

**Bertrand SAINT-SERNIN**

**L'ACTION POLITIQUE SELON SIMONE WEIL**

**(DEUXIÈME ÉDITION)**

RELU LE 16 NOVEMBRE 2008

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b>	3
<b>Première partie : Expériences</b>	6
1. Formation philosophique	7
2. Expérience de la science	11
3. Expérience de l'art	15
4. Expérience politique	19
5. Le malheur du monde	25
6. La situation en Allemagne	29
7. Le régime soviétique	34
8. Le totalitarisme	38
<b>Deuxième partie : La méthode</b>	43
9. La méthode	44
10. L'observation	48
11. L'histoire	52
12. La fiction	56
13. Le travail	61
14. L'attention	65
<b>Troisième partie : La doctrine</b>	69
15. La doctrine	70
16. L'âme	74
17. Les besoins de l'âme	78
18. L'âme et la cité	82
19. L'éducation	86
20. La masse	90
21. Le groupe Sartre et Simone Weil	94
22. Le groupe Simone Weil et Spinoza	99
23. La force	103
24. Le pouvoir	107
25. Les religions séculières	111
26. L'action	115
27. L'état et la patrie	120
28. La politique	125
<b>Conclusion</b>	130
Liste des ouvrages cités	135

## INTRODUCTION

L'objet de ce livre est de présenter une énigme : comment une jeune fille, issue d'une famille de la moyenne bourgeoisie, enseignant la philosophie dans des lycées de province, a-t-elle discerné avec tant de sûreté les caractères du XX<sup>e</sup> siècle ? Elle n'a pas disposé d'informations particulières, elle n'a pas eu de responsabilités politiques, elle n'a connu personnellement aucun des hommes d'État au pouvoir. Elle ne met pas en œuvre des techniques compliquées d'analyse sociologique ou économique, et pourtant elle voit ce qui est.

Son regard, au lieu de se disperser, choisit dans la profusion du réel la situation, l'événement ou le détail révélateurs. Elle n'agit pas en spectateur, elle ne témoigne même pas : n'interposant pas entre ce qu'elle découvre et ce qu'elle écrit les opacités d'un moi, elle accède à des vérités élémentaires qu'elle nous fait partager. Elle sait que, si l'erreur est multiple, la vérité est simple. Les mobiles des actions, la nature des obligations, le devoir n'épousent pas les formes des sociétés ni les vicissitudes de l'histoire : une conduite courageuse se reconnaît à travers l'espace et le temps aussi aisément qu'une vérité mathématique. Les instruments du pouvoir, les applications de la force, les désirs des individus changent d'apparence ou d'objet ; dans leur fond, ils ne varient guère.

Si les hommes ont tant de mal à savoir qu'il existe des êtres et des choses, c'est que la peur les étreint, que le malheur de leur condition les accable. Dès lors, ils préfèrent rêver le monde que le connaître, et s'agiter plutôt qu'agir. Simone Weil ne croit pas à l'existence fantomatique des idées : l'action seule est susceptible de changer la société, à condition d'opérer graduellement et avec méthode. Quand elle ne prend pas sa source dans le moi ou le nous, elle possède en effet un pouvoir générateur : son déploiement l'intensifie au lieu de l'user.

En même temps, Simone Weil sent trop vivement le nihilisme et l'activisme de l'idéologie hitlérienne ou stalinienne pour ne pas redouter que les actions des hommes ne reposent entièrement sur la force : le pouvoir se réduit à la course au pouvoir : au lieu de servir à la construction des cités, il entretient la rivalité des factions et des États.

Simone Weil a été saisie par le malheur du monde : celui qui provient des guerres civiles et étrangères, celui qu'engendre l'oppression sociale, celui que l'univers, par sa seule marche, inflige à la

fragilité humaine. Et pourtant, elle évite le pathétique : le malheur exprime la distance entre la nécessité et le bien, entre la force et la destination de l'âme. Il figure dans la constitution de l'univers, il fait partie de l'ordre des choses.

La politique se conçoit et se conduit à l'ombre du malheur, car sa fonction est de faire prévaloir le bien, non de conquérir ou de conserver le pouvoir. Sa grandeur tient aux contraintes de la fonction qui lui échoit : s'occuper du salut des hommes et des États, non dans un autre monde, mais ici-bas. Elle opère à la jointure de deux empires, celui de la force et celui de l'âme. Par là, elle est un art de composition, comme la musique. Son objet est le plus important que puissent se fixer des hommes : agir librement et sans peur pour la conservation ou la fondation des cités.

Simone Weil a exercé tous les pouvoirs de l'attention : aptitude à discerner les situations et à distinguer les êtres ; capacité d'appliquer à la compréhension du changement des idées éternelles ; sens de la simplicité du vrai. L'attention n'est aucunement une espèce de tension : elle en est l'opposé. Ne font preuve du génie de l'attention que les héros tranquilles, les braves, qui, se tenant aux avant-postes, y voient se former les premiers éléments d'un monde. L'attention ne demande pas un effort : elle repose sur l'art difficile de ne rien faire, c'est-à-dire sur l'aptitude à mettre entre parenthèses l'agitation et l'inquiétude du moi, à l'effacer, y compris dans les situations critiques.

Simone Weil, par la seule attention à ce qui est, arrive à des vues qui, après coup, nous frappent par leur caractère prophétique : l'hitlérisme, le stalinisme, le totalitarisme, le colonialisme, l'oppression sociale, la machinerie de la force et les illusions du pouvoir, la marche des États, le dépérissement et le salut des nations, l'importance de la recherche technique, le rôle des groupes dans la prise en main des masses, l'intensification et la mondialisation des guerres font de sa part l'objet d'analyses qui, à plus d'un demi-siècle de distance, n'ont pris aucune ride.

Quand on observe sa manière de faire, on constate qu'elle est simple : elle vit des expériences, en dégage avec méthode l'élément universel, met en évidence, à partir d'occasions singulières et de faits limités, une doctrine qui est tout le contraire d'un système. Elle appelle en effet doctrine, non un corps d'idées ou de conceptions, mais la face même des choses quand elle est vue dans un esprit de vérité. La doctrine est l'attention au monde, et le prophétisme une perception

parfaite. Si l'attention prophétique de Simone Weil a une source, celle-ci naît où concourent l'expérience, la méthode et la doctrine.

**PREMIÈRE PARTIE**  
**EXPÉRIENCES**

## 1. FORMATION PHILOSOPHIQUE

Simone Weil naît le 3 février 1909 à Paris. Son père, Bernard Weil, issu d'une famille de la bourgeoisie juive de Strasbourg, opte pour la nationalité française, quitte l'Alsace et doit repasser une partie de ses examens de médecine. La mère de Simone, Saloméa Reinherz, voit le jour à Rostov-sur-le-Don. Son père galicien et sa mère viennoise avaient passé douze ans en Russie avant de s'installer à Anvers, peu de temps après la naissance de leur fille, en 1879. C'était une famille aisée, cultivée et musicienne <sup>1</sup>.

Les parents de Simone Weil se marient en 1905 et ont deux enfants : André, qui devint un grand mathématicien, et elle.

Pendant la guerre, son père, médecin militaire, est affecté successivement à Neufchâteau, à Mayenne, au sud de Constantine, à Chartres et à Laval et, pour une période de convalescence, à Menton. Madame Weil et ses deux enfants, André et Simone, le suivent partout, sauf en Algérie. Simone a donc une enfance voyageuse et une scolarité entrecoupée.

À plusieurs reprises, soit pour des raisons de santé soit à cause des déménagements de la famille, elle reçoit des cours particuliers à la maison. Au début de 1919, les Weil se réinstallent à Paris, mais Simone n'entre au lycée Fénelon qu'en octobre 1919, en première A, classe qui correspondait, dans les lycées de filles, à la sixième. L'année suivante, elle travaille à la maison avec deux professeurs de lycée. L'année d'après, elle ne fréquente le lycée que trois mois. En 1923-24, elle suit la classe de cinquième A, qui prépare au brevet supérieur ou au baccalauréat. Elle passe la première partie du baccalauréat en 1924 et quitte Fénelon pour le lycée Victor-Duruy, où elle a comme professeur le philosophe René Le Senne, élève d'Octave Hamelin. Elle obtient le baccalauréat à seize ans.

Il est difficile, en raison des bouleversements que les institutions scolaires ont connus, d'imaginer ce qu'étaient les lycées, les classes préparatoires, la Sorbonne et même l'École normale supérieure jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

Tout d'abord, les lycées sont construits sur le modèle des cloîtres : une seule porte auguste et gardée ouvrant sur l'extérieur, des cours intérieures autour desquelles se répartissent les salles de classe et les études, et un rythme de vie, même pour les externes, calqué sur

<sup>1</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, t. I, p. 17.

celui des pensionnaires. Chaque jour comporte en moyenne cinq heures de cours et trois heures d'études, et le mot « classe » désigne à la fois un lieu et un groupe. Les élèves ne nomadisent pas à travers l'établissement comme ils le font aujourd'hui. Les méthodes d'enseignement, dans les lycées de garçons, s'inspirent encore de la *ratio studiorum* des jésuites : classes homogènes, compétition individuelle, notation régulière pour apprécier la diligence de l'élève, et compositions empreintes de solennité pour juger de son excellence. Ce cadre, rigide en apparence, laisse aux élèves beaucoup de liberté personnelle : en effet, la soumission n'est due qu'aux règles extérieures, on ne cherche ni à influencer ni à séduire.

L'ère de l'idéologie n'a pas débuté. Les professeurs restent discrets sur leurs opinions. Garçons et filles sont séparés jusqu'au baccalauréat, et les filles, même au lycée, passent plus fréquemment le brevet supérieur que le baccalauréat.

Simone Weil prépare, de 1925 à 1928, au lycée Henri-IV, le concours d'entrée à l'École normale supérieure. Elle y est l'élève d'Alain. Le concours, en lettres, comporte six épreuves écrites : trois dissertations : de français, d'histoire et de philosophie ; et trois compositions de langue : version latine, thème latin et version grecque. En sciences, la situation est comparable. Les élèves des classes préparatoires, en lettres du moins, présentent en même temps à la Sorbonne, sans jamais y mettre les pieds, des certificats de licence. Simone Weil passe, en étant élève à Henri-IV, les quatre certificats de la licence de philosophie : elle entre rue d'Ulm en 1927. Elle prépare alors l'agrégation de philosophie : il fallait, pour s'y présenter, savoir le latin et le grec, et posséder un certificat de licence de sciences. Le concours n'offre alors que cinq ou six places par an, et les femmes qui se présentent à l'agrégation masculine y sont admises en surnombre, quand elles ont au moins autant de points que le dernier homme reçu. Chaque année, une ou deux jeunes filles seulement réussissent.

Il est déjà malaisé de savoir comment un maître agit sur ses élèves ; il l'est plus encore de démêler ce qu'un génie emprunte, pour se développer, à un homme, même aussi prestigieux qu'Alain. Celui-ci avait pris la mesure de son élève, qu'il appelait, comme pour suggérer qu'elle venait d'un autre monde, « la martienne ». Nous nous figurons mal, en ce dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, et alors que tant de violences ont été commises en leur nom, la résonance qu'avaient les mots de « paix », de « socialisme » ou de « liberté » avant la Première Guerre mondiale, quand se formèrent des hommes comme Alain. Notre temps glorifie les



masses pour mieux les asservir, et il jette le soupçon sur les individus pour justifier leur élimination. L'espérance ne peut reposer sur le mythe du progrès mais sur la pensée elle-même. Pour Alain, la pensée est action ou elle n'est rien. La morale est invariante, et nous comprenons le monde à l'aide d'un nombre réduit d'idées immémoriales ou éternelles. Celui qui a pratiqué Platon ne rencontre rien dans la société qui le dérouté. S'il n'y a pas d'histoire de la raison, au sens hégélien ou marxiste, c'est qu'à tout instant l'histoire est portée par les hommes. À ceux-ci n'est pas refusée l'éternité, mais il s'agit d'une éternité immédiate, active, précaire. Il y a une histoire, il n'y a pas de bouleversement intrinsèque de l'homme. Si ma pensée perd l'univers, si elle se retourne sur soi, elle n'est plus qu'une fantasmagorie. L'esprit inaugure, dès qu'il opère, le lien sacré de la pensée et de l'univers. De ce pouvoir ordonnateur, Alain demande le formulaire à Kant : dans son activité de connaissance, l'homme est à la fois autonome et soumis à des lois. L'œuvre de Kant dévoile la constitution du monde. Comme Alain l'écrit à Sergio Solmi : « La doctrine critique des formes universelles d'entendement ou de raison pratique forme un acquis au-dessus des doctrines et un pas sur lequel l'humanité ne reviendra pas. » Dans ses évocations, on serait tenté de dire dans ses réincarnations spirituelles de Platon, de Descartes et de Kant, Alain communiquait à ses élèves la conviction qu'ils étudiaient, non des philosophies particulières, mais la constitution, le mouvement et les opérations réelles de l'esprit. Ce rationalisme n'est pas un athéisme. Un autre grand professeur de philosophie, Michel Alexandre, proche d'Alain et par qui Simone Weil entre en contact avec la Fédération des mineurs de la Haute-Loire, remarque : « L'idée de Dieu est impliquée dans le *cogito* même. » En effet, dès qu'il a le courage de penser, c'est-à-dire de résister aux entraînements de l'apparence, aux pressions de la société ou à ses chutes intérieures, chacun de nous devient « l'homme », il incarne son humanité d'une manière à la fois singulière et universelle. L'absolu dont nous avons soif, inaccessible à l'entendement et à la raison, peut être pressenti par l'esprit, qui, pour Michel Alexandre, ressemble au Saint-Esprit, en ce qu'il est la pure liberté qui souffle, qui inspire, qui fait, qui sauve.

Or, de même que l'entendement, qui est la seule faculté de connaître, veut transgresser ses limites, de même, au lieu de poser des actes de liberté, l'homme, par un bizarre retournement, incline à faire des actes d'allégeance, à se décharger d'une souveraineté de la pensée qui lui appartient de droit. Comme il est d'abord religieux et

métaphysicien, il voit partout des forces dont il fait des dieux. S'inclinant devant des puissances, il tombe en servage. Mais révéler des objets, quels qu'ils soient, forces naturelles ou pouvoirs humains, c'est poser des absolus. « D'où la tentation suprême de considérer l'histoire comme un absolu : Dieu s'accomplissant. Cette tentative diabolique, c'est la philosophie de l'histoire <sup>2</sup> », contre laquelle Simone Weil, dans sa réflexion politique, forme les mêmes objections. Les religions de la nature et les religions de l'histoire s'opposent à la philosophie : « Le drame de la religion, c'est que plus l'homme se subordonne au parfait, plus il est amené à le figurer et à tomber dans l'idolâtrie : la religion est suivie par l'idolâtrie comme par son ombre <sup>3</sup>. » L'objet le plus redoutable d'adoration, c'est l'histoire. La théologie de l'histoire n'est pas une illusion accidentelle, mais une illusion fondamentale, inévitable, toujours renaissante. Par où l'on comprend que la raison est presque forcément fanatique, non à cause de sa bassesse, mais parce que sa grandeur virtuelle lui est comme refusée. Dès que la philosophie dévie de sa vocation régulatrice et critique pour se vouloir doctrinale, elle décline en idéalisme : c'est le cas des systèmes : « Le matérialisme dialectique est un idéalisme... c'est une philosophie de l'histoire, et toute philosophie de l'histoire est un idéalisme <sup>4</sup>. » Pour Michel Alexandre, l'analyse marxiste des conditionnements et des chaînes de l'homme est largement vraie, mais il y a un renversement du pour au contre, par abandon de l'attitude critique : « On satisfait l'entendement par des analyses économiques et on s'intègre dans le grand poème mythologique de l'évolution, ce qui crée cette certitude d'immanence, c'est un acte de foi mal placé, car fondé sur le spatial et le temporel <sup>5</sup>. » Des analyses semblables se retrouvent, nous le verrons, dans les écrits politiques de Simone Weil. À cet égard, elle est en parfaite consonance avec Alain, et surtout avec Michel Alexandre. Comme eux, elle sait que la philosophie a pour tâche d'appliquer à des situations actuelles des pensées éternelles, et que, politique en son fond, elle a pour principal ou peut-être même comme unique objet le sort commun des hommes.

---

<sup>2</sup> Michel Alexandre, *Lecture de Kant*, PUF, 1978, p. 200.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 231-232.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>5</sup> *Ibid.*, P. 221.

## 2. EXPÉRIENCE DE LA SCIENCE

L'expérience que Simone Weil a de la science découle de trois sources : ses conversations et sa correspondance avec son frère André, les penseurs grecs dont elle se nourrit, enfin ses observations sur le travail en usine. La science classique représente les changements des systèmes physiques comme s'ils résultaient d'un travail humain : « Elle a pensé l'univers sur le modèle du rapport entre une action humaine quelconque et les nécessités qui lui font obstacle en lui imposant des conditions <sup>6</sup>. » Simone Weil n'a elle-même aucune activité scientifique, mais elle enseigne à ses élèves l'histoire des sciences ou des éléments de géométrie et de physique. Enfin, dans *L'enracinement* comme dans ses lettres, elle reprend à son compte l'idée selon laquelle l'ordre et le mouvement de l'univers sont déchiffrables à l'aide des mathématiques. La grandeur de celles-ci tient au fait que les parties accessibles à beaucoup contiennent autant de vérité que les plus difficiles : leur étude développe l'attention, qui n'est pas, dans l'ordre de l'intelligence, la simulation de la tension musculaire, mais une disponibilité active de l'être tout entier, qui permet à l'âme, une fois vidée de ses turbulences psychiques, d'accéder à la réalité idées et des choses. En outre, les mathématiques participent autant de la justice et de la beauté que de la vérité. Prises dans leur succession et leur histoire, elles constituent bien une aventure humaine : en réalité, elles sont le registre, tenu par les hommes, de vérités éternelles. Elles ne sont pas étrangères au réel ; bien au contraire, elles le dévoilent, comme le mot grec *aletheia*, qui désigne la vérité, l'indique.

Simone Weil éprouve pour son frère André, mathématicien de génie, un attachement profond. Elle écrit au père Perrin : « Les dons extraordinaires de mon frère, qui a eu une enfance et une jeunesse comparables à celles de Pascal <sup>7</sup>. » À huit ans, André découvre la géométrie et l'algèbre dans un livre d'Émile Borel ; à seize ans, il entre à l'École normale supérieure ; et à dix-neuf ans il est reçu premier à l'agrégation de mathématiques. En même temps, il lit couramment le grec, joue du violon, et récite par cœur avec sa sœur des pièces de théâtre. Élevée avec un mathématicien de première force, Simone Weil a discerné d'instinct ce qui sépare cette activité énigmatique de la seule

<sup>6</sup> Simone Weil, *Sur la science*, Gallimard, 1966, p. 125 ; *Œ.C.*, IV\*, p. 143.

<sup>7</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1950, p. 72.

compréhension : le mathématicien accède directement à une réalité dont les lecteurs ultérieurs captent l'écho véridique mais assourdi.

L'étude des parties élémentaires des mathématiques, et notamment de la géométrie, fait entrer tous ceux qui le veulent dans le corps de la science, à savoir les démonstrations, et dans son âme, à savoir l'intellection de l'ordre du monde. Quand les théories scientifiques deviennent trop complexes, il faut, pour les exposer au public non spécialisé, les transposer. La transposition des vérités, qui, sans les déformations de la vulgarisation, permet de communiquer des notions avec un appareil technique réduit, constitue pour Simone Weil un art majeur.

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 de puissance ; les sciences, devenues, selon l'expression de Husserl, des « techniques théoriques », tirent leur prestige de leurs applications. Il s'ensuit une forme moderne de nihilisme et d'activisme : « Il s'étend à toutes les classes de la population ; il saisit des nations entières et les met dans la frénésie <sup>8</sup>. » Simone Weil fait ici une évaluation prophétique : elle aperçoit dans le dévoiement des sciences une cause de guerres et de désordres. « Les maux atroces au milieu desquels nous nous débattons [...] viennent entièrement de là <sup>9</sup>. » Un tel diagnostic, porté avant l'apparition de l'arme nucléaire, est rare : Simone Weil a saisi avec une pénétration singulière le génie de la technologie. Les sciences et les techniques, telles que nous les pratiquons aujourd'hui, constituent le principal levier pour transformer le monde ou pour le détruire. La recherche technique, capable de rénover le travail humain, confère en même temps aux affrontements entre les nations une efficacité mortelle. Concevoir autrement le statut politique et le sens spirituel des sciences n'est donc pas une tâche secondaire : c'est le problème de tous les hommes.

Alors que la science, pratiquée dans un esprit de vérité, dispose les hommes à se reconnaître au sein de l'univers, la vulgarisation de la science moderne a été à l'origine des conceptions monstrueuses de Hitler <sup>10</sup>. Le rôle stratégique que joue la science dans l'histoire s'explique ainsi : « Les forces d'ici-bas sont souverainement

<sup>8</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, Gallimard, 1949, p. 328 ; *Q*, p. 1191.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 328 ; *Q*, p. 1191.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 361 ; *Q*, p. 1209.

déterminées par la nécessité ; la nécessité est constituée par des relations qui sont des pensées ; par suite la force qui est souveraine ici-bas est souverainement déterminée par la pensée <sup>11</sup>. » Si donc, troquant le souci de la vérité pour celui de l'efficacité, les sciences mesurent leur succès à leurs résultats techniques, elles deviennent à leur tour des forces, asservissant ceux qui les manient et ceux qui les subissent. À partir de là, tous les excès sont possibles.

Tout autre est le vrai visage de la science. Pour porter un jugement fondé sur son état actuel, il faut le comparer à sa vocation foncière : « Ainsi ce n'est pas seulement la mathématique, c'est la science entière qui, sans que nous songions à le remarquer, est un miroir des vérités surnaturelles <sup>12</sup>. » En particulier, la pratique des mathématiques nous accoutume à nous décentrer, à perdre l'illusion que la science serait une construction humaine : les hommes de science dressent bien des échafaudages, mènent des expériences et des actions, conçoivent des hypothèses, mais en fin de compte « la mathématique éternelle, ce langage à deux fins, est l'étoffe dont est tissé l'ordre du monde<sup>13</sup> ».

Les Latins avaient deux mots pour désigner la matière : *materies* et *materia*. Le premier, en bas latin, veut dire « échafaudage » ; le second, ce dont est fait l'univers, sa texture. L'idéal de la science grecque, en tant que contemplation de l'univers, est de résorber les échafaudages, pour que la réalité paraisse dans sa nudité. La science moderne, en revanche, exalte la *materies* au détriment de la *materia* : elle produit de nouveaux matériaux, et substitue le laboratoire ou l'usine au monde. Sur cette révolution de la science, Simone Weil porte un double jugement : elle constitue pour le moment un péril, car elle oublie la vérité au profit de la puissance ; à l'inverse, elle est pour les sociétés engagées dans l'aventure industrielle le seul moyen de transformer le travail et de libérer les hommes de ses contraintes inhumaines. Il faut pour cela que vérité et puissance, cessant d'être antinomiques, se conjuguent. Cet événement, quoique improbable, est possible. En effet : » Cet univers autour de nous est de la pensée matériellement présente à notre chair <sup>14</sup> ».

La science n'a pas comme unique objet la nature ; elle embrasse la politique, la réforme de la société, et l'attente de Dieu. Elle touche à

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 365-366 ; *Q*, p. 1211.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 369 ; *Q*, p. 1213.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 368 ; *Q*, p. 1212.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 368 ; *Q*, p. 1212.

la fois la contemplation et l'action. Il existe une physique sociale et une science de l'âme. Comme dans le *Timée* de Platon, le territoire précaire des hommes, la profusion de leurs cités périssables, l'ardeur de leurs entreprises ou l'horreur répétée de leur histoire s'inscrivent dans un univers que Dieu ne régit pas à la façon romaine comme un empire, mais dont il maintient les turbulences dans des limites infranchissables. La nécessité, objet premier de la science, est à la fois, dans cette perspective, « obéissance à Dieu » et symbole inscrit « dans les relations elles-mêmes, comme la signature du peintre est écrite dans un tableau <sup>15</sup> ». Pratiquer la science, c'est donc s'exercer à reconnaître dans l'ordre des choses la signature de Dieu.

Simone Weil a discerné le rôle majeur de la technique et de la science dans la constitution du monde moderne. Analyser leur place et leur fonction fournit un fil d'Ariane pour mettre au jour les structures et le destin des sociétés. Si la science dévoile l'ordre de l'univers, la technique instruit sur les conditions du travail. Alors que, durant plus de deux millénaires, science et technique se sont développées séparément, leur imbrication actuelle multiplie la puissance de l'homme sur la matière et sur la vie. Les États, dans la paix et dans la guerre, demandent à la science de leur apporter des richesses et des armes. De ce fait, la vérité risque de le céder à la force, et la recherche de s'en trouver dénaturée. Science et technique, en contractant une nouvelle alliance, apportent aux hommes à la fois des chances et des risques.

Sur les diverses sciences, Simone Weil porte des appréciations différentes : elle magnifie les mathématiques et les évoque avec un lyrisme mystique ; en revanche, quand elle parle du travail, des machines ou de la mécanique sociale, elle se montre réaliste et sombre. Autant la présence de Dieu éclate à ses yeux dans les vérités mathématiques, autant l'empire des forces semble témoigner du retrait de Dieu. La science ne s'adresse pas seulement à l'esprit : si elle nous initie à l'univers, elle pèse, par ses théories et ses applications, sur le destin des cités terrestres. Par là, l'expérience de la science fait partie de la réflexion politique.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 366 ; *Q*, p. 1211.

### 3. EXPÉRIENCE DE L'ART

Simone Weil pratique trois arts : la traduction, la transposition et l'écriture philosophique. Philippe Jaccottet, dans la postface de sa traduction de *L'Odyssée*, après avoir reconnu sa dette à l'égard de Victor Bérard, remarque : « Il est vrai cependant d'ajouter que je dois bien davantage à Simone Weil qui, en traduisant quelques passages de *L'Iliade* [...], m'a semblé retrouver pour la première fois en français cet écho de la grandeur d'Homère que je n'ai cessé de poursuivre. Il n'était malheureusement pas question de l'égaliser<sup>16</sup>. » C'est dans *La source grecque* que se trouvent la plupart de ses traductions d'Homère, d'Héraclite, de Sophocle et de Platon. Il ne s'agit jamais que de fragments, dont elle donne l'impression d'être l'auteur, tant ils jaillissent directement sous sa plume. L'art de traduire représente une tâche à première vue impossible : reproduire, avec d'autres mots, d'autres sons et d'autres symboles, un original directement inaccessible à un public. Le grand traducteur ne se permet pas de fantaisies éclatantes ; ses inventions doivent être fidèles. Une telle exigence implique deux conditions : posséder, en tant qu'artiste, une écriture naturelle ; avoir, comme interprète, une attention parfaite. Simone Weil se sent si proche des Grecs que c'est, semble-t-il, un accident, si elle ne s'exprime pas dans leur langue. En même temps, elle voit dans Homère, Eschyle ou Sophocle des artistes universels, dont les œuvres fournissent à l'âme sa nourriture. À travers eux, les vérités éternelles, malgré l'obstacle de la langue, se communiquent entre les êtres.

La transposition des vérités, distincte de leur traduction, s'impose dès que démonstrations, expériences et résultats ne sont intelligibles qu'au terme d'une longue préparation. Dans ce cas, lorsque des travaux, sous leur forme originale, restent incompréhensibles à une partie de ceux à qui ils s'adressent, ils doivent être transposés. Nous vivons en effet dans un monde que modèlent les applications de la science. Or les citoyens tombent en exil quand ils cessent d'avoir part au savoir qui gouverne leur vie matérielle ou spirituelle. Simone Weil étend à l'univers ce que Rousseau disait des sociétés : un État dont les citoyens ne savent pas par cœur les lois fondamentales ne saurait être une démocratie. Par transposition, elle entend la capacité de représenter des notions ou des conceptions originales, scientifiques ou techniques notamment, sans faire appel à un appareil de concepts et de

<sup>16</sup> Philippe Jaccottet, postface de sa traduction de *L'Odyssée*, Paris, Maspéro, 1982, p. 410.

signes connus seulement des spécialistes, ou, comme elle dit, du « village des savants <sup>17</sup> ». Elle note : « On sort rarement du village ; beaucoup de savants, leur spécialité mise à part, sont bornés et peu cultivés [...] <sup>18</sup> » Une telle performance est réalisable parce que les vérités fondamentales sont simples. Elles s'inscrivent sans mal dans la langue naturelle. La transposition de ces vérités et des propositions qu'on en peut déduire a pour ressort l'analogie. Elle écrit à Alain : « J'entrevois ainsi une nouvelle manière de concevoir les mathématiques [...] ; mais sa valeur théorique et sa valeur pratique, qui ne seraient plus distinctes, résiderait dans des analogies, qu'il faudrait arriver à concevoir clairement et distinctement, entre ces combinaisons et les problèmes concrets auxquels on les applique dans le cours de la lutte livrée par l'homme à l'univers <sup>19</sup>. » Le mode le plus commun de transposition est la modélisation. Pour transposer des théories abstraites en modèles représentables, il faut maîtriser et parcourir la distance qui s'étend de l'ordre intelligible aux objets matériels. Alors, la véritable destination des signes se révèle, à savoir « servir non l'entendement mais l'imagination ; et le travail scientifique apparaîtrait comme étant un travail d'artiste, consistant à assouplir l'imagination <sup>20</sup> ». Cette dernière a pour vocation de donner une forme opératoire aux idées et une force dramatique aux actions. Liée au jugement, elle est par excellence « la faculté de concevoir des analogies <sup>21</sup> ». Par là, elle exerce indissolublement une fonction reproductrice et créatrice. Le rôle de l'analogie s'explique par la constitution même de l'esprit : « On ne pense que des choses particulières ; on ne raisonne que sur l'universel... Seule l'analogie permet de penser d'une manière à la fois absolument pure et absolument concrète <sup>22</sup> ».

Les tragédies d'Eschyle ou de Sophocle, les pièces de Shakespeare, et parfois de Racine, la peinture de Giotto ou celle de Velazquez effacent, elles aussi, comme les productions de la science, la distance entre ce qu'elles représentent et ce que nous sommes. Une double analogie opère alors : entre la situation des personnages et la nôtre ; entre l'artiste et nous-mêmes. En effet : « On ne peut admirer une œuvre d'art sans s'en croire l'auteur de quelque façon et, en un

<sup>17</sup> Simone Weil, *Sur la science*, p. 207 ; *Œ.C.*, IV\*, p. 209.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 199 ; *Œ.C.*, II\*, p. 204.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 111-112.



sens, le devenir ; de même, en admirant l'univers à la manière d'une œuvre d'art, on en devient d'une certaine manière l'auteur. Il en résulte une purification des passions et des désirs <sup>23</sup>. » Double identification mystérieuse et simple, grâce à laquelle la vérité circule entre les êtres.

Traduire et transposer sont des approches pour écrire et enseigner. Simone Weil est un grand écrivain, même si elle se préoccupe peu de son style ; autant qu'on le sache, elle écrivait presque sans ratures, comme si elle avait pris sous la dictée les vérités qui la visitaient. Elle ne recourt que rarement aux images, et répète sans gêne le même mot. La beauté de sa langue tient au fait qu'elle rend fidèlement les démarches les plus complexes de l'esprit et les mouvements les plus secrets de l'âme. Les signes conduisent aux choses, sans pathétique superflu, mais avec une force qui étreint. « Désirer la vérité, c'est désirer un contact direct avec la réalité <sup>24</sup>. » La perfection de l'art implique l'impersonnalité de la main de l'artiste, ou, comme elle le dit, du « talent » : acte mystérieux grâce auquel les signes le cèdent aux choses et laissent l'esprit à la matière qu'il travaille ou à la réalité qu'il contemple. Ce don n'échoit pas par hasard. Comme le dit Simone Weil à propos de la science : « Le progrès de l'humanité ne consiste pas à transporter dans l'étude théorique les procédés de routine aveugle et d'expérience errante qui ont si longtemps dominé la production... Le progrès consisterait à transporter [...], dans la production elle-même, ce que l'humanité n'a d'abord trouvé que dans les spéculations théoriques, et complètement abstraites des applications ; à savoir la méthode <sup>25</sup>. » La perfection de l'expression, en philosophie et dans l'art, dépend de la doctrine et de la méthode : la beauté n'étant qu'un indice de vérité, ou, comme elle le dit : « Le mystère du très grand art, précisément, c'est que la doctrine de l'artiste passe dans ses mains <sup>26</sup>. »

Simone Weil, dans ses études et dans ses articles, acclimate en philosophie l'art de la nouvelle : elle prend pour point de départ une situation cruciale et dramatique, présente les acteurs et les ressorts capables de les faire évoluer, montre comment des forces aveugles le disputent à la justice et au bien, et mène ses personnages au bout de leur sort. Sa prose, d'une totale limpidité conceptuelle, entièrement exempte de jargon, reste constamment intense et dramatique : la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 235-236.

<sup>24</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 319 ; *Q*, p. 1186.

<sup>25</sup> Simone Weil, *Sur la science*, p. 107.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 238.

pensée n'a pour objet que l'absolu, même quand l'entendement dépeint des problèmes limités et relatifs. Du même coup, l'exposition associe de brèves maximes, chargées de vérités éternelles, à des observations lestées d'expérience vécue.

L'art a deux versants : création chez l'artiste et réception chez son public. À la différence de la suggestion et de la propagande, il ne vise pas à déclencher des états collectifs : il tente de toucher la partie la plus secrète de chaque âme. Même quand il s'adresse à un public virtuellement immense, l'artiste essaie de faire croître dans d'autres êtres un rapport nouveau à la beauté et au bien. Sa vocation est cosmique et spirituelle. Il dispose d'un pouvoir séparateur : « Au-dessus du domaine terrestre, charnel, où se meuvent d'ordinaire nos pensées, il s'en trouve un autre, le domaine spirituel, où le bien n'est que le bien et, même dans le domaine inférieur, ne produit que du bien [...] <sup>27</sup> » L'art opère comme un crible, il filtre, entre les émotions et les images, celles qui restituent à l'âme sa direction et sa puissance : par là, il produit des actions, des changements d'état, et sa force est initiatique.

Simone Weil, à cet égard, s'inscrit dans la grande lignée des moralistes qu'inaugure Montaigne, et à laquelle appartient Alain : ces auteurs cherchent le point de rencontre entre la singularité d'un destin et l'universalité de la pensée ; ils ne prennent pour matière que des vérités enracinées ; ils répugnent à l'abstraction, où ils flairent de la tricherie ; ils se fient entièrement à la langue de tous, gardienne des trésors spirituels des hommes. Le cœur et l'esprit leur semblent indissociables, et l'imagination, quoique trompeuse à l'occasion, destinée à figurer et à étendre notre intellection du réel. Par là, Simone Weil n'innove pas, elle témoigne ; elle met en évidence que penser jusqu'au bout a pour effet de nous faire remplir entièrement notre condition ordinaire.

---

<sup>27</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 254 ; *Q*, p. 1152.

#### 4. EXPÉRIENCE POLITIQUE (19/11/08)

Les écrits politiques de Simone Weil posent une énigme : comment une jeune fille qui ne dispose pas de sources d'information privilégiées ou de contacts exceptionnels a-t-elle pu, avant la prise de pouvoir d'Hitler, au début de la guerre d'Espagne, ou à propos de l'État soviétique, faire des analyses si justes que, cinquante ans après, elles apparaissent actuelles et, dans certains cas, prophétiques ? Elle traite de problèmes qui sont encore les nôtres : le totalitarisme, sous ses deux versions, stalinienne et hitlérienne ; le fascisme, à partir de la situation de l'Italie et de l'Espagne ; l'apparition des guerres totales et mondiales ; l'avènement de religions que Raymond Aron nommera « séculières » ; la décolonisation ; l'alternative entre réforme et révolution ; la nécessité de repenser le travail, et plus encore de réfléchir, afin d'agir, sur « les causes de la liberté et de l'oppression ». Sa critique de la société procède de l'évidence tragique que, laissé à lui-même, notre monde court à sa perte. Il est donc urgent de donner à nos cités d'autres assises.

La plupart de ses études paraissent d'abord dans des revues de gauche ou d'extrême-gauche. Elle est liée d'amitié à certains des fondateurs du Parti communiste français, qui lui font partager les espoirs soulevés par la révolution russe et les déceptions, les ruptures qui s'ensuivent. Bien des thèmes qu'elle aborde se retrouvent ainsi dans les livraisons de *La Révolution prolétarienne* de Chambelland et de Monatte, ou dans la *Critique sociale* de Souvarine. Elle rencontre ces militants, hommes d'action et de pensée, par la Fédération des mineurs de la Haute-Loire, quand elle enseigne au Puy, mais aussi, sans doute, par Jeanne et Michel Alexandre, intimes d'Alain, qui en sont proches.

Si l'on excepte quelques pages de journal sur la guerre d'Espagne, elle utilise trois modes d'expression : la lettre, l'article et l'étude, qui représentent moins des formes que des degrés distincts d'élaboration d'une même pensée. Les lettres à ses amis ou à ses parents sont écrites, dans certains cas, en vue d'une publication, comme au XVIII<sup>e</sup> siècle, et il en existe souvent plusieurs versions. Tel est le matériau brut dont nous disposons pour reconstituer le processus alchimique qui transforme la chose vue et sentie, ou, comme elle la nomme, l'« impression » en une vision pénétrante de la réalité.

Son voyage en Allemagne, pendant l'été 1932, dure moins de deux mois ; le séjour en Espagne, pendant l'été 1936, la même chose, mais la participation active à la guerre s'interrompt au bout de huit jours à la suite d'un accident idiot (elle met le pied dans une bassine d'huile bouillante). Ce que Simone Weil écrit sur l'Union soviétique repose uniquement sur des témoignages, car, malgré son désir, elle ne s'est pas rendue en Russie. Sa vie en usine, en revanche, s'est poursuivie quelques mois. Bien que humiliée par l'armistice de juin 1940, et décidant immédiatement de participer à la guerre, elle attend deux ans dans la zone sud avant de s'embarquer pour les États-Unis et de pouvoir rejoindre en Angleterre, à force d'insistance, les forces françaises libres. Là encore, sa volonté d'être parachutée en France occupée, échoue ; on lui donne à rédiger des rapports sur la reconstruction de la France, dont une partie constitue *L'enracinement*. Bref, il n'y a aucune mesure entre la brièveté ou la limitation de ses expériences et la richesse ou l'ampleur de ses vues.

Comment la transmutation des unes aux autres s'opère-t-elle ? Ce processus n'a rien d'une lente élaboration. À Berlin, en août 1932, elle circule toute la journée à travers la ville, « se ruine en journaux », et, grâce à ses amis parisiens, rencontre des militants allemands, ainsi que Léon Sédov, le fils de Trotski. Dans les dix articles sur la situation en Allemagne qu'elle fait paraître dans *L'École émancipée*, les allusions au spectacle des rues de Berlin sont palpables : « On voit, en Allemagne, d'anciens ingénieurs qui arrivent à prendre un repas froid par jour en louant des chaises dans les jardins publics ; on voit des vieillards en faux col et en chapeau melon tendre la main à la sortie des métros ou chanter d'une voix cassée dans les rues <sup>28</sup>. »

De même, débarquant du train à Barcelone en août 1936, elle note : « On croirait difficilement que Barcelone est la capitale d'une région en pleine guerre civile [...] Rien n'est changé, effectivement, sauf une petite chose : le pouvoir est au peuple. Les hommes en bleu commandent <sup>29</sup>. » Elle-même ironise sur les journalistes qui se précipitent en Espagne : « 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. On ne peut plus ouvrir un journal ou une revue sans y trouver des récits d'événements d'Espagne. Comment

<sup>28</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, 1960, p. 146 ; *Œ.C.*, II\*, p. 141-142.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 209 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 375.

tout cela ne serait-il pas superficiel ? <sup>30</sup> » Ce que Simone Weil reproche aux observateurs pressés s'applique, en apparence, à elle : son journal ne compte que quelques pages ; elle y narre de brèves expéditions, qui sont à peine des coups de main. Sa participation active à la guerre, nous venons de le dire, dure une semaine ; un accident l'interrompt, et elle passe le reste de l'été en convalescence à l'hôtel avec ses parents. Elle s'interroge elle-même sur la valeur de ses remarques : « Comment pouvoir rapporter quelque chose de cohérent, après un séjour et des observations fragmentaires ? Tout au plus si on peut exprimer quelques impressions, tirer au clair quelques leçons <sup>31</sup>. »

Comment passe-t-elle des signes aux structures et des exemples aux situations ? Tout d'abord, elle ne les aperçoit pas séparés : elle pratique spontanément deux arts en apparence contraires : celui de discerner l'originalité d'un événement, et celui de reconnaître ses analogies avec des faits antérieurs. Arrivant à Barcelone, elle note : « C'est à présent une de ces périodes extraordinaires, qui jusqu'ici n'ont pas duré, où ceux qui ont toujours obéi prennent des responsabilités », et elle précise ses réminiscences : « Il faut un certain temps pour se rendre compte que c'est bien la révolution, et que ces périodes historiques sur lesquelles on lit des livres, qui ont fait rêver depuis l'enfance, 1792, 1871, 1917, on est en train d'en vivre une ici. » Elle ajoute, pessimiste : « Puisse-t-elle avoir des effets plus heureux <sup>32</sup>. » Elle montre en effet que ces moments de démocratie spontanée ont eu jusqu'ici un caractère éphémère. Quand elle relate une expérience collective, Simone Weil, dans son *Journal d'Espagne*, utilise le pronom impersonnel « on ». Dès qu'il s'agit d'un sentiment intense, elle revient au « je ». « On passe en barque... On cherche. Un cadavre en bleu, dévoré, horrible, on le brûle... » Et Simone Weil conclut ainsi le récit : « Cette expédition est la première et la *seule* fois que j'aie eu peur pendant ce séjour à Pina <sup>33</sup>. » Ce qui avive l'impression, c'est de participer à une guerre où l'on fusille, dans les deux camps, les prisonniers : Mais comme tout, autour de moi, existe intensément ! Guerre sans prisonniers. « Si on est pris, on est fusillé <sup>34</sup>. » Et Simone Weil, dans une lettre à Georges Bernanos, raconte : « J'ai failli assister à l'exécution d'un prêtre ; pendant les minutes d'attente, je me

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 217 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 403.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 217 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 404.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 209 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 375.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 212 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 378.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 214 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 380.

demandais si j'allais regarder simplement, ou me faire fusiller moi-même en essayant d'intervenir ; je ne sais pas encore ce que j'aurais fait si un hasard heureux n'avait empêché l'exécution <sup>35</sup>. » À la guerre, l'initiation se fait vite : une seule expérience vaut révélation, car la proximité de la mort – qu'on l'inflige ou qu'on redoute de la subir – arrache d'un seul coup les masques : « Quand on sait qu'il est possible de tuer sans risquer ni châtement ni blâme, on tue ; ou du moins on entoure de sourires encourageants ceux qui tuent <sup>36</sup>. » Elle ajoute : « Il y a là un entraînement, une ivresse à laquelle il est impossible de résister sans une force d'âme qu'il me faut bien croire exceptionnelle, puisque je ne l'ai rencontrée nulle part <sup>37</sup>. » Cette observation concorde avec celle de Platon, dans le mythe de l'anneau de Gygès <sup>38</sup>. Elle constitue une découverte de la peur et de la force. Dans ce domaine, il n'est nul besoin de répétition pour apprendre : l'impression produite par la « scène primitive », pour parler en termes freudiens, est ineffaçable.

Si l'on ne s'expose pas personnellement à des risques, on ne comprend rien ni aux révolutions ni aux guerres ni à l'oppression sociale. C'est pourquoi, pour Simone Weil, la différence entre les avant-postes et l'arrière est fondamentale : on ne saisit que ce qu'on éprouve dans sa chair et dans son âme ; l'esprit n'accède pas à la réalité grâce au pur regard ; l'idée, qui vient d'en haut, ne visite que le serviteur attentif, le cœur fraternel. L'objectivité résulte de ce que les impressions, enfin éclairées par la pensée, se logent dans la partie haute de l'âme, celle qui est impersonnelle, et ouverte à la réalité.

Cette ascèse de l'attention, à elle seule, ne suffit pas : le regard que Simone Weil pose sur les situations et les êtres n'est pas seulement pénétrant et neuf ; il est aussi instruit et, si l'on ose dire, éternel : sous la diversité des événements et des signes, elle cherche à la fois l'invariant et l'inédit. Quoique méfiante à l'égard de l'histoire, elle compare volontiers le présent au passé. Dans ses *Réflexions sur les origines de l'hitlérisme*, le procédé est délibéré et systématique : « 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 <sup>39</sup>. » Elle voit dans l'Empire romain

<sup>35</sup> *Ibid.*, *Écrits historiques et politiques*, p. 221 ; *Q*, p. 406.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 223 ; *Q*, p. 408.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 223 ; *Q*, p. 408.

<sup>38</sup> Platon, *République*, II, 359c-360c.

<sup>39</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 23 ; *Æ.C.*, II\*\*\*, p. 181.

le modèle des États totalitaires modernes : « [...] la force de l'Empire était constituée par le mécanisme d'une administration très centralisée, parfaitement bien organisée, par une armée permanente nombreuse et généralement disciplinée, par un système de contrôle qui s'étendait partout. En d'autres termes l'État était la source du pouvoir, non le souverain <sup>40</sup> . » L'État russe comporte les mêmes caractères : bureaucratie, armée permanente, police. En même temps, elle pressent l'une des fautes d'Hitler : « [...] il applique des procédés qui ont infailliblement réussi à Rome après la victoire de Zama, alors qu'il n'a pas vaincu Carthage, c'est-à-dire l'Angleterre [...] <sup>41</sup> . » Sous l'observation on sent la réminiscence, et sous l'illustration la doctrine. Ainsi, l'analyse de la situation de l'Allemagne en 1932 est nourrie de la lecture de Marx, et plus encore de Lénine et de Trotski.

Mais surtout, et c'est là son génie, Simone Weil parvient à relier aux structures sociales les petits faits de la vie quotidienne. Elle note, à propos de l'Espagne : « Tout d'abord une transformation sociale ne peut être correctement appréciée qu'en fonction de ce qu'elle apporte à la vie quotidienne de chacun de ceux qui composent le peuple. Il n'est pas facile de pénétrer dans cette vie quotidienne <sup>42</sup> . » Or justement les crises graves ont pour effet de radicaliser la dépendance mutuelle de la vie de chacun et du régime social. Il en va ainsi de l'Allemagne en 1932 : « Ainsi chacun se sent sans cesse entièrement au pouvoir du régime et de ses fluctuations ; et inversement, nul ne peut même imaginer un effort à faire pour reprendre son propre sort en main qui n'ait la forme d'une action sur la structure même de la société <sup>43</sup> . » Tel est le propre des situations révolutionnaires.

Dès lors, le travail de l'analyste consiste, à partir des épreuves vécues par chacun individuellement, à discerner les formes de comportement collectif qui, sous l'effet d'une crise, vont s'instaurer. Les masses qui se rassemblent ne constituent pas en elles-mêmes des forces, mais, prises en main par des chefs, elles fournissent des minorités actives : troupes, bandes, sections d'assaut. En lisant, par exemple, la série de dix articles qu'elle donne à *L'École émancipée*, on voit très bien en quoi consiste l'art de Simone Weil : elle évoque la situation de l'Allemagne comme un drame, en campe les acteurs, décrit leurs désirs et leurs passions, montre comment les héros d'où pourrait

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 48 ; *Œ.C.*, II\*\*\*, p. 206-207.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 40 ; *Œ.C.*, II\*\*\*, p. 198.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 217 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 403.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 148 ; *Œ.C.*, II\*, p. 143.

venir le salut succombent successivement, enfin, comment, en maniant des forces incohérentes, un pouvoir victorieux et funeste s'affirme. La sobriété de la langue et la fausse absence d'images trompent : en fait, l'auteur possède une puissance peu commune de vision et d'émotion : sans personnifier indûment les masses, les collectivités et les groupes, elle restitue leur nature, et les met en scène avec un pouvoir de suggestion incomparable. Et surtout, bien que les événements soient tragiques et les acteurs pathétiques, une grandeur impartiale et une compassion entière imprègnent le récit.



## 5. LE MALHEUR DU MONDE (20/11 & 12-20/12/08)

Simone Weil a été saisie par le malheur du monde. Dans une lettre à Maurice Schumann, elle confesse : « Le malheur répandu sur la surface du globe m'obsède et m'accable [...] <sup>44</sup>. » À quoi fait écho le premier souvenir qu'eut d'elle Simone de Beauvoir, quand elles préparaient la licence de philosophie : « Une grande famine venait de dévaster la Chine et on m'avait raconté qu'en apprenant cette nouvelle elle avait sangloté : ses larmes forcèrent mon respect plus encore que ses dons philosophiques. J'enviais un cœur capable de battre à travers l'univers entier <sup>45</sup>. » Elle ne rêve pas, comme tant d'utopistes, de la naissance d'un monde et d'un homme nouveaux. Elle reprend à son compte le mot de Socrate à Théodore : « Il est impossible que le mal disparaisse ; car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien. Il est tout aussi impossible qu'il ait son siège parmi les dieux : c'est donc à travers la nature mortelle et ce monde-ci qu'il circule <sup>46</sup>. » Le mal a deux faces, deux instruments : le malheureux et le méchant. Il procède de la faiblesse ou découle de la puissance. Sous sa première forme, il surgit lorsque l'individu est exposé aux pressions sociales et se laisse mener ou subjugué par elles. De la somme des impuissances individuelles naît le pouvoir apparent des foules. Dans *La source grecque*, Simone Weil cite ce passage de *La République* : « On dirait, note Platon, un homme qui, ayant à nourrir un animal grand et fort, après en avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est le plus hargneux ou le plus doux, à propos de quoi il a l'habitude de pousser tel ou tel cri, et quels sons de voix l'adoucissent ou l'irritent, qui, dis-je, après avoir appris tout cela par une fréquentation prolongée, donnerait à son expérience le nom de science <sup>47</sup>. »

À côté du mal subi qui s'établit, dès que les hommes cèdent à la force, il en est un autre, intrinsèquement mauvais, qui prend appui sur la puissance et la détourne. Platon décrit ainsi le maître d'injustice : « En commettant les plus grands crimes, il se ménage la plus grande réputation de justice et, si parfois il fait un faux pas, qu'il soit assez

<sup>44</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957, p. 199.

<sup>45</sup> Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, 1958, p. 236.

<sup>46</sup> Platon, *Théétète*, 176 a.

<sup>47</sup> Platon, *République*, VI, 493 b-c.

éloquent pour se disculper, si l'on dénonce l'un de ses crimes, qu'enfin il arrache par la violence ce qu'il ne peut obtenir autrement...<sup>48</sup> » Simone Weil, dans son analyse de la société, prend aussi bien des exemples contemporains que des réflexions de Platon. Pour éclairer la condition de l'homme, pour mieux discerner les relations de l'âme et de la cité, il faut appliquer aux événements contemporains une pensée éternelle. Les institutions réelles sont imparfaites et, pour les jauger, des modèles parfaits sont indispensables, car « rien d'imparfait n'est la mesure de quoi que ce soit<sup>49</sup> ». Les récits ou les modèles jouent le rôle de paradigmes : ils évoquent des situations qui ne sont réalisées nulle part, mais auxquelles nous devons nous référer pour comprendre ce qui existe. « C'est dans le ciel peut-être qu'il y a un modèle de cette cité pour quiconque veut le voir, et, le voyant, fonder la cité de son propre moi<sup>50</sup>. » *La source grecque* et *L'enracinement* se répondent très exactement, comme se complètent, pour analyser les sociétés, selon Simone Weil, Platon et Marx.

Que le malheur soit dû à la guerre, aux régimes politiques, aux conditions de travail ou à toute autre cause, elle n'accepte, en aucune circonstance, d'être privilégiée ou embusquée. Enfant, la guerre l'a marquée. « Depuis 1914, écrit-elle à Maurice Schumann, [elle] n'a jamais quitté ma pensée<sup>51</sup>. » Quand Hitler envahit la Tchécoslovaquie, elle préconise le parachutage d'hommes et d'armes. Blessée par l'armistice de 1940, elle gagne, nous l'avons vu, les États-Unis puis l'Angleterre, dans l'espoir de prendre une part active à la guerre. Elle avait même conçu le projet de la création d'un corps d'infirmières parachutistes qui, en première ligne, assisteraient les mourants<sup>52</sup>. Il ne s'agit pas chez elle d'un goût de l'aventure, mais d'une impossibilité morale à vivre à l'abri, quand d'autres, pour une cause à laquelle elle croit, risquent leur vie. « Je ne peux m'empêcher, chaque fois qu'il y a là-bas [dans l'Allemagne des années 1932-1933] perspective de bataille, d'avoir le sentiment que je déserte en restant ici<sup>53</sup>. » C'est une constante de sa manière d'être. « La peine et le péril sont indispensables à cause de ma conformation mentale<sup>54</sup>. » Ce qu'elle

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 361 a-b.

<sup>49</sup> *Ibid.*, VI, 504 c.

<sup>50</sup> *Ibid.*, IX, 592 b.

<sup>51</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 203.

<sup>52</sup> Simone Weil et Joë Bousquet, *Correspondance*, Lausanne, L'âge d'homme, 1982, p. 31-33 ; *Œ.C.*, IV\*, p. 445-446.

<sup>53</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 307.

<sup>54</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 199.

décrit à son ami Maurice Schumann comme une singularité devant laquelle, comme devant tout son être, elle reste sans complaisance, a un lien nécessaire avec ce qu'elle sait être sa vocation : découvrir les causes du malheur des hommes, afin de trouver les moyens politiques et spirituels de les alléger.

Pour approcher ce but, l'expérience, l'engagement entier sont requis. Écrivant à Georges Bernanos pour lui exprimer son admiration, après avoir lu *Les Grands Cimetières sous la lune*, elle lui dit : « Je n'aime pas la guerre ; mais ce qui m'a toujours fait le plus horreur dans la guerre, c'est la situation de ceux qui se trouvent à l'arrière. Quand j'ai compris que, malgré mes efforts, je ne pouvais m'empêcher de participer moralement à cette guerre, c'est-à-dire de souhaiter tous les jours, toutes les heures, la victoire des uns, la défaite des autres, je me suis dit que Paris était pour moi l'arrière [...] <sup>55</sup>. » En revanche, dès qu'elle comprend, plus vite que beaucoup d'autres, que cette guerre d'Espagne n'est plus, comme elle lui avait paru l'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 <sup>56</sup> », elle s'en retire. En d'autres termes, elle ne cherche pas dans l'expérience une exaltation ou une fusion affectives, mais une réalité qui échappe à l'observateur éloigné.

La politique a pour objet de déterminer les conditions qui limitent le mal, qu'il soit produit par le méchant ou subi par le malheureux. La légitimité morale d'un État ou d'une politique se mesure par le degré de satisfaction qu'ils apportent aux « besoins de l'âme » : l'ordre, la liberté, la responsabilité, etc. Ces derniers servent en politique de révélateurs aussi sûrement qu'en chimie un réactif simple, tel le papier de tournesol. Pour évaluer les régimes politiques, Simone Weil procède prosaïquement, en examinant le sort qu'ils réservent aux besoins de l'âme. C'est de cette façon qu'elle analyse le totalitarisme hitlérien ou stalinien.

Comme Platon, elle établit une étroite correspondance entre l'âme et la cité ; les deux ne sont pas séparables. Il s'ensuit que, tout en étant imparfaites et relatives, les sociétés établies par les hommes – nations ou États – sont à même d'exiger des individus dévouement et sacrifice. De ce fait, la politique, origine fréquente du malheur des hommes, doit aussi lui servir de remède.

<sup>55</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 221 ; *Q*, p. 406.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 221 ; *Q*, p. 406.

La dureté des temps se mesure à l'écart qui se creuse entre les besoins fondamentaux de l'être humain et ce que l'état du monde permet d'en satisfaire. Or Simone Weil pense, comme Platon, que « Dieu doit être la mesure de toutes choses <sup>57</sup> ». Il faut donc, « en ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre », conformément à une maxime de Spinoza qu'elle met en épigraphe à l'une de ses plus étonnantes études : *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Elle s'assigne pour tâche de conduire une analyse politique et sociale. Réduire le mal qui travaille les sociétés de l'intérieur ou altère leurs rapports implique l'intelligence de phénomènes soit invariants comme la force, soit inédits comme le totalitarisme. La vérité exige le concours et l'unité substantielle d'une doctrine, d'une méthode et d'une expérience.

Le malheur des hommes ne dérive pas seulement des guerres ou de la constitution des cités ; il découle des conditions de l'éducation et du travail. Simone Weil a nommé « déracinement » l'arrachement de l'homme à lui-même, la perte de son identité et de son essence, quelles que soient les causes qui les produisent. À chacune de ces violences exercées sur l'homme correspond une forme de déracinement et de malheur. L'art du politique, qui culmine dans la fondation des cités, a pour fin d'arracher, autant qu'il se peut, les hommes à l'oppression.

---

<sup>57</sup> Platon, *Lois*, 776 c.

## 6. LA SITUATION EN ALLEMAGNE

Simone Weil consigne ses réflexions sur la situation de l'Allemagne dans trois séries de textes : dix articles parus entre le 4 décembre 1932 et le 5 mars 1933 dans *L'École émancipée*, des *Réflexions sur l'origine de l'hitlérisme*, publiées partiellement en 1940, enfin des passages de *L'enracinement*, composé en 1943. À ces textes destinés à la publication s'ajoutent des lettres dont certaines figurent dans *La vie de Simone Weil* de Simone Pétrement. Simone Weil, nous apprend sa biographe, décide de séjourner en Allemagne pendant l'été 1932. Ses amis, inquiets de l'antisémitisme qui se développe dans le pays, essayent de la dissuader de faire ce voyage, et ses parents, soucieux pour elle sans vouloir le lui dire, partent de leur côté pour Hambourg, avant de la rejoindre à Berlin. Quand on compare la relative banalité des lettres qu'elle adresse à ses parents à la singularité de l'exposition qu'elle fait de la situation en Allemagne aux lecteurs de *L'École émancipée*, on saisit sur le vif l'élaboration de sa réflexion : son génie de l'attention consiste à reconstituer exactement le chemin qui rattache des événements ordinaires à la situation extraordinaire de l'Allemagne.

La société civile se désagrège sous l'effet de la crise, dont les fluctuations et les causes échappent aux individus. Les forces – ou le talent – des personnes réduites à elles seules sont devenus inopérants : « En Allemagne, aujourd'hui, presque personne, dans aucune profession, ne peut compter sur sa valeur professionnelle pour trouver ou garder une place<sup>58</sup>. » Dans les rues de Berlin, des vieux messieurs dignes deviennent chaisiers et des étudiants, vendeurs de cacahuètes ou de lacets. Les différences entre les classes s'effacent, et le désespoir, plus que la misère, brasse dans un même creuset des hommes de toute condition et de toute profession. Simone Weil en conclut : « La situation, en Allemagne, peut donc être dite révolutionnaire<sup>59</sup>. » Aucune autre issue n'apparaît qu'une transformation du régime social et politique. Ce mélange pourtant ne crée pas un corps social nouveau : « [...] Hitler est arrivé à réunir, dans son mouvement, toutes les classes; il n'est nullement arrivé à les fondre<sup>60</sup>. » Ni l'État légitime ni les

<sup>58</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 148 ; *Œ.C.*, II\*, p. 143.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 148 ; *Œ.C.*, II\*, p. 143.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *Œ.C.*, II\*, p. 150.

syndicats réformistes ni le parti communiste ne parviennent de leur côté à former un principe d'unité.

Cette dislocation de l'économie, et par là du tissu social et institutionnel, a pour première conséquence de rassembler en masses immenses et désorientées des êtres qui, antérieurement, appartenaient à des collectivités distinctes et établies. Cette apparition des masses constitue un phénomène universel, causé par le déracinement de millions d'hommes. « Toute crise grave soulève, dans toutes les couches d'une population, les plus hautes exceptées, des masses en révolte [...] » Ces rassemblements bouillonnants et amorphes restent hétérogènes dans leur composition : les individus s'y agrègent sans s'unir. Livrées à elles seules, de telles masses n'ont que l'apparence de la force. En revanche, en leur sein, « il se trouve des hommes qui sont capables d'être les artisans conscients et responsables d'un régime nouveau. Mais il y a, en plus grand nombre, des hommes inconscients et irresponsables, qui ne savent que désirer aveuglément la fin du régime qui les écrase <sup>61</sup>. » Simone Weil analyse avec autant de génie dramatique et plus de concision que Sartre le comportement des masses, l'apparition des groupes, et l'émergence des chefs. Surtout, elle met en évidence le lien entre le phénomène totalitaire et l'espérance socialiste déçue. La masse, en temps de crise, est devant une bifurcation : ou bien les individus les plus conscients et les plus responsables rallient derrière eux tous ceux qui, confusément, sentent que leur situation ne peut plus durer, qu'elle doit finir, et dans ce cas, les masses en révolte « constituent une force révolutionnaire » ; ou bien, « un homme arrive, comme c'est le cas pour Hitler, à en grouper la plus grande partie », et, alors, il puise dans ces masses désespérées de quoi former « des bandes armées pour la pire réaction, pour la dictature, pour les pogroms <sup>62</sup> ». Simone Weil décrit, dans sa physique sociale, un phénomène que Boussines, à la fin du siècle dernier, avait mis en évidence en mécanique : dans certaines situations, dites de bifurcation, il suffit d'une force additionnelle réduite pour changer du tout au tout l'évolution d'un système physique. Dans l'Allemagne de 1932, le sort du monde a hésité. Un événement de portée planétaire a été voulu et obtenu par une poignée d'hommes. Et la démission collective des syndicats et des partis social-démocrate et communiste a, elle aussi, dépendu de quelques hommes.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 152 ; *Œ.C.*, II\*, p. 147.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 152 ; *Œ.C.*, II\*, p. 147.

La tragédie de l'Allemagne et du monde, pense Simone Weil, dès 1932-1933, tient au fait que, malgré leur force supposée, ni l'État démocratique ni les syndicats réformistes ni le parti communiste n'ont su barrer la route à Hitler et à ses bandes. Pour expliquer ce drame, elle en passe en revue les acteurs.

Le mouvement ouvrier allemand, à la différence de son homologue français, est réformiste. Dès 1871, « [...] il a pris une forme prudente, méthodique, soigneusement organisée et presque toujours légale <sup>63</sup> ». Les syndicats règnent sur les entreprises : « Mais les organisations syndicales allemandes n'ont pas seulement dû s'adapter aux conditions créées par le régime ; par la force des choses, elles se sont liées au régime par des liens qu'elles ne peuvent briser <sup>64</sup> ». Du même coup, au moment où éclate la crise, « la bureaucratie réformiste » ne sait pas faire face à une situation révolutionnaire. « Que veut-elle ? Conserver ses bureaux. Conserver les organisations, sans se demander à quoi elles servent <sup>65</sup>. » Ses chefs, les « bonzes », comme les ouvriers les appellent, « êtres satisfaits, importants, frères de ceux que renferment les plus luxueux bureaux des ministères ou de l'industrie », sont « bien étrangers au prolétariat <sup>66</sup> ». Ils sont « aux mains de l'État allemand <sup>67</sup> », même s'ils contrôlent les entreprises. Aucun espoir, pense Simone Weil, ne peut venir d'eux.

Le parti communiste allemand compte parmi ses militants des hommes qui pourraient devenir des chefs révolutionnaires, conscients et responsables. Mais deux causes réduisent à néant cet espoir : le parti est manipulé de l'étranger et il n'a pas pris pied dans les entreprises. « Le parti communiste allemand, comme toutes les sections de l'Internationale, est organiquement subordonné à l'appareil d'État russe <sup>68</sup>. » Simone Weil, sur ce point, fait siennes les analyses de Trotski, qui caractérisait le régime stalinien comme « une dictature personnelle s'appuyant sur un appareil impersonnel, qui saisit à la gorge la classe dominante du pays <sup>69</sup>. » Impersonnel signifiant ici minéral et anonyme. Or cet État, à l'époque, ne souhaite pas une révolution socialiste en Allemagne : « [...] l'appareil d'État de la nation

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 158 ; *Œ.C.*, II\*, p. 153.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 159 ; *Œ.C.*, II\*, p. 154.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 166 ; *Œ.C.*, II\*, p. 161.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 164 ; *Œ.C.*, II\*, p. 159.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 167 ; *Œ.C.*, II\*, p. 162.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 189 ; *Œ.C.*, II\*, p. 185.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 120 ; *Œ.C.*, II\*, p. 111.

russe, bien qu'issu d'une révolution, a, en tant qu'appareil permanent, des intérêts distincts de ceux du prolétariat mondial ; distincts, c'est-à-dire en partie identiques, en partie opposés <sup>70</sup>. » À l'égard d'Hitler, l'État russe agit par calcul, en raison de ses fins, et dicte ses ordres en conséquence au parti communiste allemand : « Dans cette lutte, c'est aux côtés du parti hitlérien que s'est rangé le parti communiste allemand, et cela sur l'ordre formel du Komintern<sup>71</sup>. » Cette soumission imposée se double d'une faiblesse intrinsèque : « [...] le parti communiste n'était pas arrivé à s'implanter solidement dans les entreprises <sup>72</sup>. » Sa force, tout électorale, n'est de ce fait qu'illusoire, puisqu'il est « sans liens avec la production <sup>73</sup> », donc sans moyens d'action sur les leviers de l'économie.

Tout serait sauvé « si le parti communiste pouvait attirer la confiance des masses réformistes groupées dans les entreprises, il acquerrait de ce fait une force presque invincible <sup>74</sup> ». Le contraire se produira : au lieu de chercher un accord avec la social-démocratie, il concentrera sur elle ses attaques, laissant la voie libre à Hitler. Simone Weil voit dans cet aveuglement, dans cette trahison du mouvement ouvrier, l'une des causes majeures de l'avènement d'Hitler. « Ainsi la dictature bureaucratique qui pèse sur la classe ouvrière russe, conclut-elle, étouffe aussi la révolution allemande <sup>75</sup>. »

Dès lors, syndicats réformistes et parti communiste étant pour ainsi dire hors jeu, le mouvement hitlérien a les coudées franches. Simone Weil en analyse d'abord la naissance et la composition : « [...] il groupe ceux qui sentent le poids du régime sans pouvoir compter sur eux-mêmes pour le transformer [...] <sup>76</sup>. » Il rassemble des éléments hétéroclites sous une idéologie contradictoire : « Le caractère fondamental du mouvement national-socialiste, et qui le rend presque incompréhensible pour un Français, c'est son incohérence ; une incohérence inouïe, qui n'est qu'un reflet de l'incohérence essentielle au peuple allemand dans sa situation présente <sup>77</sup>. » Cette incohérence, au demeurant, ne constitue pas une gêne, mais un avantage : « Ce qui unit les membres du mouvement hitlérien, c'est tout d'abord l'avenir que

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 189 ; *Œ.C.*, II\*, p. 186.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 176 ; *Œ.C.*, II\*, p. 172.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 169 ; *Œ.C.*, II\*, p. 165.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 170 ; *Œ.C.*, II\*, p. 166.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 171 ; *Œ.C.*, II\*, p. 166.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 121 ; *Œ.C.*, II\*, p. 112.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 152 ; *Œ.C.*, II\*, p. 147.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 152 ; *Œ.C.*, II\*, p. 147.



celui-ci leur promet. Quel avenir ? Un avenir qui n'est pas décrit, ou l'est de plusieurs manières contradictoires, et peut être ainsi pour chacun de la couleur de ses rêves <sup>78</sup>. » Simone Weil s'est toujours montrée méfiante à l'égard de l'avenir, qui n'est qu'une catégorie vide, que les dictateurs utilisent pour faire rêver les hommes les yeux ouverts et exercer sur eux leur pouvoir. « La perspective d'un avenir indéterminé, le sentiment d'une force inconnue, en voilà plus qu'il ne faut pour conduire, en bandes disciplinées, ces désespérés, qui ont soif d'une transformation sociale, au massacre de tous ceux qui préparent cette transformation <sup>79</sup>. » La perversité ultime du mouvement hitlérien va consister à faire tuer par les bandes surgies des masses désespérées ceux-là mêmes qui auraient pu les délivrer de leurs chaînes, et à les transformer ainsi, sans aucun espoir de salut, d'abord en bourreaux puis en victimes.

Quel est le moteur de cette tragédie hantée ? Quelle puissance manipule ces hommes aveuglés ? Nous la connaissons bien, c'est la force. « Cette force éclate partout, dans les défilés en uniforme, dans les attentats, dans les avions employés pour la propagande ; tous ces faibles vont vers cette force comme des mouches vers la flamme <sup>80</sup>. » Cette même force, celle des États ou de ceux qui veulent s'emparer de l'appareil de l'État, ne prépare pas aux hommes un avenir de liberté. Ils sont trompés : « Ils ne savent pas que, si cette force apparaît comme si puissante, c'est qu'elle est la force, non de ceux qui préparent l'avenir, mais de ceux qui règnent sur le présent <sup>81</sup> ».

Ainsi, le héros de la tragédie humaine, comme le montrent ces articles sur l'Allemagne en 1932 ou l'étude sur *L'Iliade*, c'est la force, qui fait changer les hommes d'État, pétrifie les âmes vivantes, installe partout la terreur et la soumission. Cette peur, qui réduirait des hommes seuls au silence, les fait, une fois rassemblés, espérer et rêver. Égarés, ils s'illusionnent sur leurs pouvoirs, et ignorent en fait qu'ils courent à leur perte. Le séjour de Simone Weil en Allemagne a donc constitué pour elle une expérience majeure, une descente dans l'un de ces enfers organisés que les hommes du XX<sup>e</sup> siècle ont ourdis.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *Œ.C.*, II\*, p. 150.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *Œ.C.*, II\*, p. 151.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *Œ.C.*, II\*, p. 151.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *Œ.C.*, II\*, p. 151.

## 7. LE RÉGIME SOVIÉTIQUE

Pour porter une appréciation sur le régime soviétique, Simone Weil passe en revue ses caractères concrets, sur la base des informations, d'ailleurs nombreuses, dont on dispose en France à l'époque. En effet, malgré son souhait, elle ne se rendra pas en Russie. Son expérience, ici, est indirecte : elle ne l'effectue pas aux avant-postes.

Elle part des promesses faites par les chefs de la « révolution d'Octobre », conformément à l'idéal socialiste, auquel elle-même adhère : liberté de presse, libre jeu des partis, libre coopération et critique au sein d'un parti qui rassemble, démocratie ouvrière des conseils ou soviets, peuple formé en milices et non incorporé dans une armée permanente, fonctionnaires élus et responsables de leur gestion, séparation des fonctions et, par là, des pouvoirs.

À cet idéal élémentaire, qui répond point par point à des besoins de l'être humain, et qui, de ce fait, n'exprime nullement, comme on tentera de le faire croire, de simples « libertés formelles », elle oppose la réalité soviétique : « l'impossibilité d'exprimer un jugement libre sous forme de document imprimé », « un parti au pouvoir et tous les autres en prison » (selon l'expression de Tomski) ; le parti devenu « un instrument passif aux mains du secrétariat » ; des syndicats qui s'appellent toujours bien des « soviets », mais qui sont « réduits à de simples appareils administratifs » ; au lieu des citoyens groupés pour leur défense, « une armée permanente, une police non contrôlée et cent fois mieux armée que celle du tsar » ; enfin, « une bureaucratie permanente, irresponsable, recrutée par cooptation, et possédant... une puissance jusqu'ici inconnue dans l'histoire » ; la concentration entre ses mains de « tous les pouvoirs économiques et politiques <sup>82</sup> ». Ce texte, publié en 1933 dans la *Révolution prolétarienne*, ne traite pas les régimes politiques comme des réalités occultes. Simone Weil s'en tient à des faits simples, évidents, directement rattachés à la vie quotidienne, et elle les confronte aux besoins fondamentaux de l'être humain, pris comme mesure. Son mérite est à la fois intellectuel et éthique. Comme elle croit qu'il ne faut en aucun cas mentir, pas même au risque de « désespérer Billancourt », comme dira Sartre plus tard, se soustraire au devoir de lucidité serait à ses yeux un déshonneur.

Son exigence de vérité lui fait soulever des problèmes qui, pendant près de quarante ans, paraîtront sacrilèges à beaucoup

<sup>82</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, Gallimard, 1955, p. 14 ; *Œ.C.*, II\*, p. 263.

d'intellectuels. À la question de savoir si le stalinisme est une « déformation » ou une « maladie » du communisme, elle répond : « Mais la distinction entre le normal et le pathologique n'a pas de valeur théorique. Descartes disait qu'une horloge détraquée n'est pas une exception aux lois de l'horloge, mais un mécanisme différent obéissant à ses lois propres ; de même il faut considérer le régime stalinien, non comme un État ouvrier détraqué, mais comme un mécanisme social différent, défini par les rouages qui le composent et fonctionnant conformément à la nature de ces rouages <sup>83</sup>. »

Simone Weil fonde donc sa critique du régime soviétique sur des faits simples, liés à la vie quotidienne et aux aspirations élémentaires. D'où venaient donc ses informations ? Que savait-on en France, dans les années 1920 et au début des années 1930, sur le communisme russe ? Comment, s'il était possible de se documenter, l'occultation de la réalité soviétique s'est-elle produite ? Ces questions n'ont pas seulement un intérêt historique : elles ont fortement marqué la vie intellectuelle et politique française pendant près d'un demi-siècle.

Les informations sur la Russie ne manquent pas en France, au cours des quinze années qui suivent la révolution. Tout d'abord, *L'Humanité*, sous la plume de son correspondant Kritchevski, rend compte fidèlement du déroulement des événements d'Octobre, sous la rubrique *Lettres de Pétrograd*. La première relation, datée du 11 novembre, a pour titre : « Le coup d'État militaire des bolcheviks. » Ces derniers sont qualifiés de « prétoriens », et leur « coup de force » comparé au coup d'État du 2 décembre 1851. Kritchevski conclut sa description de la prise du palais d'Hiver par ces mots : « Mais passons, passons sur cette honte infligée à la Russie, à la révolution et au socialisme. » Ce récit paraît dans *L'Humanité* du 9 décembre 1917 <sup>84</sup>. Toutefois, à partir de ce moment, les dépêches de Kritchevski sont censurées : l'auteur les réunira en un livre *La Russie vers la catastrophe*, paru en 1919. De son côté, la Ligue des droits de l'homme, en 1918 et 1919, procède à une *Enquête sur la situation en Russie*. Un comité formé d'anciens députés socialistes à la Constituante, obligés d'émigrer, s'installe à Paris et publie *Les Prisons soviétiques*. D'autre part, dès 1925, paraît le *Bulletin communiste*, où les fondateurs du Parti communiste français, évincés par des hommes dévoués aux Soviétiques, analysent la situation en Russie. Monatte et Rosmer publient *La Révolution prolétarienne*, et, de 1931 à 1934, Souvarine fait

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 15 ; *Œ.C.*, II\*, p. 263-264.

<sup>84</sup> Boris Kritchevski, in *L'Humanité*, 9 décembre 1917.

paraître *La Critique sociale*. Ces revues d'extrême-gauche contiennent des témoignages et des analyses. En outre, la construction du socialisme en Russie attire militants et voyageurs. Certains sont aveuglés par leur enthousiasme, ou trompés par une propagande organisée ; d'autres, plus lucides ou vite dégrisés, rapportent de leurs équipées des témoignages précis, comme les articles d'Ida Mett sur *Le Paysan russe*<sup>85</sup> ou les témoignages de Robert Guihéneuf (Yvon), « un français devenu forestier sibérien » après avoir fait divers métiers et vécu onze ans d'expériences soviétiques ; à son retour en France, il publia, selon Souvarine<sup>86</sup>, deux excellents témoignages, dignes de foi : *Ce qu'est devenue la révolution russe*<sup>87</sup>, préfacé par Pierre Pascal, et *L'URSS telle qu'elle est*, préfacé par André Gide ». À ces récits, s'ajoutent ceux, célèbres, de Bertrand Russell, de Victor Serge, de Pierre Pascal, de Panaït Istrati, d'André Gide, et surtout de Souvarine. Bref, entre 1917 et 1935, où paraît le célèbre *Staline* de Souvarine, les informations sur la Russie ne manquèrent pas.

En même temps, comme l'établit Christian Jelen dans *L'Aveuglement*, la désinformation sur l'URSS commence dès 1917. Très vite, les visiteurs officiels sont soigneusement guidés, accompagnés et surveillés. Souvarine, l'un des fondateurs du Parti communiste français, aura maille à partir avec la police politique. En outre, si le régime change, le vocabulaire reste le même. À propos de la constitution de l'Union soviétique, Souvarine note : « Ce n'est pas le premier exemple historique d'une constitution non respectée de ceux qui ont charge de l'appliquer. Mais c'est certainement un cas unique de constitution n'ayant rien de commun avec le régime dont elle est censée définir les institutions <sup>88</sup>. » Le mensonge s'inscrit donc dans les bases mêmes du régime. En même temps, remarque Souvarine, à propos des informations dont on dispose en France : « Mon dossier [...] est essentiellement une collection de faits indiscutables puisés aux sources officielles, et qui compose un tableau des réalités soviétiques réfutant toutes les affirmations censées définir le régime instauré par Lénine, parachevé par Staline <sup>89</sup>. » En effet, souligne Souvarine, *Les Ivestia* le

<sup>85</sup> Ida Mett, *Le paysan russe dans la révolution et la post-révolution*, Paris, Spartacus, 1934.

<sup>86</sup> Boris Souvarine, *Souvenirs...*, Paris, Lebovici, 1985.

<sup>87</sup> Yvon (Robert Guihéneuf), *Ce qu'est devenue la révolution russe*, Paris, Révolution prolétarienne, mai 1936 et *L'URSS telle qu'elle est devenue*, Gallimard, 1938.

<sup>88</sup> Boris Souvarine, *À contre-courant*, Paris, Denoël, 1985, p. 146.

<sup>89</sup> Boris Souvarine, *Souvenirs*, 1942, *op. cit.*, p. 81.

confirment : « La dictature du prolétariat... est un pouvoir qui n'est lié par aucune loi. » Ce qui frappe, à travers analyses et témoignages, c'est la rapidité avec laquelle les traits du régime soviétique se fixent, et l'instantanéité avec laquelle ils sont méconnus. L'expérience russe déclenche à travers toute l'Europe une espérance aveugle aux faits. Un phénomène semblable se produira en France, cinquante ans plus tard, avec la révolution culturelle chinoise.

Les analyses de Simone Weil sur la Russie s'alimentent à toutes les sources disponibles : témoignages de voyageurs et d'exilés, récits de visiteurs et de témoins, livres et enquêtes qui, dans les années 1920, sont nombreux. À travers les événements et les destins individuels, elle tente de faire apparaître des mécanismes et des lois. Elle ne s'attache pas seulement aux processus matériels de la révolution, elle met en relief les espérances qu'elle soulève et déçoit. Elle discerne ce qu'a d'unique et de nouveau le système social en train de naître, qui promet la liberté et installe, grâce à une équivoque originaire, la dictature. L'une des premières, elle voit à découvert le vrai visage du totalitarisme.

## 8. LE TOTALITARISME

Simone Weil relie l'apparition du totalitarisme à l'émergence de nouvelles religions de la Terre. Dès que disparaît l'esprit de vérité, l'homme s'érige en mesure de toutes choses. Feuerbach, certes, tout en conférant à la matière bien des attributs de Dieu, interprète ainsi l'Incarnation : le Christ réalise la grandeur de l'homme ; sa divinité est l'accomplissement de son humanité, l'ascension de l'homme à l'absolu. Dans la société du XIX<sup>e</sup> siècle, cet idéal prend une forme dégradée : la bourgeoisie, écrit Simone Weil, « se fit un Dieu sublimé qui n'était plus qu'une Raison transcendante, devançant tous les événements et en déterminant l'orientation<sup>90</sup> ». L'élévation de l'homme à la place de Dieu s'appuie sur un triomphalisme scientifique, utilitaire et bourgeois. « Dans la philosophie de Hegel, Dieu, sous le nom d'«esprit du monde», apparaît encore comme moteur de l'histoire et législateur de la nature. Ce n'est qu'après avoir accompli sa révolution que la bourgeoisie reconnut en ce Dieu une création de l'homme lui-même, et que l'histoire est l'œuvre propre de l'homme<sup>91</sup>. » La raison humaine se substitue à la transcendance divine, et la révolution ou le profit au salut. La matière devient l'objet de l'espérance. Aux hommes de l'organiser, de l'humaniser, de l'utiliser : la science et la technique sont les instruments de sa métamorphose. Cette foi, commune à la bourgeoisie révolutionnaire ou libérale, imprègne la pensée de Marx.

Par là, pense Simone Weil, « [le] marxisme est la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise<sup>92</sup> ». Il figure au nombre des « formes inférieures de la vie religieuse », en ce « qu'il attribue à la matière la fabrication automatique du bien<sup>93</sup> ». La bourgeoisie a donc produit deux espèces dégradées de vie religieuse : le libéralisme et le marxisme, qui ont en commun de poser que le bien sort automatiquement de l'utile. « Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur du terme. Il a notamment en commun avec toutes les formes de vie religieuse le fait d'avoir été continuellement utilisé, selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple<sup>94</sup>. »

Les religions, en s'altérant, n'exigent pas seulement, comme la force nue, une soumission extérieure : elles entreprennent la conquête

<sup>90</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 175 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 121.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 175 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 121.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 174 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 120.

<sup>93</sup> *Oppression et liberté*, p. 229.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 229.

des âmes. Aussi les révolutionnaires professionnels ont-ils été fascinés par les ordres religieux. Bakounine, auteur d'un *Catéchisme révolutionnaire* et d'une adresse *Aux officiers russes*, prescrit aux membres du Parti « l'obéissance passive à toutes les dispositions d'un comité unique » et une « renonciation absolue », exactement « comme les jésuites, dans le but non de l'asservissement, mais de l'émancipation populaire. [...] Dans le comité, ajoute Bakounine, ce n'est pas l'individu qui pense, veut et agit, mais la collectivité<sup>95</sup>. » Des prescriptions analogues se retrouvent dans les institutions nationales-socialistes. Une religion séculière, ainsi entendue, réclame un engagement sans retour ; une « renonciation à sa vie, à sa propre pensée et à sa propre volonté », comme le dit Bakounine.

Telles sont les racines théologiques du totalitarisme : faire de la matière sociale, de l'homme issu de la Terre, tout à la fois une glaise à pétrir et une fin à réaliser. Dès lors, la politique est englobée dans une religion impériale et impure, qui exige la soumission totale des individus et aspire à dominer la Terre. On objectera que, si le marxisme est athée, le totalitarisme hitlérien, quoique païen, s'est accommodé du christianisme. En fait, comme le notent Boris Souvarine, Simone Weil ou, plus tard, Hannah Arendt dans *Le Système totalitaire*, la ruse habituelle de tels régimes consiste à conserver apparemment les institutions et le vocabulaire antérieurs, tout en subvertissant radicalement leur sens. Ainsi, remarque Simone Weil, les mots comme « soviets » ou les expressions comme « démocratie ouvrière », tout en ayant été maintenus, ont entièrement été vidés de leur sens original. Hannah Arendt, de son côté, analysant le régime hitlérien, observe qu'Hitler garde la plupart des lois de la République de Weimar, comme un paravent dissimulant les ressorts véritables du nouveau pouvoir.

Un tel coup de force n'est pas à la portée des barbares : il demande des peuples civilisés, et des États perfectionnés. « Seul un État extrêmement civilisé, mais bassement civilisé, comme fut Rome, peut amener chez ceux qu'il menace et chez ceux qu'il soumet cette décomposition morale qui non seulement brise d'avance tout espoir de résistance effective, mais rompt brutalement et définitivement la continuité dans la vie spirituelle<sup>96</sup>. » La barbarie envers les faibles est universelle et permanente ; elle ne suffit pas à créer les conditions du totalitarisme. Celui-ci ne s'établit que si un groupe ou une bande capture par la ruse ou la force un État civilisé. Une telle entreprise

<sup>95</sup> Boris Souvarine, *À contre-courant*, p. 292.

<sup>96</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II, p. 244.

suppose une manipulation réussie des institutions et des masses : « Il me paraît difficile de nier, écrit Simone Weil en 1943, 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. » Et elle ajoute : « Rien de moins primitif qu'Hitler, qui serait inconcevable sans la technique moderne et l'existence de millions d'hommes déracinés<sup>97</sup>. »

La technologie moderne, combinaison de la science et de la technique en vue de l'innovation industrielle, accroît la puissance militaire et économique des États. Elle constitue un instrument majeur de pouvoir. Simone Weil attribue à la recherche technique un rôle crucial : selon l'usage qui en est fait, elle peut améliorer la condition ouvrière ou renforcer l'impérialisme des États. Hitler, mieux que Staline, a su jouer sur ces deux registres : il a remis en marche l'industrie allemande et doté le Troisième Reich d'une puissance militaire considérable.

L'utilisation de la technique moderne ne fait pas à elle seule émerger un régime totalitaire ; il faut en outre une crise, livrant au pouvoir de quelques-uns d'immenses masses désorientées. D'où l'importance de la guerre, qui est l'une des causes de la prise de pouvoir des bolchéviks en Russie et d'Hitler en Allemagne. Dans les deux cas, il y a eu coup d'État. La prise du pouvoir par les bolchéviks se produit le 6 novembre 1917, la veille de la réunion plénière des onze cents représentants de toute la Russie convoqués par le gouvernement socialiste de Kerensky, si bien que *L'Humanité* écrit, sous la plume de son correspondant Kritchevski, à propos de l'ouverture du Congrès des soviets, dans la soirée du 7 novembre 1917 : « La première question de son ordre du jour portait sur le problème du pouvoir. Or le coup d'État avait déjà tranché le problème. Les délégués de la démocratie révolutionnaire et paysanne se trouvèrent devant un fait accompli <sup>98</sup>. » De la même manière, en Allemagne, le parti communiste le plus puissant d'Europe ne parvient pas à empêcher la prise de pouvoir d'Hitler. Comment, se demande Simone Weil, des groupes restreints peuvent-ils s'emparer ainsi de la machine de l'État et obtenir, au moins en un premier temps, un soutien populaire ?

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>98</sup> Christian Jelen, *L'Aveuglement*, Flammarion (?), 1984, p. 28.



Tout d'abord, observe-t-elle, un processus séculaire de renforcement de l'État, condition du totalitarisme, est en marche depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Les révolutions, tout en renversant les hommes, fortifient l'État : « [...] la prise de la Bastille, avec ce qui s'en est suivi, a consolidé l'Etat moderne. [...] Si la révolution d'Octobre, en Russie, semble avoir créé de toutes pièces du nouveau, ce n'est qu'apparence ; elle a seulement renforcé les pouvoirs qui étaient déjà les seuls réels dans le tsarisme, la bureaucratie, la police, l'armée <sup>99</sup>. » Or la machine de l'État n'est jamais entre les mains de la nation tout entière, elle est offerte aux individus ou aux groupes qui s'en emparent.

Une minorité voulant commander à tout un peuple, ou un État, aspirant comme Rome, l'Union soviétique ou le Troisième Reich à la domination universelle, ne parviennent à leurs fins qu'en suppléant à la force par le prestige : « Il est 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 <sup>100</sup>. » Le totalitarisme, à la différence du despotisme, est un régime populaire, une corruption de la démocratie, la confiscation, par conversion autant que par force, d'une espérance religieuse.

Simone Weil a saisi, avant que le stalinisme ou l'hitlérisme aient révélé entièrement leurs traits les plus funestes, l'essence du totalitarisme : elle l'a vu non comme un régime politique, mais comme la volonté de détruire l'ordre politique, qui repose nécessairement sur la diversité des peuples et des cultures. Pour cette raison, elle exècre Rome, qu'elle rapproche de l'Allemagne d'Hitler : « [...] les conquêtes romaines, avec leur manière atroce d'anéantir matériellement ou spirituellement des populations entières, ont été la grande catastrophe de l'histoire [...] <sup>101</sup>. »

La démesure, observe Hannah Arendt, est au cœur du phénomène totalitaire, « qui repose en dernière analyse sur la conviction que tout est possible ». Un tel « dédain pour les faits <sup>102</sup> » prend appui sur la technique. Non seulement la matière mais les hommes sont transformables : l'idée religieuse de conversion est remplacée par l'idée alchimique de transmutation. Alors que la conversion repose sur la liberté et la grâce, la transmutation s'opère par

<sup>99</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 184 ; *Œ.C.*, II\*\*, p. 148.

<sup>100</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, II, p. 239-240.

<sup>101</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 298 ; *Œ.C.*, II\*\*\*, p. 101.

<sup>102</sup> Hannah Arendt, "Le concept d'histoire" in *La crise de la culture*, p. 117.

le feu et la force. Dès lors, la guerre elle-même cesse d'être, comme le disait Clausewitz, « la continuation de la politique par d'autres moyens » ; elle devient à son tour totale. La violence apparaît aux faux prophètes d'un homme nouveau comme un instrument nécessaire. « La période des guerres limitées, note Simone Weil, est aujourd'hui au moins momentanément close <sup>103</sup>. » Du même coup, les objectifs de la guerre sont ensevelis sous la guerre : les peuples attaqués se battent pour leur existence, mais la guerre elle-même n'a plus d'objectifs précis. L'horreur se double de démesure.

Simone Weil embrasse comme un phénomène unique le développement de l'État moderne, le déracinement de peuples entiers, les effets de la science et de la technique sur la matière physique et sociale, la propagation des formes inférieures de la vie religieuse, le pouvoir des groupes sur les masses. Ces éléments qui, pris séparément, entraient dans la composition des régimes politiques classiques, subissent dans certains cas une métamorphose ou une corruption, d'où naissent les régimes totalitaires : une sorte de frénésie nihiliste, de mouvement irrépressible de domination et de conquête s'empare des chefs, et les pousse à outrepasser les limites de l'ordre politique. Tel paraît être à Simone Weil le visage caché du totalitarisme. Elle l'a dépeint alors qu'il qu'il faisait encore illusion et séduisait des millions d'hommes. Ses analyses n'en sont que plus impressionnantes : elles semblent indiquer que les régimes contiennent dès leurs débuts les propriétés que le temps ne fait apparaître que graduellement. D'où l'importance, dans la réflexion politique, de l'attention et de la méthode.

---

<sup>103</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 298 ; *Œ.C.*, II\*\*\*, p. 101.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **LA MÉTHODE**

## 9. LA MÉTHODE

La méthode consiste à appliquer au déchiffrement des situations concrètes une pensée éternelle. Là encore, elle prend son bien où elle le trouve, chez Platon et Marx. « Une spiritualité comme celle de Platon n'est séparée du matérialisme que par une nuance, un infiniment petit <sup>104</sup> ». Tous deux, en effet, s'attachent à penser la condition humaine selon la catégorie de la nécessité, et prennent la société pour objet principal de leur recherche, l'un dans la *République* et les *Lois*, l'autre dans *Le Capital* notamment, pour déterminer à quelles conditions l'existence humaine peut être rendue plus libre, plus solidaire, plus conforme à sa destination. Examinant deux erreurs, celle du matérialiste et celle de l'humaniste, Simone Weil remarque : « Des deux, le matérialiste a été le plus proche de l'état où l'âme peut recevoir la vérité. Mais il n'a pas su demeurer quelque temps sans espoir. » Elle ajoute : « Marx et Platon <sup>105</sup>. »

Penser la société en termes de nécessité et de force, quand on ressent le malheur des hommes, est une épreuve. Marx, et c'est sa grandeur, l'a tenté. Il « 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 <sup>106</sup>. »

Toutefois, n'apercevant pas, à la différence de Platon, cet « infiniment petit », par où l'homme, sans cesser d'être soumis à des forces, leur échappe, il a, par une avidité trop hâtive de justice, sauté dans l'espoir, avant d'avoir mis au jour les causes de la liberté. Il a péché par optimisme et par spiritualisme, en imaginant « un merveilleux petit mécanisme au moyen duquel la force, en entrant dans la sphère des relations humaines, devient productrice automatique de justice <sup>107</sup> ». Une rupture s'opère donc à l'intérieur de la pensée de Marx, qui la rend contradictoire : d'un côté un messianisme, inspiré à la fois du socialisme utopique et du scientisme ; de l'autre une méthode positive qui constitue, pour l'étude des sociétés, un instrument privilégié. « La grande idée de Marx, c'est que dans la société aussi bien que dans la nature rien ne s'effectue que par des transformations

<sup>104</sup> Simone Weil, "Y a-t-il une doctrine marxiste ?" (1943) in *Oppression et liberté*, p. 230.

<sup>105</sup> Simone Weil, "Fragments et notes" in *Écrits de Londres*, p. 169.

<sup>106</sup> Simone Weil, "Y a-t-il une doc..." in *Oppression et liberté*, p. 225-226.

<sup>107</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 304-305 ; *Q*, p. 1179.

matérielles <sup>108</sup>. » Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions qui déterminent nos possibilités d'action. Sur cette base, une science de la société pourrait être édifiée, mais elle ne l'a pas été.

En effet, le concept sous lequel s'unifient les actions de l'homme visant à transformer le monde est celui de travail. Or l'idée même de travail fait éclater l'absurdité de réduire entièrement l'activité humaine à l'ordre des forces. « Une philosophie du travail n'est pas matérialiste. Elle dispose tous les problèmes relatifs à l'homme autour d'un acte qui, constituant une prise directe et réelle sur la matière, enferme la relation de l'homme avec le terme antagoniste. Le terme antagoniste est la matière. L'homme n'y est pas ramené, il y est opposé <sup>109</sup>. » Penser la société selon la catégorie du travail exclut l'absolue soumission de l'homme à la force. Ces observations prennent un relief supplémentaire aujourd'hui, dans nos sociétés remaniées en permanence par les inventions scientifiques et les innovations technologiques. Les idées y agissent comme des puissances, et les actions fondées sur des idées obsolètes y sont ruineuses. En outre, pour Simone Weil, le travail crée un espace, où la liberté peut se déployer et le surnaturel devenir effectif.

Pour changer le monde, c'est-à-dire les assises matérielles et les institutions d'une société, il faut, en bonne logique, appliquer des forces, et non espérer des miracles. La première de ces forces, c'est la vérité elle-même qui reconnaît la réalité de la matière et de la force. Tel est le mérite de Marx : poser ces évidences « avant d'oser penser aux destinées du genre humain <sup>110</sup>. » Si notre situation, malgré l'apparence, n'est pas sans issue, c'est que l'action peut infuser aux forces une orientation qui les rende moins étrangères à la destination et aux besoins de l'homme. La technique est donc capitale : elle modèle les forces productives et contribue à rendre les fins des hommes réelles. La technologie, génie des sociétés modernes, démiurge qui concourt à tous les projets, arme de libération ou d'oppression, est au cœur de la politique. Sa destination n'est pas entièrement déterminée : pour le meilleur ou pour le pire, elle amplifie l'action des hommes.

Bien avant Sartre dans *Critique de la raison dialectique*, Simone Weil élabore une théorie du groupe qui intègre une réflexion sur la « révolution d'Octobre », sur la prise du pouvoir par Hitler, sur la Commune et sur la Révolution française. Dans tous ces cas, elle note une constante : le pouvoir, même quand ceux qui l'exercent persuadent

<sup>108</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 67 ; II\*\*, p. 36.

<sup>109</sup> « Y a-t-il une doc... », in *Oppression et liberté*, p. 223.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 236.

les masses qu'elles en disposent, est toujours détenu par des minorités actives, ou groupes. Les masses servent pour la manœuvre <sup>111</sup>. Ces mécanismes, ajoute-t-elle, sont parfaitement connus. Si le pouvoir échoit fatalement, par la nature même de la force, à des groupes, comment éviter que les aspirations populaires ne soient confisquées ?

Si, par « révolution », on entend un processus qui, soudain, ferait des faibles les puissants et transférerait la force des groupes à la masse et au peuple, alors c'est une illusion. En particulier, ni la Révolution française ni la révolution russe n'ont freiné le renforcement de l'État moderne, qui est contraire à l'idéal socialiste d'une démocratie ouvrière.

« La méthode matérialiste, note Simone Weil, consiste avant tout à examiner n'importe quel fait humain en tenant compte bien moins des fins poursuivies que des conséquences nécessairement impliquées par le jeu même des moyens mis en usage <sup>112</sup>. » Elle donne le pas à la cause efficiente sur la cause finale, à la puissance disponible sur les fins affichées, à la force sur l'intention. Pour ne pas conduire à une vision désespérée ou, par réaction, miraculeuse du jeu des forces sociales, elle doit être pratiquée sans défaillance et jusqu'à son terme, pour qu'apparaisse, au milieu de la force, ce qui lui est irréductible, et dont le travail fournit un premier indice. « Il est facile de définir la place que doit occuper le travail physique dans une vie sociale bien ordonnée. Il doit en être le centre spirituel <sup>113</sup>. » Tels sont les derniers mots de *L'enracinement*.

La méthode, en tant qu'elle éclaire l'action, a pour fin de rendre leur voix à la vérité et à la justice qui, dans le cours ordinaire des choses « sont sans voix ». La beauté nous signale la présence, où qu'ils soient, de fragments de vérité. Elle attire notre attention sur des faits ou des êtres que, sans elle, nous ne verrions pas. Dans un monde livré à la nécessité et à la force, elle constitue l'indice que tout, ici-bas, ne se réduit pas à la matière. De ce fait, le beau entre dans la recherche du vrai.

Si la refonte totale de la société est impraticable, à la réalisation mythique d'une révolution doit être préférée la réduction graduelle et ponctuelle, quoique ordonnée, du mal et du malheur inhérents aux sociétés humaines. Il est trompeur de conférer aux journées révolutionnaires un rôle fondateur. « Les luttes violentes, quand elles

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>112</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 233 ; II\*, p. 292.

<sup>113</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 380.

se produisent [...] ne jouent que le rôle de balance ; elles donnent le pouvoir à ceux qui l'ont déjà <sup>114</sup>. » Seule l'action durable, répétée, convergente transforme en profondeur la vie d'une société. « C'est sous un régime en apparence stable que s'opèrent lentement les transformations dans la structure des rapports sociaux, des changements dans les attributions des diverses catégories sociales <sup>115</sup>. » En d'autres termes, il est contradictoire d'appuyer l'idée de révolution sur le matérialisme ; c'est confondre des « prophéties religieuses » avec le « cours normal de l'histoire <sup>116</sup>. » La « critique sociale », qui élève à l'unité doctrine, méthode et expérience, a pour tâche d'aider les hommes à mieux comprendre « les causes de la liberté et de l'oppression ».

La méthode implique l'utilisation conjointe de l'observation et de l'histoire. La première, pourvu qu'elle soit faite aux avant-postes, fournit l'approche directe du réel à ceux qui ont le don de l'attention. La seconde, quoique composée par les vainqueurs et par là incertaine, garde des pépites à peine reconnaissables du trésor de l'expérience.

L'art éclaire ces deux voies d'accès au cœur humain : ses fictions, dramatiques, romanesques ou poétiques, n'ont pas un objet irréel. Nourri d'expérience et d'histoire, il propose la représentation complète de situations ou d'êtres que la vie nous livre sous forme fragmentaire ; l'imagination, puissance cosmique, coud ensemble indices et informations. Et, bizarrement, le mot « pièce » désigne à la fois un lieu, un morceau et une œuvre, comme si le génie dramatique consistait à faire paraître la vérité sans une accumulation de détails. De ce fait, l'art contribue à l'approche de la réalité : il fait partie de la méthode.

---

<sup>114</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 184 ; II\*\*, p. 148.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 184 ; II\*\*, p. 148.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 182 ; II\*\*, p. 146.

## 10. L'OBSERVATION

Quand Raymond Aron écrit *La tragédie algérienne*, il n'éprouve pas le besoin d'aller enquêter sur place. Comme on lui en fait la remarque, il rétorque, dans *Le spectateur engagé* : « Je ne suis pas un reporter... Mon propos était d'analyser un problème politique pour démontrer qu'une certaine solution était la moins mauvaise<sup>117</sup>. » De fait, Aron n'ira ni en Algérie ni dans les pays de l'Est, mis à part quelques jours à Moscou. Son charisme, il le dit avec une modestie pleine de grandeur, est autre : il a besoin, pour voir, d'une distance utile à la formation des idées et des perspectives. L'information nécessaire à l'analyste politique est dissociée du contact. Aron s'appuie sur des témoins, qui lui paraissent aussi fiables que ses propres yeux. « Et puis j'avais des relations avec un grand nombre de Français qui vivaient en Algérie, en particulier avec les soldats du contingent, les officiers, etc, Alors, aller en Algérie, c'était trouver quoi ? <sup>118</sup> »

Tout autre est la conception de Simone Weil. Écrivant à Georges Bernanos, après avoir lu *Les Grands Cimetières sous la lune*, elle lui confie : « [...] j'ai eu une expérience qui répond à la vôtre, quoique bien plus brève, moins profonde, située ailleurs et éprouvée, en apparence – en apparence seulement –, dans un tout autre esprit <sup>119</sup>. » L'expérience appelle le risque. Elle ne satisfait pas une curiosité, n'alimente pas en informations un observateur, mais traduit une participation inéluctable, une obligation. Elle n'est pas l'occasion d'une effusion ou d'une confession : elle constitue une initiation à des événements universels. Si l'information par ouï-dire ou les documents permettent de se former des idées, l'expérience a un tout autre effet : « J'ai reconnu, écrit-elle à Bernanos, cette odeur de guerre civile, de sang et de terreur que dégage votre livre ; je l'ai respirée <sup>120</sup>. » Sans ce contact direct avec les horreurs de la guerre, on en réduirait la réalité à l'idée d'une cause, qu'on pourrait trouver juste ou injuste. L'expérience fait éclater la distance infinie qui sépare l'action et la réalité de l'idée et de la représentation. Or l'essentiel est d'accéder à la réalité dans son âme et dans son corps.

<sup>117</sup> Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p. 194-195.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>119</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 220 ; *Q*, p. 405.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 221 ; *Q*, p. 406.



En janvier 1933, elle écrit à un correspondant inconnu, à propos de ce qui se passe en Allemagne, qu'elle ne peut s'empêcher d'avoir le sentiment qu'elle déserte en restant en France. Elle ajoute, lucide : « Sentiment d'autant moins raisonnable que je n'ai guère d'illusion sur l'issue probable, et que d'autre part j'ai intensément conscience qu'on se bat tous (quand on se bat) en aveugles <sup>121</sup>. » L'engagement, quoique nécessaire à la manifestation du vrai, peut constituer une entrave, car celui qui expose sa vie a besoin de croire à une cause ; il risque donc de ne pas situer le centre de son être dans la partie impersonnelle de l'âme, où seul réside le vrai : « [...] le plus grand danger n'est pas la tendance du collectif à comprimer la personne, mais la tendance de la personne à se précipiter, à se noyer dans le collectif <sup>122</sup>. » Il est évident que les guerres et les révolutions, dans lesquelles les âmes les mieux trempées s'engagent résolument, rendent difficile la mise en suspens de la partie de l'âme qui dit « je ». « Mais la partie de l'âme qui dit "nous" est encore infiniment plus dangereuse <sup>123</sup>. » L'épreuve décisive, pour l'esprit de vérité, est de conjoindre expérience et impersonnalité. « La perfection est impersonnelle. La personne en nous, c'est la part en nous de l'erreur et du péché. Tout l'effort des mystiques a toujours visé à obtenir qu'il n'y ait plus dans leur âme aucune partie qui dise "je" <sup>124</sup>. » Ce qui est vrai de l'intellection l'est encore plus de l'action. Cette conception de la compréhension en acte ressemble à ce que Spinoza appelle la vision en Dieu, c'est-à-dire l'aperception qu'un homme acquiert de ses pensées et de ses actions, lorsqu'il cesse de dire « je », de se les attribuer comme des qualités ou des initiatives personnelles. Quand un tel changement d'état se réalise, pensée et action, quoique continuant en apparence à sourdre d'un sujet qui porte un nom et tient un rôle déterminé, viennent d'un au-delà de la personne, et s'ajustent aux situations singulières. L'expérience, en exigeant l'engagement de l'être entier, constitue la condition nécessaire, mais non suffisante, d'une semblable conversion.

Toutefois, aller sur le terrain n'est pas en tous les cas indispensable pour se tenir exactement informé. Souvent, les témoignages existent. À propos de la prise de pouvoir d'Hitler, Simone Weil écrit, le 7 mai 1933 : « Il est inutile et déshonorant de fermer les

<sup>121</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 307.

<sup>122</sup> Simone Weil, "La personne et le sacré" in *Écrits de Londres*, p. 20.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 17.

yeux. Pour la deuxième fois en moins de vingt ans, le prolétariat le mieux organisé, le plus puissant, le plus avancé du monde, celui d'Allemagne, a capitulé sans résistance[...]. La portée de cet effondrement dépasse de beaucoup la limite des frontières allemandes<sup>125</sup>. » Elle aperçoit sur-le-champ ce qui sera l'arme favorite des chefs totalitaires, et fera du stalinisme et de l'hitlérisme des régimes en appelant aux masses : « Quant à Hitler, il continue, observe-t-elle, à faire le nécessaire pour canaliser à son profit les aspirations socialistes de la masse<sup>126</sup>. » Cette jeune fille de vingt-trois ans discerne à chaud une réalité qui n'apparaîtra à tous que plus tard : « Le drame qui s'est joué en Allemagne était un drame d'une portée mondiale. Et le coup subi par le mouvement ouvrier en mars 1933 est plus grave peut-être que celui qui avait été subi le 4 août 1914<sup>127</sup>. » On ne saurait dire plus en moins de mots, et ces jugements, publiés dans *L'École émancipée*, dépassent en clarté analytique et en portée prophétique ce qu'on a écrit à l'époque. Elle fait allusion ici à l'attitude des communistes allemands qui, trop absorbés par leur lutte contre la social-démocratie pour se mobiliser entièrement contre Hitler, l'ont laissé prendre le pouvoir. Elle confie à ses amis Thévenon : « J'ai perdu en Allemagne tout le respect que j'éprouvais encore malgré moi pour le Parti. Le contraste entre ses phrases révolutionnaires et sa passivité totale est trop scandaleux<sup>128</sup>. »

Comme en science, l'expérience en politique ne devient intelligible que si l'on dispose d'une méthode pour l'organiser et d'une doctrine pour l'éclairer. On n'obtient de réponse que si l'on pose des questions. Ainsi, se demande Simone Weil en 1933, à propos de la Russie : « Jamais il n'a été plus urgent pour nous de savoir clairement si cet État ouvrier est une réalité ou une illusion. Dans le premier cas, nous devons tout subordonner à sa défense [...]. Si au contraire, aucun État au monde ne peut en ce moment se dire le représentant historique du prolétariat mondial, nous ne devons compter que sur nous-mêmes, si faibles que nous soyons [...] <sup>129</sup>. » Pour résoudre cette alternative, elle analyse simplement, avec bon sens, les informations dont on dispose sur le régime soviétique et conclut : « L'URSS n'est plus "la patrie internationale des travailleurs", mais, comme le dit *Die Tat*, "une

<sup>125</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 201-202 ; II\*, p. 212.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 201 ; II\*, p. 211.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 202 ; II\*\*, p. 212.

<sup>128</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 289.

<sup>129</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 203 ; ; II\*\*, p. 253.

puissance parmi les puissances”. Les prolétaires opprimés se tournent encore vers elle, mais c’est en vain <sup>130</sup>. » La netteté et la simplicité des critères de jugement qu’elle utilise frappent : existence ou non de conseils ouvriers, liberté ou contrôle de la presse, diversité des partis ou parti unique, etc..

C’est sur la nature de l’oppression sociale que Simone Weil s’est le plus interrogée, c’est dans ce domaine qu’elle a vécu ses expériences les plus intenses. En effet, si les opprimés n’ont pas à attendre de miracle et ne doivent compter que sur eux-mêmes pour atteindre à plus de liberté, le problème politique fondamental consiste à découvrir les causes de l’oppression sociale. « Nous n’aurons une méthode pour secouer l’oppression que le jour où nous aurons compris les causes de l’oppression aussi clairement que nous concevons les conditions d’équilibre d’une pierre <sup>131</sup>. » L’observation est indispensable pour acquérir une telle compréhension. Elle ne porte pas sur l’événement anecdotique, tel que les médias, aujourd’hui, le popularisent ; elle tend, à travers des faits ordinaires, parfois même d’infimes détails, à déterminer le sens global, la structure et la portée universelle d’une situation singulière. L’information joue ici deux rôles : elle aide à la formulation précise des questions cruciales ; elle sert, comme les signes cliniques en médecine, à choisir entre plusieurs diagnostics. Dans le premier cas, l’information contribue à façonner les hypothèses ; dans le second, à les tester.

Expérience et doctrine sont donc liées, le difficile étant de « voir la réalité », de ne plus être comme les prisonniers dans la caverne. Or nous vivons sans la voir « cette période si neuve où nous sommes, période qu’aucune des analyses précédemment faites ne permet de définir, et où il semble que les corps soient seuls à vivre, alors que les esprits se meuvent encore dans le monde disparu de l’avant-guerre <sup>132</sup> ». L’expérience ne recèle pas en elle-même ses clefs et sa vérité : il faut une méthode pour la décrypter et une doctrine pour la pondérer.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 207 ; II\*\*, p. 258.

<sup>131</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 388.

<sup>132</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 167 ; II\*\*, p. 118-119.

## 11. L'HISTOIRE

Souvent, les grandes âmes séjournent ici-bas dans la discrétion. Leur grandeur, naturelle et non d'établissement, s'exprime en actions et en pensées que l'histoire, clinquante ou brouillonne, n'enregistre pas. Et pourtant les cités reposent, autant que sur leurs chefs, sur ces colonnes invisibles. Dans les guerres, dans la paix, les événements planétaires n'atteignent les individus qu'au sein des communautés restreintes auxquelles ils appartiennent : et là, à leur poste, ces grands que ne désigne aucun apparât, exercent, à l'instant crucial, leur autorité invisible. Un sourire, une parole, un ordre donnent soudain aux âmes fluctuantes du courage et de la force. Actions sur lesquelles ces justes du silence n'apposent pas de signature, sentiments contagieux dont ils ne se savent pas la source. Une histoire vraie, inconnue des historiens, s'écrit sous nos yeux aveugles. Elle nous rapporte, avec parcimonie, l'écho de ce qui fonde ou défait, de ce qui apaise ou terrasse, de ce qui se tient à la jointure des mondes.

Simone Weil a eu la perception aiguë et tragique de l'imperfection radicale de ce que nous appelons « histoire ». À la fois, l'histoire est indispensable, car elle assure la transmission, de génération en génération, des trésors spirituels qui forment la nourriture des collectivités humaines, en définissent l'identité et en dessinent la vocation ; mais elle est suspecte, car elle charrie indifféremment le meilleur et le pire. Les victimes n'ont pas accès à l'histoire, et nous ne savons de bien des peuples disparus que ce que leurs meurtriers en ont dit.

« La perte du passé, collective ou individuelle, est la grande tragédie humaine, et nous avons jeté le nôtre comme un enfant déchire une rose <sup>133</sup>. » Non qu'une personne ou une communauté se définissent par la somme de leurs faits et gestes : Simone Weil insiste au contraire sur la nécessité, pour accéder au réel, de cesser de dire « je » ou « nous ». Mais celui qui perd son passé, soit qu'il l'oublie soit qu'on le lui retire, se trouve dépossédé des signes sensibles et imparfaits à travers lesquels il discernait les traits de sa vocation et de son être. « C'est avant tout pour éviter cette perte que les peuples résistent désespérément à la conquête<sup>134</sup>. »

<sup>133</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 154 ; *Q*, p. 1101.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 154 ; *Q*, p. 1101.

En même temps, l'objet de l'histoire n'est pas la chronique des destins et des âmes. Évoquant Richelieu, Simone Weil remarque : « Il a dit à peu près : On doit se garder d'appliquer les mêmes règles au salut de l'État qu'à celui de l'âme; car le salut des âmes s'opère dans l'autre monde, au lieu que celui des États ne s'opère que dans celui-ci <sup>135</sup>. » L'histoire trie donc, dans la masse des événements et des faits, ce qui a trait au sort des États ou des peuples. Elle ne retient que le nom des individus qui ont eu part à la vie collective.

L'histoire est complexe, car elle restitue le cours de la politique, qui « est un art gouverné par la composition sur plans multiples <sup>136</sup>. » Rien, en politique et par là en histoire, n'est unidimensionnel. De ce fait, l'action y « dépasse les possibilités de l'intelligence humaine [...] <sup>137</sup>. » Une science et même une philosophie de l'histoire sont hors de notre portée : la politique demande autant d'invention que l'art et la science <sup>138</sup>. Elle ne se réduit pas à « la technique de l'acquisition et de la conservation du pouvoir <sup>139</sup> ». Ce n'est là pour elle qu'un moyen, non une fin : « [...] la politique, qui décide du destin des peuples [...] a pour objet la justice [...] <sup>140</sup>. » Ce terme ne signifiant pas ici une équité abstraite, mais une inspiration ou une force assurant l'équilibre de la cité, et rendant les institutions d'un peuple compatibles avec son génie. Écrivant de Londres en pleine guerre, Simone Weil note : « L'unique source de salut et de grandeur pour la France, c'est de reprendre contact avec son génie au fond de son malheur <sup>141</sup>. »

L'histoire a pour mission, intellectuelle et spirituelle à la fois, de nous faire accéder au destin terrestre des communautés humaines. Or le maniement du passé est un instrument de pouvoir : le vainqueur pour légitimer ses conquêtes, l'opresseur pour justifier sa violence altèrent et maquillent le passé de leurs victimes. Dans l'histoire écrite par les hommes, il n'y a pas de jugement dernier ; à la fin de l'aventure, personne ne se lève pour rétablir les faits, pour rendre justice aux vaincus, aux victimes. « Il est absolument faux qu'un mécanisme providentiel transmette à la mémoire de la postérité ce qu'une époque possède de meilleur. Par la nature des choses, c'est la fausse grandeur

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 149 ; *Q*, p. 1098.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 274 ; *Q*, p. 1162.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 274 ; *Q*, p. 1162.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 275 ; *Q*, p. 1163.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 276 ; *Q*, p. 1163.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 273 ; *Q*, p. 1162.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 271 ; *Q*, p. 1161.

qui est transmise <sup>142</sup>. » Cet état de choses, que nous taisons parce qu'il est insupportable, découle naturellement de la vie sociale : regarder la réalité en face, surtout quand les circonstances sont difficiles, exige un courage et une attention peu communs. Du même coup, sous l'effet de la peur, « nos yeux sont comme retournés <sup>143</sup> » : ils ne voient plus que la matière et la force. L'engluement des hommes dans la « matière sociale » imprègne l'histoire et la falsifie. Ces ténèbres, cependant, ne sont pas totales : « Il y a bien un mécanisme providentiel, mais il opère seulement de manière à mêler un peu de grandeur authentique à beaucoup de fausse grandeur ; à nous de les discerner. Sans lui nous serions perdus <sup>144</sup>. »

Ainsi, l'histoire a bien un point d'appui, mais c'est un infiniment petit, qui n'appartient pas à l'ordre des grandeurs d'établissement et des forces : elle ne vaut que si elle recèle de la vérité. Or l'esprit de vérité ne l'anime que fugitivement. « L'histoire est un tissu de bassesses et de cruautés où quelques gouttes de pureté brillent de loin en loin <sup>145</sup>. » Deux raisons à cet état de choses : rareté de ce qui est pur ; discrétion des grandes âmes. « Il faut en chercher si l'on peut des témoignages indirects <sup>146</sup>. » On le voit dans l'épreuve, qu'elle soit individuelle, comme la maladie, ou collective, comme les guerres : les héros tranquilles, sans se plaindre, reconnaissent leur destin ; ils combattent sans révolte, ils regardent sans panique, ils jugent sans s'illusionner ; ils accueillent, si elle leur est donnée, une assistance, mais en aucun cas ils ne se dérobent. Leur grandeur, sans cymbales ni ostentation, se déploie hors de tout témoin. Ils sont le sel d'une terre qui ne connaît pas leur nom.

Si l'histoire des hommes est aussi injuste qu'ils le sont eux-mêmes, pourquoi l'écrire et l'enseigner ? « Il n'y a pas d'autre procédé pour la connaissance du cœur humain, répond Simone Weil, que l'étude de l'histoire jointe à l'expérience de la vie, de telle manière qu'elles s'éclairent mutuellement <sup>147</sup>. » Aussi l'histoire, comme récit des faits réels, n'a pas à être séparée de l'épopée ou de la tragédie, qui, à partir de conventions différentes, porte aussi sur la réalité.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 293 ; *Q*, p. 1172.

<sup>143</sup> Rainer Maria Rilke, huitième des *Élégies de Duino* : « Nur unsre Augen sind wie umgekehrt ».

<sup>144</sup> *L'enracinement*, p. 293 ; *Q*, p. 1172.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 293 ; *Q*, p. 1172.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 293 ; *Q*, p. 1172.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 292 ; *Q*, p. 1172.

« Il y a un point de grandeur où le génie créateur de beauté, le génie révélateur de vérité, l'héroïsme et la sainteté sont indiscernables <sup>148</sup>. » Dans *La source grecque* <sup>149</sup>, Simone Weil traite de la guerre à travers *L'Iliade*, et des rapports entre la morale sociale et la piété à travers *l'Antigone* de Sophocle. Elle ne dissocie pas réalité et fiction : elle insiste au contraire sur leur convergence. Le grand historien est un « révélateur de vérité » comme le grand poète épique ou tragique un « révélateur de beauté » : mais tous deux visent, par des voies distinctes, une même humanité, à la présence de laquelle leur génie nous rend attentifs. Ils nous éveillent à la justice et au vrai, ils rétablissent en nous la mesure oubliée de l'homme, le souvenir de « son nom divin », comme l'appelait Hölderlin.

Cette proximité de l'histoire et de la fiction nous console ; elle nous aide à oublier un instant, quand nous évoquons le passé, que l'objet du récit n'a lieu nulle part, qu'il est pour toujours soustrait à la vue, au toucher, à la parole. Les hommes, qui sortent du ventre d'une femme, comme les sources de la montagne, auraient du mal à vivre s'ils ne s'imaginaient pas, de temps à autre, que l'origine d'où ils viennent est encore là, à portée de leurs désirs ou de leurs plaintes. Si l'histoire est l'objet de telles passions, de telles controverses, c'est qu'elle nous aide à asseoir notre identité, même si elle y incorpore de l'imaginaire et de la légende. À celui qui se laisse prendre par l'histoire, il faut en fin de compte qu'une voix dise : « Lève-toi et marche ! »

Telle fut la conception de Simone Weil, qui ne séparait pas la méditation sur l'histoire et la construction des cités. Elle déchiffrait ses dures leçons, son injustice intrinsèque, ses choix injustifiables, ses grandeurs frelatées, mais aussi les pépites à peine reconnaissables qu'elle dépose, de temps en temps, entre nos mains.

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 295 ; *Q*, p. 1174.

<sup>149</sup> Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, 1953.

## 12. LA FICTION

« Il n’y a pas d’autre procédé pour la connaissance du cœur humain que l’étude de l’histoire jointe à l’expérience de la vie, de telle manière qu’elles s’éclairent mutuellement <sup>150</sup> », observe, nous l’avons vu, Simone Weil. Elle se réfère souvent à l’art comme à une troisième source de savoir. Elle évoque *L’Iliade*, les tragédies de Sophocle, Villon, Cervantès, Shakespeare, Molière, Racine, par endroits Montesquieu et Rousseau. Aux drames ou aux actions des poètes s’ajoutent les récits de Platon : l’art, par des voies qui lui sont propres, met l’âme en contact avec la vérité et la justice. Il ne s’oppose ni à l’observation ni à l’histoire ; les fictions qu’il propose, loin de constituer des inventions arbitraires, énoncent, dans une langue directement saisissable par le cœur, des situations ordinaires, des énigmes communes. L’imagination de l’artiste n’a pas pour fonction de multiplier les péripéties, elle chemine dans la nudité vers l’essentiel. Talent et génie n’appartiennent pas au même ordre : pour « trouver les mots qui expriment la vérité de leur malheur <sup>151</sup> », les individus « ne doivent pas compter [...] sur les hommes de talent... Ils ne peuvent compter que sur les génies de tout premier ordre <sup>152</sup> ». Simone Weil ajoute : « Le génie réel n’est pas autre chose que la vertu surnaturelle d’humilité dans le domaine de la pensée <sup>153</sup> . » Le génie du dramaturge ne réside pas en un don d’invention, mais dans une attention dépouillée. Les héros d’un drame, d’un mythe ou d’un roman, quoique imaginaires, ne sont pas irréels : les situations qu’ils affrontent, les ressorts qui les font agir, leur angoisse ou leurs épreuves éveillent dans le spectateur son humanité endormie. Ce que nous vivons habituellement dans les ténèbres, l’art nous le restitue dans sa lumière ; quand la souffrance muette nous étreint, il lui donne son expression ; quand notre courage défaille, il rend sa voix à la justice.

Dans l’épopée et la tragédie, l’âme est livrée à la force et au malheur. La guerre, la politique, la destruction des hommes et de leurs cités forment le sujet de cet art majeur. L’équité, que Thucydide assignera comme premier devoir à l’historien, est au cœur de *L’Iliade*. Par là, l’épopée et la tragédie posent les bases d’une connaissance vraie

<sup>150</sup> Simone Weil, *L’enracinement*, p. 292 ; *Q*, p. 1172.

<sup>151</sup> Simone Weil, “La personne et le sacré” in *Écrits de Londres*, p. 30.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 31.



du cœur et de la condition de l'homme. La vérité comporte en effet deux faces : « Il faut non seulement que les faits soient exacts autant qu'on peut les contrôler, mais qu'ils soient montrés dans leur perspective vraie relativement au bien et au mal <sup>154</sup>. » Non que poète ou historien doivent œuvrer en hagiographes : tout au contraire, l'esprit de vérité leur enjoint de ne rien farder ; mais ils ne peuvent contempler la misère humaine que s'ils trouvent la force de ne céder ni aux consolations ni aux illusions. Simone Weil le montre dans *L'Iliade ou le poème de la force*<sup>155</sup> : la guerre est si dure à regarder en face que nous la traitons d'abord comme un spectacle, en feignant de croire qu'elle oppose des simulacres ou des marionnettes, non des hommes vivants et guettés par la mort. Homère refuse cette mascarade. Même quand les conflits mettent aux prises des armées innombrables, les malheurs collectifs n'atteignent les individus qu'au sein de groupes restreints. L'art conserve donc le droit de présenter des individus aux prises avec des situations singulières et de ne mettre en scène que des personnages peu nombreux.

Si l'épopée et la tragédie ont pour vocation de peindre l'homme livré à la force ou lui résistant, la poésie suggère en outre les changements d'état que l'âme est susceptible de connaître. À plusieurs reprises, dans *L'enracinement*, Simone Weil parle de « science de l'âme ». Elle note : « À vrai dire, depuis une antiquité indéterminée, bien antérieure au christianisme, jusqu'à la deuxième moitié de la Renaissance, il a toujours été universellement reconnu qu'il y a une méthode dans les choses spirituelles et dans tout ce qui a rapport au bien de l'âme <sup>156</sup>. » Les opérations de Dieu dans notre être échappent à l'entendement, même si elles ont une « précision scientifique » ; la peinture qu'en ont faite des mystiques comme saint Jean de la Croix constitue donc un témoignage précieux. En effet, à mesure que leur prise sur le monde matériel augmente, les hommes croient, « par contraste, que les choses de l'âme sont ou bien arbitraires, ou bien livrées à une magie, à l'efficacité immédiate des intentions et des mots <sup>157</sup> ». La poésie, ainsi entendue, a pour vocation de nous proposer une méthode pour nous insuffler une inspiration.

Cette tâche n'est pas seulement privée ; elle a une dimension politique. Elle rejoint la mission fondamentale qui échoit aux

<sup>154</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 292 ; *Q*, p. 1172.

<sup>155</sup> Simone Weil, *La source grecque*, p. 11-42 ; II\*\*\*, p. 227-253.

<sup>156</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 238 ; *Q*, p. 1144.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 238 ; *Q*, p. 1144.

fondateurs ou aux restaurateurs des cités : « Le problème d'une méthode pour insuffler une inspiration à un peuple est tout neuf <sup>158</sup>. » Comme toujours, Simone Weil montre qu'une inspiration peut être chassée par une propagande, qui se substituera à elle, qui jouera le même rôle qu'elle et qui dégradera le peuple qu'elle imprégnera. « De nos jours, on a étudié et pénétré le problème de la propagande. Hitler notamment a apporté sur ce point une contribution durable au patrimoine de la pensée humaine <sup>159</sup>. » La propagande produit un effet exactement contraire à l'inspiration : « [...] elle ferme, elle condamne tous les orifices par où une inspiration pourrait passer ; elle gonfle l'âme tout entière avec du fanatisme <sup>160</sup>. »

L'âme, chez Simone Weil, n'est jamais fermement établie dans un état : elle est fragile, menacée, intermittente. La force, la peur, la mort peuvent pétrifier un être et, pour ainsi dire, oblitérer son âme. L'art atteste « qu'il y a une méthode dans les choses spirituelles <sup>161</sup> », mais il laisse à l'individu la responsabilité de son état. En nous opèrent des mécanismes qui nous soustraient à la conscience du malheur. « Le malheur est un mécanisme à broyer l'âme ; l'homme qui y est pris est comme un ouvrier happé par les dents d'une machine. Ce n'est plus qu'une chose déchirée et sanguinolente <sup>162</sup>. » C'est pourquoi la vérité n'est pas accessible au « moi » : elle demande une sorte d'anéantissement : « C'est une mort de l'âme <sup>163</sup>. »

L'art, semblable en ses sommets à la sainteté, véhicule la grâce dont l'opération surnaturelle « fait passer une âme à travers son propre anéantissement jusqu'au lieu où se cueille l'espèce d'attention qui seule permet d'être attentif à la vérité et au malheur <sup>164</sup> ». Il a une fonction initiatique, car il produit une attention pure, logée dans la partie impersonnelle de l'âme, qui, en délivrant un être de lui-même, lui découvre la réalité : « C'est une attention intense, pure, sans mobile, gratuite, généreuse. Et cette attention est amour <sup>165</sup>. »

Sans l'art, c'est-à-dire sans une expression qui prête au malheur muet et inentendu une voix pure, il y aurait dans l'état de l'homme une misère sans fond, un malheur sans visage : « Autant le malheur est

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 237 ; *Q*, p. 1143.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 237-238 ; *Q*, p. 1143.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 238 ; *Q*, p. 1143.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 238 ; *Q*, p. 1144.

<sup>162</sup> Simone Weil, "La personne et le sacré" in *Écrits de Londres*, p. 34.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 36.

hideux, autant l'expression du malheur est souverainement belle. » L'art, saint en cela, opère à la manière d'une rédemption : « L'éclat de la beauté est répandu sur le malheur par la lumière de l'esprit de justice et d'amour, qui seul permet à une pensée humaine de regarder et de reproduire le malheur tel qu'il est <sup>166</sup>. » La beauté n'est pas une aura physique et matérielle : elle est une signature apposée d'ailleurs. Par une sorte de miracle, elle imprime sa douceur sur ce que le monde comporte de plus féroce. « La vérité et la justice à la langue coupée ne peuvent espérer aucun autre secours que le sien <sup>167</sup>. » La poésie rejoint la prière : « Dans toute âme humaine monte continuellement la demande qu'il ne lui soit pas fait de mal. Le texte du *Pater* adresse cette demande à Dieu <sup>168</sup>. » Ainsi, tout artiste qui, avec méthode, travaille à devenir infiniment petit, de sorte que son effacement lui ouvre un accès au réel, agit, même quand il l'ignore, en accord avec les lois de l'univers. Il rend ainsi, fugitivement, un son juste. « Le reste de l'âme, et l'âme tout entière en quiconque n'a pas reçu la grâce du contact réel et direct avec Dieu, est abandonné aux vouloirs des hommes et au hasard des circonstances <sup>169</sup>. »

L'art remplit deux rôles distincts et indissociables : il assiste dans son travail de transformation et de conversion tout être qui se soumet à son action ; il donne voix, par l'effet d'une grâce, à ce qui, autrement, resterait abandonné des hommes. La beauté ne dit rien : « Elle n'a pas non plus de langage [...]. Mais elle a une voix pour appeler <sup>170</sup> ». Simone Weil la compare au chien qui « aboie pour faire venir des gens auprès de son maître qui gît inanimé dans la neige <sup>171</sup> ». Sans doute Simone Weil se sentait-elle semblable à ce chien indéfectible dans la trop longue nuit. Comme si la perfection dans la plainte et la tendresse, familière à l'animal, nous était refusée, et que la vérité du geste humain, exilée hors de notre espèce, nous fût restituée par lui. Langue et mimique étrangères à nos inventions compliquées, simplicité du plus humble. On retrouve, dans cette image, une vérité que rappelle souvent Simone Weil : « En ce monde, seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité – non seulement sans considération sociale, mais regardés

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 38.

par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison –, seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité. Tous les autres mentent <sup>172</sup>. »

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 255.

### 13. LE TRAVAIL

Simone Weil, pour analyser le monde contemporain, pratique l'intime fusion de l'expérience, de la méthode et de la doctrine. L'articulation rigoureuse de ces trois éléments rend seule possible, à ses yeux, la vision directe et véridique de la réalité. La constitution et l'évolution des sociétés obéit à un ordre que la méthode matérialiste a pour office de mettre en évidence. Pour ne pas s'égarer dans la complexité du réel, il faut un fil conducteur. Alors que d'autres voient dans les masses ou dans les partis les principales forces agissantes, Simone Weil part du travail lui-même. Elle prend comme hypothèse que, pour changer la vie des hommes, il faut modifier, grâce au progrès technique, les conditions de leur travail.

La vie des ouvriers n'est pas pour elle un spectacle, ni même une cause extérieure de souffrance ou de révolte, mais un malheur personnel. Son contact avec le monde du travail s'est noué en plusieurs étapes : comme professeur de philosophie aux lycées du Puy, d'Auxerre et de Roanne, Simone Weil, à travers le syndicalisme, découvre notamment le milieu des mineurs ; elle descend dans une mine, fait des cours, participe à des actions, suscite, dans l'administration de ses établissements successifs, des perplexités, dont elle s'amuse avec une insolence teintée d'un humour qui passe mal. Quand on lit ses lettres, on est frappé par sa capacité de voir, à travers un événement singulier, comme la visite d'une mine, où elle a actionné un marteau piqueur, un phénomène général : « À présent, écrit-elle, le drame ne se joue plus entre le charbon et l'homme, il se joue entre le charbon et l'air comprimé. C'est l'air comprimé qui, au rythme accéléré qui est son rythme propre, pousse le marteau piqueur contre la muraille de charbon, et s'arrête, et pousse encore. L'homme, contraint d'intervenir dans cette lutte de forces gigantesques, y est écrasé. [...] À présent c'est lui qui fait corps avec la machine, qui s'ajoute à elle comme un rouage supplémentaire et vibre de sa trépidation incessante<sup>173</sup>. » De cette expérience, elle tire cette conclusion : « La révolution politique, la révolution économique ne deviendront réelles qu'à la condition d'être prolongées par une révolution technique qui rétablira, à l'intérieur même de la mine et de l'usine, la domination que le travailleur a pour fonction d'exercer sur les conditions du travail <sup>174</sup>. »

<sup>173</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 258-259.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 259.

Pour améliorer la condition ouvrière, l'action politique et syndicale ne suffit pas : le monde industriel est matériel, les forces qu'il capte, dirige et applique, le sont aussi. Le levier sur lequel on doit prendre appui pour penser et réaliser la libération graduelle de l'homme au travail est donc la recherche technique. Les protestations sociales sont les symptômes d'un malheur ; elles ne contiennent pas la solution des problèmes. « On ne peut pas chercher dans les revendications des ouvriers le remède à leur malheur. [...] S'ils font un violent effort pour s'en dégager, ils tombent dans des rêveries apocalyptiques, ou cherchent une compensation dans un impérialisme ouvrier qui n'est pas plus à encourager que l'impérialisme national<sup>175</sup>. » Comme les forces sont matérielles, c'est en agissant sur le monde matériel, et en particulier sur les instruments de production, que le déracinement ouvrier peut être réduit.

La vie des hommes est déterminée par l'état de leurs techniques ; or, jusqu'ici, le progrès technique a été subordonné à deux fins : l'abaissement des coûts de production et la satisfaction des consommateurs. « D'une manière générale, une réforme d'importance sociale infiniment plus grande que toutes les mesures rangées sous l'étiquette de socialisme serait une transformation dans la conception même des recherches techniques<sup>176</sup> ». Son objet ne serait plus seulement de rendre plus rentables les produits, mais de rendre moins pénibles, plus dignes, plus intéressantes les tâches des travailleurs. Simone Weil attend de l'automatisation un tel progrès : « Un très grand développement de la machine automatique, réglable, à usages multiples, satisferait dans une large mesure à ces besoins<sup>177</sup>. »

Mieux que la plupart de ses contemporains, elle discerne que l'innovation technique aiderait à surmonter la cassure du travail en deux : d'un côté les activités nobles et intellectuelles, confiées aux ingénieurs ; de l'autre, les gestes répétés, harassants et monotones, laissés aux manœuvres. « Mais l'essentiel est l'idée de poser en termes techniques les problèmes concernant les répercussions des machines sur le bien-être moral des ouvriers<sup>178</sup>. » Il faut donc que le concept de travail soit à son tour repensé. Alors que la méthode d'analyse de l'oppression est matérialiste, en ce qu'elle porte sur les forces qui manient les hommes et qui les assujettissent, la juste conception du

<sup>175</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 73 ; *Q*, p. 1058.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 77 ; *Q*, p. 1060.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 79 ; *Q*, p. 1061.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 80 ; *Q*, p. 1062.

travail permet un retournement : l'homme cesse d'apparaître comme soumis aux forces, mais comme un inventeur et un applicateur de forces. Un tel pouvoir repose sur la pensée, bien que cette dernière n'agisse pas à la façon d'une force. La pensée, dont la vocation est cosmique, culmine dans l'attention : elle exprime dans un langage humain un ordre, une nécessité et des forces qui, eux, procèdent de l'univers.

C'est pourquoi Simone Weil n'accepte pas sans réserves la distinction d'Alain entre les bourgeois qui persuadent les hommes par le langage et les travailleurs qui agissent sur les choses par l'entremise des outils et des machines : le travail, idéalement, opère la synthèse de la parole et du geste ; il amène à l'unité l'idée et la force, rend utilisables à des fins humaines et morales des puissances que recèle la matière.

Le travail physique possède une valeur spirituelle éminente, car c'est de sa nature et de sa forme que dépend, pour chaque personne, sa condition, son état de malheur ou de liberté. Sauver l'homme par éclipses, lui tenir quelques instants la tête hors de l'eau et le laisser couler n'est ni humain ni supportable. « La pensée humaine domine le temps et parcourt sans cesse rapidement le passé et l'avenir en franchissant n'importe quel intervalle ; mais celui qui travaille est soumis au temps à la manière de la matière inerte qui franchit un instant après l'autre. C'est par là surtout que le travail fait violence à la nature humaine<sup>179</sup>. » Cette façon qu'a le temps de couler, ou de ne plus bouger, dès que la souffrance ou le désespoir s'emparent d'un être et le dominant, est, comme toutes les expériences réelles, intransmissible. On est déjà là dans le voisinage de la mort. Ce que Simone Weil conçoit intellectuellement, elle le redouble et le reproduit dans une acceptation active et mystique de cette mort : « Le consentement à la mort, quand la mort est présente et vue dans sa nudité, est un arrachement suprême, instantané, à ce que chacun appelle moi<sup>180</sup>. » Le travail, même pénible, n'a évidemment ni la même violence ni surtout la même irréversibilité : toutefois, il provoque un même arrachement, pour autant qu'il déracine. À l'inverse, vécu dans sa plénitude, le travail, parce qu'il initie simultanément l'être à l'ordre du monde et aux fins humaines, « est l'acte le plus parfait d'obéissance qu'il soit donné à l'homme d'accomplir<sup>181</sup> ». La pensée de Simone Weil demeurerait inintelligible

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 379 ; *Q*, p. 1218.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 379 ; *Q*, p. 1218.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 380 ; *Q*, p. 1218.

si l'on ne voyait pas qu'elle tente d'embrasser, dans une même vision, le travail tel qu'il devrait être et tel qu'il est dans une terre abandonnée, en apparence, de Dieu.

Cet abandon, ce poids irrésistible du malheur, elle en a fait l'expérience en travaillant elle-même en usine. Il est malaisé d'évoquer sans pathétique cette période de sa vie. « Étant en usine [...], le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme [...] J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage [...] Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave<sup>182</sup>. » Se sentir esclave ne signifie ni renoncer à la souveraineté de la pensée ni perdre son courage : « Il n'y a aucune difficulté à garder intacte, sur le plan de l'action, l'espérance même qu'un examen critique a montré être presque sans fondement ; c'est là l'essence même du courage<sup>183</sup>. » En fait, elle a vécu comme une descente aux enfers la vie en usine, sachant que cet état, provisoire pour elle, était pour la majorité des autres, définitif. Cette évidence l'a atteinte comme une blessure inguérissable.

« Le seul espoir du socialisme réside dans ceux qui, dès à présent, ont réalisé en eux-mêmes, autant qu'il est possible dans la société d'aujourd'hui, cette union du travail manuel et du travail intellectuel qui définit la société que nous nous proposons<sup>184</sup>. » Simone Weil reproche à Marx de troquer une espérance contre une illusion, en imaginant que la masse des faibles, miraculeusement, prenne la place des forts, sans cesser d'être faible. Elle adosse son espoir à un bon emploi de la méthode matérialiste, cet « instrument vierge », comme elle le nomme : c'est en abolissant la coupure mortelle entre travail manuel et travail intellectuel, grâce notamment à la recherche technique, qu'un peu de liberté et d'humanité pourra être instillé dans l'action des hommes. Aux maux dont ils souffrent il n'existe qu'un remède : faire descendre dans le travail l'esprit de vérité pour que, d'instrument d'oppression, il se transforme en cause de liberté.

<sup>182</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, p. 74-75.

<sup>183</sup> Simone Weil, in Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, I, p. 353.

<sup>184</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 37 ; II\*, p. 280-281.



## 14. L'ATTENTION

Sous les événements – qu'elle veut vivre en première ligne –, Simone Weil aperçoit la réalité des forces, des structures et des appareils. Sous le fait, elle distingue un ordre et, dans les phénomènes, leurs mécanismes générateurs. Elle n'était pourtant ni une « futurologue » ni un « expert » ; elle n'entendait qu'exercer jusqu'au bout les devoirs du citoyen. Elle savait que l'état ultérieur du monde dépend du regard et de l'action de chacun *hic et nunc*.

Comment s'y prenait-elle pour n'être pas aveuglée ? Si on avait allégué son intelligence, elle en eût été agacée : « Il faut encourager les idiots, les gens sans talent, les gens de talent médiocre ou à peine mieux que moyen, qui ont du génie<sup>185</sup>. » Pour comprendre la réalité politique et sociale, il faut non de l'ingéniosité ou de l'invention, mais de l'« attention » ; or ceux qui briguent les grandeurs d'établissement en manquent. Ils sont moins lucides que les fous de Shakespeare : « Personne [...], nous dit-elle, depuis quatre siècles ne sait qu'ils disent la vérité. Non des vérités satiriques ou humoristiques, mais la vérité tout court. Des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles<sup>186</sup>. »

L'ordre politique est par nature complexe et tragique. Pour le pénétrer, il faut embrasser d'un même regard les plans multiples et irréductibles qui le composent, ceux sur lesquels se jouent le destin individuel et le sort collectif des hommes. À cette fin, on doit s'appuyer sur l'observation et sur l'histoire. Or cette dernière nous trompe, car rien ne garantit qu'elle retienne et transmette les faits les plus importants. « L'histoire est basée sur la documentation, c'est-à-dire sur le témoignage des meurtriers concernant les victimes<sup>187</sup>. » Sans doute Simone Weil ne prononcerait-elle plus aujourd'hui une sentence aussi abrupte, car l'histoire et les moyens d'information restituent en partie leur voix aux victimes.

Quant à l'observation du cœur humain, elle se heurte à d'autres obstacles. Penser exige de chacun de nous une sorte de conversion, en vue de renforcer la partie impersonnelle de l'âme, seule capable de supporter la réalité. La mystique, comme méthode destinée à faciliter un tel changement d'état, est donc, pour Simone Weil comme pour

<sup>185</sup> Simone Weil, « La personne et le sacré » in *Écrits de Londres*, p. 31.

<sup>186</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 256.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 157.

Spinoza, d'inspiration rationaliste et réaliste. Ce n'est pas une contemplation, mais une action et une expérience. Action où le « moi » n'agit pas, puisqu'elle a justement pour fin de substituer à l'agent empirique, individuel ou personnel, un autre acteur : Simone Weil nomme « attention » cet acte parfait de la pensée et du cœur, par où un être se trouve à la fois dépossédé de lui-même et enraciné dans une autre réalité que lui-même, univers ou Dieu.

Il n'est pas question de « salut » personnel : la conversion ainsi entendue a un lien direct avec le problème politique essentiel, celui de la fondation des cités, que Simone Weil aborde dans *L'enracinement*. Pensant, comme le dit Goethe, que « chaque homme est éternel à sa place », elle part toujours d'une situation réelle et dramatique, comme l'effondrement de la France en juin 1940 : « Le peuple français, en juin et juillet 1940, n'a pas été un peuple à qui des escrocs, cachés dans l'ombre, ont soudain par surprise volé sa patrie. C'est un peuple qui a ouvert la main et laissé la patrie tomber par terre. Plus tard – mais après un long intervalle – il s'est consumé en efforts de plus en plus désespérés pour la ramasser, mais quelqu'un avait mis le pied dessus<sup>188</sup>. » Telle est l'expérience, l'humiliation, qui sert de « scène primitive » à sa méditation ultime sur le thème majeur de la politique, la reconstruction des cités, la France et les autres nations dévastées par la guerre. Il faut trouver, avons-nous vu, une « méthode pour insuffler une inspiration à un peuple<sup>189</sup> ». La méthode a une utilité pratique : elle sert à libérer une énergie, à l'appliquer autrement. Elle indique comment manier les forces et susciter la liberté pour qu'elle opère avec efficacité. Par là, elle fait le tri entre agitation et action, en conférant à cette dernière une « utilité stratégique » : « [...] là où elle est absente, il y a agitation et non action, et la vertu indirecte de l'action, qui en fait le prix principal, est absente du même coup<sup>190</sup>. » Les actions individuelles, prises séparément, même si leurs mobiles convergent, ne permettent pas seules à une nation de surmonter une crise : « Un degré de réalité supérieur encore à l'action est constitué par l'organisation qui coordonne les actions [...] », à condition qu'une telle organisation ne soit pas artificielle, mais ait « poussé comme une plante [...] <sup>191</sup> ». Par là s'éclaire la comparaison entre l'art et la politique, et la définition de cette dernière comme une « faculté de composition sur plans

<sup>188</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 131 ; *Q*, p. 1088.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 237 ; *Q*, p. 1143.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 263 ; *Q*, p. 1156.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 270 ; *Q*, p. 1160.

multiples<sup>192</sup> ». Le politique discerne et agit. En lui comme en l'artiste, « L'inspiration est une tension des facultés de l'âme qui rend possible le degré d'attention indispensable à la composition sur plans multiples<sup>193</sup> ». L'attention, comme la prière, possède un pouvoir générateur : « Quiconque se trouve avoir des responsabilités politiques, s'il a en lui la faim et la soif de la justice, doit désirer recevoir cette faculté [...], et par suite doit infailliblement la recevoir avec le temps<sup>194</sup>. »

Ce sera là l'achèvement théorique et pratique de la critique de la société, de la réflexion sur la liberté et l'oppression. Une telle fin, observe-t-elle, demande un « effort d'autant plus grand que parmi nous c'est une pensée entièrement nouvelle<sup>195</sup> ». Simone Weil a dû douter de l'efficacité pratique de son effort. En même temps, écrire est à ses yeux un acte d'obéissance : la vérité, en aucun domaine, ne nous a pour auteurs. Comme la réalité, comme la nourriture, elle est hors de nous. Elle dit à ses parents : « Il faudrait écrire des choses éternelles pour être sûr qu'elles seraient d'actualité<sup>196</sup>. » Portée par une expérience vécue avec absolu, la pensée de Simone Weil est à la fois intemporelle, actuelle et brûlante.

La méthode est donc indissociable de l'expérience qui la nourrit et de la doctrine qui l'éclaire. Elle a pour office de restituer, pour l'analyse et pour l'action, les rouages et les ressorts de la mécanique sociale. Simone Weil lui donne un double objet : les structures et le changement. La méthode est « matérialiste », en tant qu'elle n'impute les formes de société qu'à des forces ; en même temps, elle est « dualiste », en ce qu'elle distingue radicalement les forces qui agissent et la pensée qui les gouverne. La matière est soumise à la nécessité et à l'ordre ; la pensée ordonne les relations et perçoit les limites. La première désigne le substrat et les forces, la seconde la forme et les fins. L'attention, comme acte de pensée, discerne d'abord les formes et les fins, par lesquelles la réalité témoigne de l'ordre ; comme acte d'union, elle consent à la matière et à la force. Entendement et volonté fusionnent alors. Par là, Simone Weil rejoint les stoïciens pour qui l'esprit de vérité est, nous dit-elle, une « puissance ignée », un feu qui transforme le monde. « L'amour réel et pur est par lui-même esprit de vérité. C'est le Saint-Esprit. Le mot grec qu'on traduit par esprit signifie

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 274 ; *Q*, p. 1162.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 274 ; *Q*, p. 1162.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 274 ; *Q*, p. 1162.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 240 ; *Q*, p. 1145.

<sup>196</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 228-229.

littéralement souffle igné, souffle mélangé à du feu, et il désignait, dans l'Antiquité, la notion que la science désigne aujourd'hui par le mot d'énergie. » Elle conclut : « Ce que nous traduisons "esprit de vérité" signifie l'énergie de la vérité, la vérité comme force agissante<sup>197</sup>. » L'attention a donc tout à la fois pour source et pour objet l'amour comme puissance agissante.

L'attention, ainsi entendue, réalise la fusion en acte de l'expérience, de la méthode et de la doctrine. Elle repose sur l'expérience vécue, l'engagement actif de l'être tout entier, le risque librement accepté. Mais informations et témoignages resteraient sans valeur, s'ils ne se logeaient pas dans la partie de l'âme que gouverne la pensée et non l'impression. L'attention n'est rendue possible que par un changement d'état, une ascèse, presque une conversion. Quand cette transformation intime s'opère, le relief et la constitution de la réalité deviennent visibles : les forces et les structures apparaissent, les rouages de la mécanique sociale sortent de l'ombre. L'empire de la force se révèle dans son unité, sa nécessité et son indifférence au bien ; en même temps, les besoins de l'âme, universels, nécessaires eux aussi, et tournés vers le bien prennent consistance. La méthode matérialiste, tout en faisant apparaître, dans l'univers et dans la société, la réalité et la puissance de la matière, réduit à néant le monisme de principe de la doctrine matérialiste : en effet, l'attention éclaire la matière et éveille l'âme ; elle met en évidence les forces tout aussi bien que ce qui échappe à la force.

L'attention n'est pas un état, mais une orientation de l'âme, susceptible, à chaque instant, d'être compromise. En effet : « Nous naissons et croissons dans le mensonge. La vérité ne nous vient que du dehors et nous vient toujours de Dieu<sup>198</sup>. » Toutefois, Simone Weil pensait que l'âme, pour autant qu'elle n'était pas pétrifiée par le malheur ou la force, s'orientait spontanément vers le vrai, comme la boussole vers le pôle. Telle était à ses yeux la fonction de « l'attention créatrice », qui, à vrai dire, ne crée rien mais reconnaît la création.

---

<sup>197</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 320 ; *Q*, p. 1186.

<sup>198</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 202.

## **TROISIÈME PARTIE**

### **LA DOCTRINE**

## 15. LA DOCTRINE

Pour saisir la réalité politique et sociale la plus concrète, la plus brûlante, il faut un point d'appui, un support qui ne soit pas lui-même emporté par le jeu des forces. Ce point d'appui n'est pas la personne, mais la partie de l'âme qui échappe à la personnalisation. « Il faut persuader la personne qu'elle ne doit pas se noyer dans le collectif, mais laisser mûrir en elle-même l'impersonnel<sup>199</sup>. »

Simone Weil pense que l'évolution spirituelle des êtres obéit à des lois aussi précises que celles auxquelles sont soumis les corps : simplement, nous les avons oubliées depuis quatre ou cinq siècles. Elles régissent pourtant nos changements d'état et notamment notre aptitude à voir en face la réalité, à sortir de la « caverne ». Il en est ainsi parce que la vérité ne sourd pas de nous, ne réside pas en nous, mais nous visite. « Bien que les pensées qui passent à travers ma plume soient très au-dessus de moi, j'y adhère comme à ce que je crois être la vérité [...] <sup>200</sup>. » Cette confiance tardive recoupe l'impression qu'elle produisait, toute jeune fille, quand elle était l'élève d'Alain « aux grosses lunettes tombée un jour dans sa classe d'un très haut ciel <sup>201</sup> ». Accueillir en soi le vrai, même fugitivement, est une épreuve. Elle fit à Maurice Schumann cet aveu : « J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux<sup>202</sup>. » La critique de la société, la recherche du bien ou, comme elle le dit, des « causes de la liberté », sont pour elle, comme elles l'étaient pour Platon ou Spinoza, indissociables d'une « vision en Dieu » de l'univers, nature et humanité comprises.

La doctrine, accomplissement de la pensée qui procède selon la méthode, « permet d'embrasser dans un seul acte de l'esprit la science comme investigation de la beauté du monde, l'art comme imitation de la beauté du monde, la justice comme équivalent de la beauté du monde parmi les choses humaines, et l'amour envers Dieu en tant qu'auteur de la beauté du monde <sup>203</sup> ». À condition toutefois que l'âme,

<sup>199</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 155.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>201</sup> Jeanne Michel-Alexandre, *Alain, esquisse d'une histoire des livres propos*, p. 129.

<sup>202</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 213.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 159.

au préalable, traverse une sorte de mort. Comme chez Platon ou chez Spinoza, ce n'est plus l'homme mais Dieu qui est la mesure de toute chose, y compris de l'histoire et de la politique.

Il y a un point, qui n'est pas le « *cogito* » « cartésien ou husserlien, qui n'est ni l'œil ni l'esprit de l'homme, en tant que tels, à partir duquel la réalité, quand on la considère, cesse d'être embrouillée et impénétrable. Sous l'apparente errance, sous la folie ou le mal, un ordre transparaît et une justice. Mais ni cet ordre ni cette justice ne sont à la mesure ordinaire de l'homme. Ils n'éclatent que dans une âme enfin décentrée, arrachée à ses croyances et à ses désirs habituels. La vérité est simple ; nous ne la voyons pas, parce que nous ne la désirons pas et ne la supportons pas. La mystique rationnelle et prophétique de Simone Weil va à contre-pente du « divertissement » et de la fuite. Elle pense que la réalité est la seule nourriture de l'âme, le seul salut de l'homme.

L'expérience, en effet, quoique nécessaire pour assurer le contact avec la réalité et mettre à l'épreuve notre détermination, ne nous fait pas entrer de plain-pied au milieu des choses. Car elle a pour résultat de personnaliser les événements, de les rendre pathétiques. Or, si notre « moi » accapare la scène, comme il est lui-même tout imprégné de croyances et de modèles sociaux, il nous masque la réalité. Penser exige donc, au cœur même de l'expérience, une conversion presque impossible : se soustraire, au moins pour un moment, au poids de la société. Pour y parvenir, outre l'expérience, une méthode et une doctrine sont nécessaires. Commentant le mythe de la caverne, elle note : « Il ne nous est donné que des mensonges. Même nous-mêmes ; nous croyons nous voir nous-mêmes et nous ne voyons que l'ombre de nous-mêmes <sup>204</sup>. » La bonne méthode consiste à discerner en soi l'influence presque irrépressible des forces et des images matérielles, imprimées en nous, violemment ou imperceptiblement, par la société. Simone Weil, pour conduire cette désintoxication de l'âme, prend pour guide Platon, car il lui paraît le seul philosophe qui, sans avoir élaboré aucun système, a reçu le don de voir ce qui est. Les mécanismes de l'asservissement de l'individu au social sont en quelque sorte invariants : ils ne dépendent qu'accidentellement de la constitution des cités, qui les atténuent ou les aggravent. C'est la condition humaine qui est énigmatique et poignante, dans la mesure où, même sans faute originelle, l'homme souffre d'une déchéance ou d'un exil.

---

<sup>204</sup> Simone Weil, *La source grecque*, p. 101.

Par doctrine, Simone Weil n'entend pas un système philosophique. Elle oppose le « talent » dont les constructeurs de systèmes ont besoin, et le « génie », comme attention à la réalité. « Les vérités fondamentales sont simples <sup>205</sup> » Les découvrir exige de l'attention, non de l'invention : « Dire des choses élémentaires, mais absolument vraies <sup>206</sup> ». Penser signifie distinguer radicalement le réel et l'imaginaire, ce dernier nourrissant, dans la vie sociale, les passions que manient les tyrans ou seulement les démagogues. « L'ordre de l'Univers incarné dans une pensée humaine. C'est notre fin. Le vrai se définit ainsi <sup>207</sup>. » La pensée vraie n'est pas une construction de concepts, une invention humaine, comme un kantisme ordinaire le laisserait croire : la vérité est indissociable de la réalité. Elle ne se forme pas en nous ; tout au plus, elle s'y réfléchit. Si notre âme offre au vrai un support trop altéré, cette réflexion, cette visitation n'a pas lieu. Une préparation, une conversion, un changement d'état sont nécessaires pour accéder, même précairement, au vrai, puisque « nous naissons dans le mensonge », non en raison d'un vice originaire, mais parce que le mal et le malheur ne peuvent être éliminés. Il y faudrait une sorte de transfiguration, de renaissance dans la gloire. Simone Weil ne professe aucun idéalisme : elle se veut d'un réalisme absolu. C'est l'ordre des choses qui doit infuser en nous, et non nos idées couvrir et interpréter l'ordre des choses.

Dans les sciences de la nature, conduire un tel programme est malaisé. Einstein s'y est employé. Il distinguait les « théories constructives », qui forgent hypothèses et concepts pour interpréter de façon cohérente les données expérimentales, et les « théories de principe » qui, à partir de considérations fondamentales sur l'espace et le temps, visent à restituer la géométrie de l'univers. Alors que les théories du premier genre sont admises en fonction d'une clause de « validation externe », les secondes satisfont en outre à un critère de « perfection interne <sup>208</sup> ». Telle est la finalité de la science : interpréter fidèlement l'ordre du monde.

En politique, où il faut composer les dimensions multiples et irréductibles des destins individuels et du sort collectif, discerner un ordre et un sens est une entreprise presque impossible. Elle est

<sup>205</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 151.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>208</sup> Albert Einstein, "Autobiographical Notes", in P. A. Schilpp, cité par Gérald Holton, *L'imagination scientifique* [1973, 1978], trad. fr. Gallimard, 1981, p. 197.



pourtant vitale. Elle constitue la mission ultime de la pensée, qui, ici-bas, a pour vocation de contribuer à la liberté. « C'est pourquoi il est utile de chercher et de trouver l'expression de la doctrine qui est le guide unique pour tous les problèmes humains<sup>209</sup>. » Aux yeux de Simone Weil, l'homme qui est allé le plus près de ce qu'est une doctrine, c'est Platon. « Contrairement à tous les autres philosophes (sans exception, je crois), il répète constamment qu'il n'a rien inventé, qu'il ne fait que suivre une tradition, que parfois il nomme et parfois non. Il faut le croire sur parole<sup>210</sup>. » Et surtout, pour Platon, les idées ne se fabriquent pas dans l'homme, mais lui viennent indissolublement des choses elles-mêmes et de Dieu, dont elles sont comme la jointure.

La doctrine, en toute rigueur, est le contraire d'une construction : elle ne résulte pas d'un travail de composition, mais de la vertu d'attention, qui permet de discerner l'ordre des choses et la présence du bien. Quoique rigoureuse dans son principe, elle reste inachevée dans son exposition : Simone Weil n'a pas fait de traité, elle a consigné les actes d'une visitation, les fruits d'une prière de l'esprit. Ses exercices d'attention spirituelle portent sur l'âme et ses besoins, sur l'éducation et le déracinement, sur la masse et le groupe, sur la force, le pouvoir et l'action, sur les religions séculières, sur la construction et le naufrage des cités, en un mot, sur les formes de l'oppression et les causes de la liberté.

---

<sup>209</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 152.

<sup>210</sup> Simone Weil, *La source grecque*, p. 79.

## 16. L'ÂME

L'âme n'est pas éprise de vérité, mais de réalité, dont la vérité n'est que l'éclat, le rayonnement. Ainsi, l'âme n'est ni une essence ni une substance ; on ne peut, en s'en tenant à l'expérience, postuler sa continuité. Tout au contraire, nous n'avons le sentiment de notre âme que par intermittence. Elle ne constitue pas notre identité. Elle ne désigne ni la plénitude de notre être ni l'intensité singulière de nos désirs : elle est ce lieu sans contours, qu'une présence autre, par instants, habite.

Ainsi comprise, l'âme est le contraire du moi : elle n'a d'existence constatable que si le moi se tait. Même dans la vie intellectuelle, il en va ainsi. Le talent consiste à s'approprier des pensées, à les amalgamer, à les modeler et à les combiner autrement. Le génie procède différemment : il fait surgir, au sein de l'âme, une figure ou une théorie, les traits ou l'esprit d'un être. Parfois, en enseignant ou en méditant, nous avons soudain l'impression qu'un autre parle à notre place : que Platon, Homère ou Sophocle ont élu séjour en l'un de nous, pour un moment. Telle est, par exemple, l'évidence qui saisit le lecteur de *La source grecque* ou de *L'enracinement*. L'action de l'âme, quand elle est visitée, consiste à trouver la langue et les formes qui conviennent à l'expression parfaite d'une pensée ou d'un être, à leur restitution sans altération. Comme le mensonge pénètre de toute part l'ordre social, cette visitation prend des aspects inattendus. Selon Simone Weil, nous l'avons vu, les fous, dans Shakespeare, disent le vrai mieux que les sages : « Des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles <sup>211</sup> ». Ces vérités, il se peut que personne ne veuille les entendre. « Est-ce aussi le secret des fous de Velázquez ? La tristesse dans leurs yeux est-elle l'amertume de posséder de la vérité [...], la possibilité de la dire, et de n'être entendus par personne ? <sup>212</sup> » Dans ses dernières lettres, Simone Weil exprime un doute de cette nature. La vérité, pour pénétrer le monde, doit, sans être elle-même une force, faire pièce à la force. Ces vérités qui passent par elle font à ses yeux partie de son devoir de guerre, puisqu'il lui a été refusé de combattre physiquement. Simone Weil – redisons-le – voit plutôt la pointe de l'âme dans l'impersonnel : nous accédons d'autant mieux à la vérité, c'est-à-dire à la réalité, que nous nous dépossédons

<sup>211</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 256.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 256.

de notre singularité sensible. En fait, dans notre état ordinaire, nous sommes immergés dans le social, qui est matériel et mensonger.

Dans l'action, il en va de même : le pathétique, le romanesque, la projection de la conviction ou du désir rendent plus précaire encore le décideur. Il y a, dans toute action, de grande ou d'infime portée, une intime fusion de l'initiative et de l'obéissance : c'est parce que la justice a été bafouée, qu'un malheur menace ou qu'une obligation est négligée, qu'agir s'impose. Par là, l'homme d'action atteint aussi à l'impersonnalité, même quand ce qu'il accomplit brille de l'éclat le plus singulier. L'action, à la différence de l'art, ne se traduit pas par des œuvres : ses résultats s'incorporent à l'ordre du monde. La plupart du temps, l'histoire oublie ses agents, le temps efface leurs traces.

L'ordre du monde nous régit comme il fait se mouvoir toutes choses. Sa force et sa nécessité nous pénètrent. Pris par nos émotions ou nos intérêts, nous n'avons ni perception sensible ni intuition intellectuelle de l'âme. Son ordre nous est d'abord étranger, il constitue un ailleurs. C'est pourquoi Platon qualifie de fuite son approche : « La fuite, c'est de s'assimiler à Dieu autant qu'il est possible <sup>213</sup>. » On entre dans l'ordre de l'âme par l'obéissance, qui est une forme d'attention. En même temps, l'action est la pierre de touche de la vérité ; la fuite n'est en fait qu'un détour nécessaire pour prendre la mesure des choses, et pour appliquer une pensée éternelle aux devoirs quotidiens. La responsabilité à l'égard de la cité demeure entière. L'axiome de l'action est le suivant : « Il faut accepter la situation qui nous est faite et qui nous soumet à des obligations absolues envers des choses relatives, limitées et imparfaites <sup>214</sup>. » Le contenu et les circonstances de l'action sont toujours modestes, mais c'est ainsi seulement que quelque chose d'éternel et de parfait pénètre le corps du monde. L'exemple auquel songe surtout Simone Weil est celui de la France, après la défaite de 1940 : « Il y a là une responsabilité terrible. Car il s'agit de ce qu'on appelle refaire une âme au pays ; et il y a une si forte tentation de la refaire à coup de mensonges ou de vérités partielles qu'il faut plus que de l'héroïsme pour s'attacher à la vérité <sup>215</sup>. » Au fond, toutes les réalités humaines reposent sur l'action des individus. Et ces derniers, pris par les contraintes et les duperies de la société, soucieux à bon droit d'efficacité, peuvent opter pour une politique ou un régime étrangers aux fins propres d'une cité. Or l'État a une obligation : « Il a

<sup>213</sup> Platon, *Théétète*, 176 b.

<sup>214</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 202 ; *Q*, p. 1126.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 191 ; *Q*, p. 1120.

le devoir de faire de la patrie, au degré le plus élevé possible, une réalité<sup>216</sup>. » En effet, l'âme ne trouve sa nourriture que dans « des milieux porteurs de vie<sup>217</sup> », grâce auxquels les trésors de l'humanité deviennent accessibles aux individus, et les aident à accomplir leur destinée.

Sans la méthode, l'expérience tourne court. Or, depuis la Renaissance, les hommes ont oublié que le monde spirituel est soumis à des lois aussi rigoureuses que le monde physique. L'ignorance de ces lois interdit ou entrave l'expérience, l'attention, c'est-à-dire le contact de l'âme avec la réalité. « Il est donné à très peu d'esprits, écrit Simone Weil à Joë Bousquet, de découvrir que des choses et des êtres existent. Réciproquement, la connaissance complète que les choses et les êtres sont réels implique la perfection. Mais, conclut-elle, même à une grande distance de la perfection on peut, si on est orienté vers elle, avoir un pressentiment de cette connaissance ; et cela est extrêmement rare. Il n'y a pas d'autre grandeur authentique<sup>218</sup> ». Telle est l'essence de l'entendement, rencontre des âmes, guidée et soutenue par le cœur, et destinée à faire advenir, le temps d'un instant, une vérité qui soit aussi une présence. La vraie passion, comme l'idée vraie, quand elles prennent demeure en un être, lui impriment une singularité où il trouve plutôt sa raison d'être que sa définition.

La méthode n'a rien à voir avec une analyse psychologique, même si elle peut en avoir les mêmes effets. Elle consiste à décrocher l'âme du moi. Deux héros, selon Simone Weil, guident cette quête : Marx et Platon. L'un et l'autre peignent la condition sociale de l'homme, l'un comme l'autre le placent au milieu d'un champ de forces auxquelles il ne sait pas se soustraire. Tous deux enfin lient la liberté à l'emploi de forces capables de diminuer l'oppression.

La méthode reçoit de la doctrine sa validation. Ou bien il n'y a ici-bas que des forces, et la méthode vraie sera une physique sociale ; ou bien il y a, au-delà des forces, autre chose, et la physique sociale, sans cesser d'être nécessaire, ne suffira pas. « Il n'y a qu'un choix à faire. Ou il faut apercevoir à l'œuvre dans l'univers, à côté de la force, un principe autre qu'elle, ou il faut reconnaître la force comme maîtresse unique et souveraine des relations humaines aussi<sup>219</sup>. » Postuler l'existence de l'âme revient à choisir la première branche de

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 210 ; *Q*, p. 1130.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 208 ; *Q*, p. 1129.

<sup>218</sup> Simone Weil et Joë Bousquet, *Correspondance*, lettre du 13 avril 1942, p. 19.

<sup>219</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 304 ; *Q*, p. 1178.

l'alternative. L'âme n'est même rien d'autre que l'existence ou le pressentiment d'une réalité irréductible à la force. « Si la force est absolument souveraine, la justice est absolument irréelle. Mais elle ne l'est pas. Nous le savons expérimentalement. Elle est réelle au fond du cœur des hommes<sup>220</sup>. »

L'expérience ouvre au réel, dans les sciences physiques comme dans la « science de l'âme » : « La structure d'un cœur humain est une réalité parmi les réalités de cet univers, au même titre que la trajectoire d'un astre <sup>221</sup>. » Ce qui complique l'étude de l'âme, c'est que nous avons entièrement perdu de vue que l'esprit de vérité est le même dans la science expérimentale et dans la connaissance de l'âme. « L'esprit de vérité est aujourd'hui presque absent de la religion et de la science et de toute la pensée<sup>222</sup>. » La science sociale, pour Simone Weil comme pour Platon, « est l'étude du gros animal ». La méthode matérialiste, celle de Marx, lui est appropriée. La science sociale ne délimite son objet que si la notion de surnaturel est « rigoureusement définie et introduite dans la science, à titre de notion scientifique, pour y être maniée avec une extrême précision <sup>223</sup> ».

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 306 ; *Q*, p. 1179.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 306 ; *Q*, p. 1179.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 328 ; *Q*, p. 1191.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 370 ; *Q*, p. 1213.

## 17. LES BESOINS DE L'ÂME

Les besoins de l'âme relèvent à la fois de la science de l'âme et de la science sociale. La première étudie les nourritures de l'âme ; la seconde la matière sociale dans laquelle les êtres, durant toute leur existence, sont plongés. L'ordre spirituel et l'ordre social demandent à être analysés conjointement, les régimes politiques convenant inégalement aux besoins de l'âme. Cette nécessaire prise en compte de la destinée de l'être humain par le politique a pour effet de donner à la notion de droit une portée relative, et à celle d'obligation une valeur absolue. Si les autres ne reconnaissent pas mes droits, devrais-je, pour les faire valoir, recourir à la force ? Ce sont les obligations des autres envers moi, en tant qu'être humain, qui délimitent mes droits. L'obligation est absolue et primitive, le droit relatif et dérivé. Mes obligations à l'égard des autres comme de moi-même définissent la sphère de leurs droits et des miens.

Aucune collectivité ne constituant en elle-même une réalité absolue n'est l'objet d'obligations absolues. Toutefois, comme la réalité dont se nourrit l'âme transite par des milieux humains, les hommes qui s'en reconnaissent membres ont envers eux des devoirs impérieux, pouvant les conduire jusqu'au sacrifice de leur vie. C'est ainsi que l'État, en tant que gardien de la patrie contre les agressions extérieures ou intérieures, peut exiger des citoyens un engagement sans retour.

Les besoins de l'âme, même si leur mode d'expression est historique et variable, sont intemporels et invariants : « Les obligations inconditionnées ou relatives, éternelles ou changeantes, directes ou indirectes à l'égard des choses humaines dérivent toutes, sans exception, des besoins vitaux de l'être humain <sup>224</sup>. » Entre ces deux faces, l'une fixe et l'autre circonstancielle, des besoins de l'âme, il n'y a pas contradiction. C'est le même être qui est engagé ici-bas dans le temps et qu'habitent des exigences éternelles. S'il y a contradiction, alors celle-ci est bien fondée. Simone Weil n'exclut pas du réel la contradiction : les sciences mathématiques l'éliminent, parce qu'elles traitent des relations nécessaires entre les choses ; mais la science de l'âme comme la science sociale l'admettent, car la réalité dont elles traitent relève de plans multiples.

---

<sup>224</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 15 et *Œuvres*, Gallimard, Quarto, 1999, p. 1030. (en abrégé : Q).

Les besoins de l'âme ne sont pas connus par tradition, par révélation ou par croyance ; ils le sont par attention et par expérience. L'observation, l'histoire et l'art nous aident, certes, à comprendre le cœur humain. Pour inventorier ces besoins, dans *L'enracinement*, Simone Weil prend à contre-pied *La Déclaration universelle des droits de l'homme*. Le droit, étant conditionné et relatif, ne peut servir de point de départ. « L'obligation seule peut être inconditionnée. Elle se place dans un domaine qui est au-dessus de toutes les conditions, parce qu'il est au-dessus de ce monde<sup>225</sup>. » Or « Les hommes de 1789 ne reconnaissaient pas la réalité d'un tel domaine<sup>226</sup>. » De ce fait, ils sont tombés dans une contradiction : ils ont voulu poser le droit, notion relative et liée aux circonstances, comme un absolu. Pour comprendre l'ordre politique et éviter toute confusion, il faut partir de ce qui est lié « à la partie la plus secrète de l'âme humaine <sup>227</sup> ». Cette part secrète de l'âme n'est ni la plus intérieure ni la plus différenciée : « L'objet de l'obligation [...] est toujours l'être humain comme tel<sup>228</sup>. » Les états de fait ne suscitent pas d'obligation. De même, l'obligation ne se déduit aucunement, comme le laissaient accroire les sociologues français du début du siècle, de la coutume ou de la jurisprudence. Elle ne prend pas non plus appui, comme l'affirme le marxisme, sur un sens supposé de l'histoire. L'obligation « répond à la destinée éternelle de l'être humain <sup>229</sup> ». Cette éternité n'a pas de lien direct avec une survie personnelle ou un jugement des âmes. L'éternel apparaît sous la forme de l'inconditionné, d'une obligation envers l'autre ou envers moi que rien ne peut suspendre.

Cette expérience, Simone Weil la retrouve, identique, universelle, dans la Grèce antique, en Inde, chez les stoïciens ou dans le christianisme. Elle est mystique et rationnelle, plus que religieuse et affective. Non que le sentiment n'y tienne une grande place ; mais Simone Weil revendique pour l'entendement une liberté totale. Soumis, il s'altère. « [...] quand l'intelligence est mal à l'aise, l'âme entière est malade <sup>230</sup>. » Il n'y a là de sa part aucun orgueil intellectuel : la pensée est une prière de l'esprit, destinée à préparer une visitation. Les

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 10 ; *Q.*, p. 1027.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 10 ; *Q.*, p. 1027.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 10 ; *Q.*, p. 1028.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 11 ; *Q.*, p. 1028.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 11 ; *Q.*, p. 1028.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 35 ; *Q.*, p. 1040.

pensées éternelles et vraies nous habitent fugitivement, nous ne les produisons pas.

Pour inventorier les besoins de l'âme, le concept de base est celui de nourriture : l'âme a faim d'ordre, de liberté, d'obéissance, de responsabilité, d'égalité, de hiérarchie, d'honneur, de châtement, de liberté d'opinion, de sécurité, de risque, et de vérité. Deux propriétés caractérisent les besoins de l'âme : ils « sont limités, ainsi que les nourritures qui leur correspondent » ; ils « s'ordonnent par couples de contraires, et doivent se combiner en un équilibre <sup>231</sup> ». La limite distingue le besoin de l'avidité, qui est insatiable ; l'existence de besoins antagonistes fonde un équilibre.

L'ordre et la vérité sont à la fois des besoins et sont au-dessus des besoins : « un ordre humain véritable », en effet, serait un état dans lequel l'âme obtiendrait les nourritures dont elle a besoin, sans qu'il y ait contradiction entre la poursuite d'un bien et celle d'un autre bien. L'ordre est donc comme une mesure de la distance entre les cités terrestres et la cité parfaite qu'il faudrait fonder. Quant au besoin de vérité, il « est plus sacré qu'aucun autre <sup>232</sup> ». Cette affirmation semble banale : elle recouvre pourtant une exigence rarement satisfaite en politique. Il faut de l'intrépidité pour ne pas mentir, si l'ordre social repose sur le mensonge. Dans les années 1920-1930, comme le raconte Boris Souvarine dans ses *Souvenirs*, il y eut dans l'intelligentsia française de gauche une propension à dissimuler l'état de la Russie : on voila volontairement la vérité, pour ne pas, disait-on, détruire une espérance. Romain Rolland écrivait ainsi à Panaït Istrati, qui voulait publier deux lettres au Guépéou : « Vous ne devez pas les publier en ce moment, ni surtout les laisser publier par Boris (i.e. Souvarine), ou les amis de Serge. Ce serait un coup de massue que les malheureux assèneraient à la Russie tout entière, dans l'illusion d'écraser la mouche de pourriture qui lui ronge les yeux <sup>233</sup>. » Simone Weil, elle, se documentait sur l'Allemagne, sur la Russie, sur l'Italie, sur l'Espagne, sur les colonies, etc. Ordre et vérité délimitent à ses yeux l'espace spirituel à l'intérieur duquel se déploient par couples, en vue de former un équilibre, les besoins de l'âme.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 21 ; *Q.*, p. 1033.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 53 ; *Q.*, p. 1049.

<sup>233</sup> In Panaït Istrati, *Vers l'autre flamme*, lettre de Romain Rolland du jeudi 29 mai 1929, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1980, p. 252.



Prenons la liberté : « [...] au sens concret du mot, [elle] consiste dans une possibilité de choix <sup>234</sup>. » Comme seules importent les possibilités effectives, les situations réelles, « il est inévitable que des règles, imposées par l'utilité commune, limitent le choix <sup>235</sup> ». Mais la liberté n'a pas de degrés : elle n'est pas plus ou moins grande selon l'objet du choix ; en tant que « nourriture indispensable à l'âme humaine », elle peut alimenter cette dernière, même quand les circonstances où elle s'exerce sont mineures. Pour que la liberté soit possible, plusieurs conditions, tenant à l'état de la société, doivent être réunies. Il faut, notamment, que les règles communes soient simples, intelligibles, stables, et d'une utilité évidente. En un mot, la liberté ne s'exerce pleinement que si l'acteur incorpore ces règles à son être.

La liberté s'exerce à la fois dans l'obéissance et dans la responsabilité. La première « est de deux espèces : obéissance à des règles établies et obéissance à des êtres humains regardés comme des chefs <sup>236</sup>. » On voit le lien entre liberté et obéissance : nous n'accomplissons nos obligations envers les autres, au sein d'une collectivité, que si, selon les circonstances, nous obéissons ou prenons des initiatives. Notre liberté étant aussi réelle dans un cas et dans l'autre. La satisfaction du besoin de responsabilité « exige qu'un homme ait à prendre souvent des décisions dans des problèmes, grands ou petits, affectant des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé <sup>237</sup> ». La démocratie se dessine à travers l'exposition des besoins de l'âme : une société où le pouvoir serait concentré dans une main et où les règles seraient réduites au bon plaisir du Prince priverait l'âme de toute nourriture.

L'analyse des besoins de l'âme explicite ce qui doit servir de mesure à tout ordre social. Les fondateurs de cités ont pour devoir de créer des conditions concrètes aussi peu adverses que possible à leur satisfaction, c'est-à-dire à la nourriture de l'âme.

---

<sup>234</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 21 ; *Q.*, p. 1033.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 21 ; *Q.*, p. 1033.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 23 ; *Q.*, p. 1034.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 25 ; *Q.*, p. 1035.

## 18. L'ÂME ET LA CITÉ (21/11/08)

Pour des raisons que Malebranche, dans *La recherche de la vérité*, et Kant, dans la *Critique de la raison pure*, ont exposées, nous manquons irrémédiablement d'une idée vraie de notre être. Nous avons de nous une vision imaginative, empirique, ou, comme dit Kant, « phénoménale ». De ce fait, nous demeurons obscurs et imprévisibles à nous-mêmes. Comme nous ne nous connaissons pas par idées, nous tentons de le faire par images. L'ordre politique et l'ordre spirituel sont tous deux à plans multiples et leur intrication passe en complexité les limites de l'entendement; l'esprit, pour approcher la réalité, est forcé de passer par des modèles, qui en dessinent une représentation fidèle mais simplifiée. Platon précise que ses « paradigmes » ne se rapportent pas directement au monde empirique et que la « cité » dont il parle ne se trouve nulle part. « Sa construction d'une cité idéale dans *La République* est purement symbolique<sup>238</sup>. » « C'est dans le ciel peut-être qu'il y a un modèle de cette cité pour quiconque veut le voir, et, le voyant, fonder la cité de son propre moi<sup>239</sup>. » De telles « utopies » jouent le rôle d'idées régulatrices. Elles font surgir des hypothèses ou des valeurs qui ne dérivent pas de l'expérience, mais qui l'éclairent. « Tu penseras que c'est une fable, dit Socrate, moi je pense que c'est un récit<sup>240</sup>. » Le modèle présente de façon symbolique et dramatique ce qui, considéré directement, échapperait aux prises de l'entendement. Si l'homme n'était immergé dans la « matière sociale », s'il était maître de ses idées, les images et les mythes seraient superflus. Or « les choses, nous les voyons, nous ne les concevons pas ; les idées, nous les concevons, nous ne les voyons pas<sup>241</sup>. » Les modèles constituent des médiations à l'aide desquelles l'invisible devient sensible et nous touche, malgré notre condition enténébrée. Ils agissent comme des opérateurs : ils procurent une exposition imagée de processus qui se déroulent soit en nous soit dans la cité.

Ni Platon ni Simone Weil n'établissent entre l'homme et la cité une analogie de structure : ils les montrent seulement inséparables. Le sort de la patrie ou la constitution de l'État dépendent en effet des

<sup>238</sup> Simone Weil, *La source grecque*, p. 90.

<sup>239</sup> Platon, *La République*, IX, 592 b.

<sup>240</sup> Platon, *Gorgias*, 523 a, cité dans *La source grecque*, p. 83.

<sup>241</sup> Platon, *La République*, 507 b-c.

citoyens. Le courage politique, même s'il demande des qualités naturelles, n'est pas inné. La valeur du guerrier, gardien de la cité, ne se confond pas avec sa nature, comparée à la laine blanche que sélectionne le teinturier ; elle ne se ramène pas non plus à l'éducation et au dressage, comparés à l'apprêt de la laine ; il s'y ajoute, et c'est l'opération décisive, l'immersion dans le bain pourpre des lois, sorte de « baptême ». Par un trait d'humour qui lui est habituel, Platon, pour définir le courage, ne prend pas pour modèle le lion mais le mouton. Comme si cet animal grégaire illustre, par sa propension à suivre et à imiter, le courage comme « exécution de l'ordre » (Alain). Il fournit l'image inversée dans un miroir de la réalité. Ce retournement délibéré des métaphores habituelles est là pour suggérer que la vertu ne prolonge pas seulement le naturel. C'est l'opération mystérieuse de l'immersion, de la teinture, plus tard familière aux alchimistes, qui imprègne de courage les fibres de l'homme. Toutefois, la trempe indélébile de l'individu dans la pourpre des lois ne supprime pas le défaut de la loi, qui est de laisser passer entre ses règles, comme entre les mailles d'un filet, le caractère unique des actions et des êtres. « La loi ne sera jamais capable de saisir à la fois ce qu'il y a de meilleur et de plus juste pour tous, de façon à édicter les prescriptions les plus utiles. En effet, la diversité qu'il y a entre les hommes et les actes, et le fait qu'aucune chose humaine ne soit, pour ainsi dire, jamais en repos, ne laissent place, dans aucun art et dans aucune matière, à un absolu qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps <sup>242</sup>. » La loi ressemble à un homme un peu borné, « sûr de lui, ignare, qui ne permettrait à personne de rien faire contre la consigne qu'il a édictée <sup>243</sup> ». L'identité singulière de l'individu, quand il agit selon les lois pour la défense de la cité, est estompée. Alain le dit fortement, nous l'avons vu : « Le courage est l'exécution de l'ordre. » Cette obéissance, pour Simone Weil, est aussi un besoin de l'âme. « Un ordre est un stimulant d'une efficacité incroyable. Il enferme en lui-même, dans certaines circonstances, l'énergie indispensable à l'action qu'il indique<sup>244</sup>. » Surtout, la défense de la patrie met en relief l'une des énigmes majeures de notre condition : les cités sont imparfaites et périssables. Comment, dès lors, l'autorité politique peut-elle exiger des citoyens qu'ils se sacrifient pour une réalité historique appelée un jour à disparaître ?

<sup>242</sup> Platon, *Le Politique*, 294 b.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 294 c.

<sup>244</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 257 ; *Q.*, p. 1153.

Dans *L'enracinement*, Simone Weil observe : « Le degré de respect qui est dû aux collectivités humaines est très élevé [...] <sup>245</sup>. » Elle en énumère les raisons : « chacune est unique » et « la nourriture qu'[elle] fournit à l'âme de ceux qui en sont membres n'a pas d'équivalent dans l'univers entier » : elle « pénètre déjà dans l'avenir » et « a ses racines dans le passé ». Par là, « elle constitue l'unique organe de conservation pour les trésors spirituels amassés par les morts, l'unique organe de transmission par l'intermédiaire duquel les morts puissent parler aux vivants ». Bien que les cités soient précaires et imparfaites, elles représentent « l'unique chose terrestre qui ait un lien direct avec la destinée éternelle de l'homme [...] <sup>246</sup>. » « À cause de tout cela, conclut Simone Weil, il peut arriver que l'obligation à l'égard d'une collectivité en péril aille jusqu'au sacrifice total <sup>247</sup>. » Sa justification du patriotisme n'est ni sentimentale ni pathétique ni même politique, au sens ordinaire de ce mot : elle dérive du fait que la collectivité est le principal milieu nourricier de l'âme.

Il y a, par là même, une hiérarchie entre les collectivités : certaines, « au lieu de servir de nourriture, tout au contraire mangent les âmes » ; d'autres ne lui fournissent qu'une nourriture insuffisante ; « Enfin il y a des collectivités mortes qui, sans dévorer les âmes, ne les nourrissent pas non plus <sup>248</sup> ». La valeur spirituelle des régimes et des collectivités se mesure au degré de satisfaction qu'ils apportent aux « besoins de l'âme ». Simone Weil appelle « ordre » « un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations ». Dès que les obligations sont rendues incompatibles par les circonstances ou la constitution, il y a « désordre <sup>249</sup> ».

Comme le mal n'est pas éliminable des sociétés, le désordre peut être contenu, mais non être supprimé. L'interférence entre l'âme et la cité reste incessante et double : l'individu demeure soumis, à un degré qu'il ignore lui-même, aux influences sociales ; inversement, il modifie par son action, à un degré qu'il ignore aussi, la collectivité dont il est membre. Les pressions sociales induisent une servitude d'autant plus difficilement déracinable que « tout ce qui contribue à notre éducation

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 15 ; *Q.*, p. 1030.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 15-16 ; *Q.*, p. 1030.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 16 ; *Q.*, p. 1030.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 17 ; *Q.*, p. 1031.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 18 ; ; *Q.*, p. 1032.

consiste exclusivement en choses qui à une époque ou à une autre ont été approuvées par le gros animal <sup>250</sup> ».

Dans ces conditions, la liberté n'a rien d'un pouvoir magique qui supprimerait par enchantement l'esclavage de l'individu ou les errances de la cité. Le devoir, l'ordre, la nécessité détachent l'âme du moi, augmentent en l'âme le vide, l'espace propice à l'inspiration, qui est toujours une visitation. La révélation de l'ordre, de l'obéissance de l'univers entier à Dieu<sup>251</sup>, induit dans l'âme « une attention élevée et pure, qui part d'un point non soumis à la force <sup>252</sup> ». Alors, fugitivement peut-être, un homme change d'état : « [...] la force qui est souveraine ici-bas est souverainement dominée par la pensée. L'homme est une créature pensante ; il est du côté de ce qui commande à la force<sup>253</sup>. » On se méprendrait en croyant que Simone Weil entend par « pensées » nos inventions ou nos élucubrations. Penser, c'est voir ce qui est vraiment. C'est une grâce non de l'imagination mais de l'attention. Cette attention n'est pas une disposition psychique ; elle ne s'exerce que dans un esprit vidé de son moi ; son lieu d'apparition est la partie impersonnelle de l'âme, où les pensées vraies s'abritent quelquefois. La marque de la vérité ainsi entendue est double : l'actualité et l'éternité. En ce monde, les grandeurs d'établissement empêchent de dire la vérité. Tout se passe, et c'est le tragique de notre existence, comme si la route vers la réalité était coupée. L'âme n'est ni une substance ni une histoire ni une essence ni une idée ni une façon unique de sentir, d'agir et d'être : elle est une place vide, un lieu secret et pourtant ouvert, un instant éternel et vite effacé. Aussi ne peut-on parler de l'âme qu'obliquement et par figures : « L'inexprimable a plus que toute autre chose besoin d'être exprimé. Pour cela il faut qu'il soit transposé<sup>254</sup>. »

<sup>250</sup> Simone Weil, *La source grecque*, p. 88, et Platon, *La République*, VI, 492 c.

<sup>251</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 363 ; *Q.*, p. 1210.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 365 ; *Q.*, p. 1211.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 366 ; *Q.*, p. 1211.

<sup>254</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 173.

## 19. L'ÉDUCATION

« Tout dans la création est soumis à la méthode, y compris les points d'intersection entre ce monde et l'autre <sup>255</sup>. » Malheureusement, il n'existe pas de solution générale au problème que rencontrent les sociétés pour transmettre d'une génération à la suivante les valeurs et le savoir qui constituent leur bien propre. Cette lacune, dans un problème pratique, n'est pas sans remède. « L'éducation – qu'elle ait pour objet des enfants ou des adultes, des individus ou un peuple – consiste à susciter des mobiles. [...] Car jamais aucune action n'est exécutée en l'absence de mobiles capables de fournir pour elle la somme indispensable d'énergie<sup>256</sup>. » Pour conduire des hommes vers le Bien, il ne suffit pas d'en indiquer la direction ou de prescrire la méthode, il faut susciter un élan. Sinon, « c'est comme si l'on voulait faire brûler une lampe à huile sans y avoir mis l'huile <sup>257</sup> ». Les mobiles sont de plusieurs sortes : la crainte et la menace, les promesses, la suggestion, l'exemple. L'éducation comporte donc des degrés : le dressage, l'apprentissage et l'initiation. La véritable éducation consiste à fournir à l'être humain « de l'énergie et quelque chose comme une nourriture <sup>258</sup> ».

Le dressage s'adresse à la partie animale de notre être, en vue de lui incorporer des réactions qui deviennent spontanées par la répétition. Cette part de l'éducation est essentielle : dans un environnement menaçant, où l'homme court des risques, le dressage est indispensable. Il installe les comportements utiles ; il inhibe le désordre né de l'imagination et de l'émotion. Alors que l'apprentissage fait appel à l'initiative, le dressage repose sur une soumission volontaire ou forcée. Il mobilise la passivité pour accroître la docilité. Dans les sports et dans la formation des combattants, il est fondamental. Lui seul peut substituer aux comportements inadaptés des conduites ajustées. Il va plus loin : il fortifie la mémoire, et exerce la part mécanique des opérations de l'esprit. Souvent décrié, il a été célébré par Alain.

Toutefois, le dressage fait courir aux individus des risques majeurs : les politiques, qu'ils soient tyrans ou démagogues, ont la tentation irrésistible de conduire les masses et de domestiquer les

<sup>255</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 239 ; *Q.*, p. 1144.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 240-241 ; *Q.*, p. 1145.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 241 ; *Q.*, p. 1145.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 242 ; ; *Q.*, p. 1146.

individus en faisant fond sur leur nature animale. Dans *La source grecque*, Simone Weil commente longuement le texte de *La République* dans lequel Platon recense les techniques de conditionnement des individus, « quand ils siègent ensemble, en foule pressée, dans les assemblées politiques, dans les tribunaux, dans les théâtres...<sup>259</sup> ». Les méthodes de dressage ou de propagande ont acquis, dans les régimes totalitaires, un degré de perfection que Simone Weil examine dans *L'enracinement*. « La suggestion est, comme l'a vu Hitler, une emprise<sup>260</sup>. » Elle provoque des conduites collectives et, astucieusement maniée, déclenche des pulsions irrésistibles.

L'apprentissage est général, communique un savoir, repose sur un savoir-faire, et s'adresse à un ensemble d'individus. Le plus souvent, il est codifié et s'inscrit dans des institutions. L'enseignement d'Alain, dont Simone Weil fut nourrie, reposait sur un axiome simple : penser est une action qui constitue le monde et l'homme. Le langage recèle toute la pensée endormie, qui n'attend pour s'éveiller que notre attention, celle du cœur. Chacun, pour autant qu'il pense, est souverain dans l'ordre de la pensée et doit refuser la suggestion, le pouvoir de l'opinion. La liberté de l'esprit consiste à tout aborder *expeditus*, armé à la légère, et non encombré d'érudition. L'exercice ainsi entendu ne se réduit pas à la pure répétition : il produit un effet majeur. La fréquentation des grands auteurs, la méditation sur les machines simples, l'application de l'entendement aux situations ordinaires induisent, en effet, une opération rationnelle et magique : soudain, avec notre voix et nos ressources, nous captons et restituons le génie des créateurs. Rousseau, Kant ou Platon, tout comme l'inventeur de la poulie ou de la roue, parlent par la bouche d'un homme, un moment pénétré de leur esprit et de leur présence. Par là, l'apprentissage devient initiation, et l'intériorisation se fait découverte. Les trésors de l'humanité se transmettent ainsi, pour autant que nous sommes capables de nous en remémorer l'esprit et d'en actualiser les puissances.

La fin de l'éducation, pour Simone Weil, n'est pas l'autonomie terrestre ou séculière de l'entendement, mais une initiation. Cette dernière se distingue de l'apprentissage : son contenu est universel, mais, si elle transmet un savoir, elle a pour fin une conversion. Le travail réflexif ou technique, propre à l'apprentissage, s'accomplit quand l'explication des choses s'éclaire par concepts ou par reproduction technique. Mais la raison ne perd jamais tout à fait un

<sup>259</sup> Platon, *La République*, 493 b.

<sup>260</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 242 ; *Q.*, p. 1145.

caractère conventionnel. Elle fait apparaître, dans les idées comme dans l'expérience, les similarités : elle est éprise d'identité. L'attention, au sens où l'entend Simone Weil, va plus loin : au-delà des généralités intelligibles, elle applique l'esprit à ce que les êtres ou les situations ont d'unique. Contemplation, l'attention est aussi action : elle opère un changement d'état dans l'âme où elle s'accomplit et dans celles vers qui elle se tourne. À vrai dire, le terme de changement est approximatif : le travail de l'âme consiste à faire le vide pour que la partie impersonnelle de l'être puisse être habitée par la vérité. L'initiation est visitation.

Là où le travail réflexif marque le pas, l'art prend le relais et constitue, pour l'éducation, un mode incomparable : sans cesser de viser l'universel, il ne représente que le singulier. Simone Weil, comme Alain d'ailleurs, le met plus haut peut-être que la philosophie : ses inventions, loin de nous distraire du réel, constituent souvent le plus court chemin vers la vérité. Homère, les tragiques grecs, Molière, les grands romanciers, en peignant des individus, en entrecroisant leurs destins, en conservant aux événements et aux rencontres leur opacité ultime, restituent notre condition. Simone Weil, nous l'avons dit, a fait d'admirables traductions de fragments d'Homère et de Sophocle : il lui semblait que ces histoires si simples et ces tragédies si proches pouvaient être entendues de tous.

Dans sa partie la plus secrète, l'éducation repose sur la rencontre. Une rencontre est un acte dont on ignore l'auteur et l'effet : dans le domaine des affections et de l'esprit, des lumières et des chocs venus d'ailleurs ou appelés par nous composent notre substance, ou du moins l'éveillent. Quand nous entrons dans une présence, le temps se concentre ou se déchire : en tout cas, il change de nature. L'une des plus importantes activités de l'âme est la capacité d'écouter : l'entendement. Voir et comprendre ne demandent qu'un instant, une éternité. L'acte de l'entendement est rencontre : Simone Weil a eu le charisme des rencontres. Quand passait à sa portée un être ayant une expérience singulière ou des lumières uniques, elle le découvrait avec un instinct infailible et ne le lâchait plus. Elle transformait un contact en révélation.

L'éducation, remarque Platon, intensifie les changements en bien comme en mal : « Les âmes les mieux douées, si elles rencontrent une mauvaise éducation, deviennent éminemment mauvaises. Crois-tu en effet que les grands crimes et la méchanceté consommée partent



d'une âme médiocre, et non d'une nature plus forte que l'éducation a gâtée ? <sup>261</sup> » Les médiévaux diront : *corruptio optimi pessima*.

Dressage, apprentissage et initiation se compénètrent et s'équilibrent. En effet, la fonction la plus haute de l'enseignant est d'insuffler une inspiration. Mais « toute inspiration réelle passe dans les muscles et sort en actions <sup>262</sup> ». Une pensée qui n'habiterait que la tête, qui ne provoquerait aucun engagement de l'âme, serait équivalente à un mensonge. Le cheminement de la vérité dans une âme et dans un corps est au cœur de l'éducation ; malheureusement, cet art est presque perdu. Autant la science du monde matériel s'est étendue, autant celle du cœur humain s'est rétrécie, depuis la Renaissance notamment.

L'éducation a pour fin d'exercer l'attention. Elle n'y arrive que si le maître suscite en l'élève des mobiles à la fois puissants et purs. L'éducation a pour fin de faire circuler les vérités d'un être à l'autre. Elle n'a d'efficience que si l'enseignant s'exprime dans la langue de ceux à qui il s'adresse, d'où l'importance, nous l'avons noté, de l'art de transposer les vérités. « Ce qui le rend difficile, c'est que, pour le pratiquer, il faut s'être placé au centre d'une vérité, l'avoir possédée dans sa nudité, derrière la forme particulière sous laquelle elle se trouve par hasard exposée <sup>263</sup>. »

L'éducation puise l'essentiel de ses enseignements dans le passé. Or les guerres, les conquêtes, ou seulement le temps détruisent le passé : « L'art gaulois ne risque pas d'être l'objet de mémoires de la part de nos archéologues, parce que la matière en était le bois <sup>264</sup>. » Le passé de l'histoire n'est pas celui de l'éducation, qui a pour mission de trier, dans un héritage spirituel, scientifique, politique ou technique, ce qui constitue une source d'inspiration pour l'avenir. Par là, l'éducation satisfait les besoins de l'âme.

<sup>261</sup> Platon, *La République*, 491 e.

<sup>262</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 251 ; *Q.*, p. 1150.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 91-92 ; *Q.*, p. 1068.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 281 ; *Q.*, p. 1166.

## 20. LA MASSE

Dans la cité, l'homme existe sous plusieurs états : comme individu singulier, comme membre d'un groupe, ou en tant qu'élément perdu dans une masse. Le terme de masse désigne d'abord, au sens quantitatif, la multitude. Une masse n'est pas un être, mais le rassemblement d'individus que des circonstances rapprochent. Non que les éléments qui la composent soient unis par des liens durables : c'est leur sort commun qui leur communique, provisoirement, une similitude de réactions. Sous l'effet de la révolution industrielle, de l'urbanisation, des migrations et des guerres, des foules innombrables se sont trouvées déracinées, ballottées, transplantées. Ainsi, atomisation et concentration se conjuguent.

Dans cet état d'agrégation extérieure et de séparation intime, les masses sont faibles. « Le matérialisme révolutionnaire de Marx consiste à poser, dit Simone Weil, d'une part que tout est réglé exclusivement par la force, d'autre part qu'un jour viendra soudain où la force sera du côté des faibles. Non pas que certains qui étaient faibles deviendront forts, changement qui s'est toujours produit ; mais que la masse entière des faibles, demeurant la masse des faibles, aura la force de son côté <sup>265</sup>. »

Cette hypothèse, à ses yeux, est absurde : elle confond le nombre et la force. « Mais le nombre est une force aux mains de celui qui en dispose, non pas aux mains de ceux qui le constituent <sup>266</sup>. » La force, en effet, est une relation. Pour produire un effet, elle doit être appliquée à un objet en disposant d'un appui, comme dans le cas du levier. Des individus atomisés, même si leur nombre impressionne, ne deviennent une force que s'ils s'organisent. Antérieurement, ils appartenaient à des communautés, où des solidarités anciennes et presque naturelles donnaient un cadre et des valeurs à leur vie. L'industrialisation a entraîné un double déracinement, ouvrier et paysan. En effet, Simone Weil préfère le terme de « déracinement » à celui d'« aliénation ». La masse est le résultat d'une altération du lien social ; elle se constitue lorsque, sous l'effet de circonstances semblables, des individus subissent une pression et une souffrance qui leur arrachent leur identité. Le travail est au centre de la vie spirituelle, parce que sa dégradation atteint l'individu au plus profond de son être. Les

<sup>265</sup> Simone Weil, « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » in *Oppression et liberté*, p. 252.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 252.

conditions du travail dissocient l'humain de l'inhumain, et la liberté de l'oppression. Les sociétés modernes agrègent les faibles en foules, tout en les maintenant séparés les uns des autres. L'identité du sort qui les rassemble, les sursauts qui les agitent, la parole que les syndicats prennent en leur nom donnent l'illusion qu'ils disposent de la force. Cette apparence ne résiste pas à l'observation : « Comme l'énergie enfermée dans le charbon est une force seulement après avoir passé par une machine à vapeur, de même l'énergie enfermée dans une masse humaine est une force seulement pour un groupe extérieur à la masse [...] <sup>267</sup> » En tant que telle, cette dernière n'a ni cohésion ni discipline ni projet : elle juxtapose des faiblesses. Elle se meut selon des poussées et des émotions, elle se précipite ou se répand avec une violence que les observateurs confondent avec la force parce qu'elle peut, comme par hasard, piétiner et écraser ceux qui lui résistent. Elle a parfois quelque chose d'effrayant. Des hommes qui, ordinairement, se comportent avec modération, sont capables, en masse, de tous les excès. Mais cette frénésie s'éteint, quand elle n'est pas canalisée et transformée.

Il n'en va pas toujours ainsi. « À certains moments de l'histoire, un grand souffle passe sur les masses ; leurs respirations, leurs paroles, leurs mouvements se confondent. Alors rien ne leur résiste. » Ceux qui manipulent les masses, les puissants, « connaissent à leur tour, enfin, ce que c'est de se sentir seul et désarmé ; et ils tremblent <sup>268</sup> ». Dans ces rares cas, la dispersion des individus s'efface, les meneurs sont absents, un unisson entre les éléments en marche se crée. Pour illustrer ce phénomène, Simone Weil cite l'évocation par Tacite d'une sédition militaire : « Le principal signe d'un mouvement profond, impossible à apaiser, c'est qu'ils n'étaient pas disséminés ou manœuvrés par quelques-uns, mais ensemble ils prenaient feu, ensemble ils se taisaient, avec une telle unanimité et une telle fermeté qu'on aurait cru qu'ils agissaient au commandement <sup>269</sup>. » Elias Canetti, dans ses souvenirs et dans *Masse et puissance*, a décrit l'impression ineffaçable que laisse la vision d'une masse irrésistible. « De pareils moments ne durent pas [...] <sup>270</sup> », remarque Simone Weil, sceptique sur la portée des journées révolutionnaires. « Les puissants n'ont pas d'intérêt plus vital que d'empêcher cette cristallisation des foules soumises, ou du moins, car ils ne peuvent pas toujours l'empêcher, de la rendre le plus rare

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 252-253.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 189 ; II\*\*, p. 131.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 190 ; II\*\*, p. 131.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 190 ; II\*\*, p. 131.

possible<sup>271</sup>. » La fonction des groupes, note-t-elle avant Sartre, est de donner aux foules l'illusion de leur force, tout en maintenant les individus qui les composent dans leur état d'isolement, de « sérialité » et donc de faiblesse. La capacité de soulever et de rassembler des foules augmente la puissance des puissants. Ces concentrations éphémères, vulnérables à la propagande, font des rêves et épousent des mythes. En même temps, le cours de la vie ordinaire, un instant suspendu, reprend, car « ce temps d'arrêt ne peut se prolonger ». Simone Weil conclut : « La masse se dissout de nouveau en individus, le souvenir de sa victoire s'estompe ; la situation primitive, ou une situation équivalente, se rétablit peu à peu ; et bien que dans l'intervalle les maîtres aient pu changer, ce sont toujours les mêmes qui obéissent<sup>272</sup>. » La masse, sans cesser d'obéir, peut de temps en temps changer les têtes, faute de pouvoir changer les choses.

La prise en main des masses par des groupes est un phénomène universel : sans minorité organisatrice et agissante, les faibles restent faibles. Sur ce point, Simone Weil pose avec sa simplicité souveraine un axiome politique que Sartre, trente ans plus tard, développera dans *Critique de la raison dialectique*. La masse, certes, renverse les chefs ou les groupes, mais elle le fait sans dessein, à la manière d'une cause errante. La seule puissance organisée est celle des individus et des groupes. Ils disposent des appareils et des institutions. Non qu'ils aient sur eux un pouvoir souverain. Tout au contraire, leur force a besoin d'être constamment entretenue et confirmée. La plupart du temps, les chefs politiques flattent ou intimident les masses ; pour les garder en bride, ils les persuadent qu'elles sont souveraines. C'est par là que des tyrannies, et plus encore des régimes totalitaires, peuvent être populaires. Platon, auquel Simone Weil se réfère souvent, décrit dans *La République*, répétons-le, ces lieux de rassemblement et de pouvoir, où la foule se transforme en un « gros animal » que les politiques, comme des dompteurs, cajolent et mènent. Réduit à ses seules forces, un individu aurait du mal à s'emparer du pouvoir social : c'est le rôle des groupes.

La masse n'est pas un être mais un état, ou plutôt le produit d'un changement d'état. Pour en analyser la constitution, il faut suivre un double fil conducteur, individuel et social. L'individu peut d'autant plus facilement se transformer en élément d'une masse que la société dont il est membre vit dans le désordre, c'est-à-dire en dissociant les

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 190 ; II\*\*, p. 131.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 190 ; II\*\*, p. 131.

conditions de la vie sociale des besoins de l'âme. Cette altération maléfique se produit chez les individus, mais ses causes ne s'expliquent que socialement, en appliquant la « méthode matérialiste ».

Celui qui comprend la faiblesse violente des masses et la force voilée des groupes en éprouve du déchirement. En effet, « La force sociale ne va pas sans mensonge <sup>273</sup> ». Morale de la conviction et morale de la responsabilité s'opposent irrémédiablement. « Quant à ceux qui veulent penser, aimer, et transposer en toute pureté dans l'action politique ce que leur inspire leur esprit et leur cœur, ils ne peuvent que périr égorgés, abandonnés même des leurs, flétris après leur mort par l'histoire, comme ont fait les Gracques<sup>274</sup>. » Il n'y a ici-bas que des forces : « Participer, même de loin, au jeu des forces qui meuvent l'histoire n'est guère possible sans se souiller ou sans se condamner d'avance à la défaite<sup>275</sup>. » Si bien que la seule solution, en face des masses, est d'appliquer « la formule du « moindre mal » [...], à condition de l'appliquer avec la plus froide lucidité <sup>276</sup> ». La responsabilité politique exige de ne pas confondre l'ordre du cœur et celui des forces, surtout si l'on veut infuser de la justice dans les rapports sociaux et contenir quelque peu la violence dans l'histoire. Oublier les luttes, ce serait faire fi de « la nature des choses <sup>277</sup> ».

La relation entre les groupes et les masses rend difficile la démocratie, car « la force de la masse est utilisée pour des intérêts qui lui sont extérieurs, exactement comme la force d'un bœuf pour l'intérêt du laboureur <sup>278</sup> ». L'objet de la politique est donc double : reconstituer des milieux humains, des collectivités capables de contenir, même dans les sociétés industrielles, les causes du déracinement et de l'oppression ; éviter, autant qu'il se peut, la confiscation par des minorités agissantes de l'âme, de l'énergie et de la liberté des personnes.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 192 ; II\*\*, p. 132.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 192 ; II\*\*, p. 133.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 192 ; II\*\*, p. 133.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 192 ; II\*\*, p. 133.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 193 ; II\*\*, p. 133.

<sup>278</sup> « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » in *L'enracinement*, p. 253.

## 21. LE GROUPE : SARTRE ET SIMONE WEIL

On considère à tort que la notion de groupe ressortit à la sociologie : il s'agit d'une catégorie politique. Simone Weil le souligne : « Ceux qui sont faibles n'ont pas la possibilité de s'emparer du pouvoir social ; ceux qui s'emparent du pouvoir social par la force constituent toujours, même avant cette opération, un groupe auquel des masses humaines sont soumises <sup>279</sup>. » La fondation comme le dépérissement des cités, l'établissement de la démocratie comme sa corruption totalitaire, la paix, la guerre entre factions rivales ou entre nations sont l'œuvre de minorités actives. Pour comprendre l'ordre politique, il convient donc de discerner comment, dans les sociétés humaines, les groupes se forment et opèrent.

Pour mieux évaluer l'apport de Simone Weil dans ce domaine, situons sa contribution par rapport à celles de Spinoza et de Sartre. Ils ont élaboré en effet deux théories complètes et opposées de l'association des individus en vue de l'action politique. Les comparer, malgré les siècles qui les séparent, se justifie d'autant mieux qu'ils font d'un même héritage cartésien un usage contraire.

Pour Sartre, les hommes n'échappent à l'impuissance où les maintient leur dispersion initiale qu'en se constituant en communautés actives. Ce changement d'état, condition d'une liberté effective, s'accomplit sous l'effet de la peur. L'humanité, jetée dans un monde inhospitalier où règne la rareté, s'emploie à conjurer une malchance sans auteur. Simone Weil et Sartre, à partir de prémisses opposées, ont tous deux été étreints par le malheur des hommes. *Critique de la raison dialectique* contient les éléments d'un traité manichéen sur la matière : cette œuvre en recense, explicite et dialectise les pouvoirs. Elle en explore, avec une lugubre intrépidité, à la manière de certaines gnoses, les involutions majeures : de l'humain à l'inhumain, du semblable à l'Autre, de l'individu à son « double démoniaque », du monde à « l'enfer pratico-inerte ». Cette matière qui induit et consolide l'altérité, qui sépare les individus, qui fige les collectifs, qui hante les lois et qui modèle les institutions, se rêve négativement en l'homme. Sartre illustre, autant en dramaturge qu'en métaphysicien, l'une des notions énigmatiques qu'évoque Simone Weil, celle de « matière sociale » : « Marx a eu raison de commencer par poser la réalité d'une

---

<sup>279</sup> Simone Weil, "Y a-t-il une doctrine marxiste ?" in *Oppression et liberté*, p. 252.

matière sociale, d'une nécessité sociale, dont il faut au moins entrevoir les lois avant de penser aux destinées du genre humain <sup>280</sup>. »

La matière, aux yeux de Sartre – que l'on songe à *La Nausée* –, manque de puissance créatrice et de douceur maternelle. À l'égard des hommes, elle se comporte en marâtre. Non seulement la Terre nourrit mal les hommes, mais, au lieu de resserrer leurs liens, elle les altère et les brise : Caïn tue Abel, le frère devient l'ennemi. Dans la pensée chrétienne, note Simone Weil, « la matière sociale est le milieu de culture et de prolifération par excellence pour le mensonge et l'erreur <sup>281</sup> ».

Pour Sartre, rien d'intrinsèquement pervers n'existe dans l'individu, aucune cruauté naturelle ne l'afflige. Tout au contraire, l'état dont il sent en lui comme la trace serait la réciprocité, la communauté. Dès lors, le mal n'a pas sa racine dans le cœur de l'homme. Il tire son principe de la matière, ou, plus exactement, de la rareté. L'homme n'en est pas pour autant disculpé : la grandeur de Sartre est de descendre aux enfers, c'est-à-dire dans l'histoire, en inventoriant les figures politiques du mal, en mettant au jour le processus selon lequel l'homme de la rareté devient un démon, sans jamais l'exonérer de la responsabilité du mal.

La première figure du mal dans le monde social, c'est « l'enfer pratico-inerte ». La rareté empêche tous les hommes de coexister : elle fait surgir des bourreaux et des victimes. Contre ces formes extrêmes et banales du mal, l'homme isolé est sans défense. La lutte exige que surgissent de nouveaux agents, dotés de pouvoirs inédits. Dans cette logique, qui refuse de traiter les ensembles collectifs comme des entités douées d'une personnalité, il ne peut s'agir que d'individus, acquérant un statut différent : ces acteurs, capables d'arracher les hommes à « l'enfer pratico-inerte », et de contenir, sinon d'exorciser le mal, Sartre les nomme, dans leur état initial, des « groupes en fusion ».

Dans son « anthropologie politique », il distingue deux structures sociales de base : les collectifs et les groupes. Les premiers constituent le socle même de la vie sociale : ils représentent la forme sous laquelle les individus subissent passivement, sous l'effet de déterminations extérieures, un destin uniforme. Secrétés par la rareté, les collectifs rassemblent les hommes, mais sans les unir. Le groupe, en revanche, se définit par le mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une *praxis* pure, en extirpant de lui toute inertie.

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 235-236.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 236.

Les groupes qu'analyse Sartre ne se fondent ni sur une origine familiale commune ni sur le voisinage ni sur la profession ni même sur l'idéologie. Des individus qui naguère s'ignoraient se rassemblent sous l'effet d'un danger. Ils découvrent qu'un même sort (guerre, famine, oppression, restriction de leur liberté) pèse sur eux. Ils pourraient chercher à s'en sortir chacun de son côté, mais ils sentent confusément que c'est sans espoir : leur dispersion fait leur impuissance. Le groupe sartrien répond à des situations extrêmes. Il n'y a pas, à proprement parler, d'acte fondateur du groupe : des individus, au même moment, éprouvent une même révolte, ont le même sursaut. D'un seul coup, le groupe est là, en pleine action, constitué par des individus qui, quelques instants plus tôt, fuyaient peut-être, ou désespéraient. Sans qu'aucun chef se détache encore, le petit groupe agit ou, mieux, il n'est qu'action.

Ce « groupe en fusion » n'a qu'une existence précaire. L'alerte passée, le danger s'éloignant, il risque de se défaire, car il est travaillé, sous l'effet de la matière, par une tendance à l'atomisation, à la fragmentation, ou, comme la nomme Sartre, à la « sérialité ». Le ciment qui liait les individus était la peur, une peur surmontée et contrôlée ; quand elle s'estompe, la cohésion de l'ensemble s'effrite.

Pour conjurer cette « solitude d'impuissance » qui mine le groupe, il faut « l'invention pratique d'une permanence libre et inerte de l'unité commune en chacun <sup>282</sup> ». À cette exigence répond le serment : il exorcise le risque de dislocation et prévient la trahison. Il constitue, au sens propre du terme, une « conjuration » : « La conduite du serment ne peut qu'être commune ; le mot d'ordre est : Jurons <sup>283</sup> ! » Caution que prend chacun contre soi-même et « mouvement de jurer pour faire jurer les autres <sup>284</sup> », il limite du dedans chaque liberté. Ainsi naît le couple de la fraternité et de la terreur. « Jurer, c'est dire en tant qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession <sup>285</sup>. » La terreur apparaît comme un instrument de justice interne. Pour évoquer ces hommes qui renaissent entre les bras de la mort, Sartre inverse une image biblique : ils se sont produits à partir du « limon » de la nécessité <sup>286</sup> ». Aucun Dieu n'opère cette genèse : « Nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes nos

<sup>282</sup> Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, 1960, p. 439.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 453.



propres fils, notre invention commune <sup>287</sup>. » La violence, dans la mesure où elle procède de la rareté, représente une force indestructible : elle circule dans le monde, pénètre la matière, affecte les êtres, travaille l'histoire. La terreur, d'essence à la fois libre et violente, constitue pour Sartre un rempart contre l'enfer. Il faut soigner le mal par le mal, et l'engluement dans le « pratico-inerte » par une forte potion, à base de fraternité et de terreur. Mais le serment, à son tour, s'altère : la terreur, qui devait être limitée et contrôlée, envahit la société. Du groupe, un souverain émerge, qui fait d'elle un instrument de pouvoir. Le deuxième cercle de l'enfer sartrien est celui des conjurations et des groupes : il procède de la vigilance moralisatrice, dès qu'elle s'infléchit en inquisition, en séquestration. Le désir d'établir un paradis sur terre s'exacerbe en contrôle inlassable de l'Autre, et cette violence, brutale ou insidieuse, finit par passer pour l'instrument obligé de l'égalité et de la justice.

C'est à l'intérieur du groupe que surgit le souverain : il ne fait pas irruption du dehors et par la force : une transformation interne du groupe le suscite. Sa légitimité ne lui vient pas de la délégation par les membres du groupe de leur souveraineté, mais de l'impuissance où ils se trouvent de ne pas le reconnaître. Il conjure le risque de dissolution du groupe : « Produit par la terreur [il] doit devenir l'agent responsable de la terreur <sup>288</sup>. » Cette terreur, attribut du groupe dont les membres se sont liés par serment, lui revient sans que personne lui en ait confié l'usage.

Dans les sociétés historiques, le champ social comprend des collectifs, des groupes et des institutions composites mêlant ces deux types de structure. Le souverain agit comme un « organe d'intégration <sup>289</sup> » : il accapare les instruments de pouvoir de l'État pour en faire un « monopole du groupe ». Le mécanisme du pouvoir est identique dans un groupe et dans l'État. De plus, quels que soient la société et le régime, le processus d'apparition du souverain est le même : il met en jeu une sorte de *Führerprinzip*. Le souverain – disons Staline ou Hitler – ne tire pas sa puissance des masses, tout en étant un chef populaire. Dans ce troisième et dernier cercle de l'enfer sartrien, le plus humain et le plus terrible, sévit une triade infernale : « l'indissoluble

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 600.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 598.

agrégation de la bureaucratie, de la terreur et du culte de la personnalité <sup>290</sup> ».

Cette anthropologie, par une sorte de retournement paradoxal, traite moins de la vie que de la mort : les élans sont confisqués, les actions volées, les libertés reniées. Il n'y a pas de morale, parce qu'il n'y a, en fin de compte, ni salut individuel ni salut collectif. Par là Sartre, malgré sa grandeur, n'est pas un maître. Il est dans la caverne le premier des prisonniers. On sent, dans son œuvre, une sorte d'ascension impossible vers un homme dont jamais la face ne se montre. Les hommes demeurent, au bout du compte, des « damnés de la Terre ».

Sa méditation hallucinée et puissante sur le mal constitue un « négatif » de l'ascension à laquelle convie Simone Weil. Sartre démonte, avec une pénétration inégalée, comment les hommes, dès l'instant où ils ne sont liés que par la peur, se détruisent et s'affrontent, même quand ils rêvent d'établir un paradis sur terre, ou de créer un homme nouveau : « Ce ne sont pas les choses qui sont impitoyables, dit-il, ce sont les hommes<sup>291</sup>. » Tel est l'homme, tant qu'il reste englué dans la « matière sociale ».

Simone Weil opère la même distinction que Sartre entre masse et groupe : comme ce dernier, elle ne confond pas le nombre et la force : elle pense que l'histoire est faite par des minorités. Son pessimisme vaut celui de Sartre ; comme lui, elle a la conviction qu'abandonnées à elles-mêmes les choses tournent mal. Toutefois, à la différence de Sartre, elle ne conçoit pas que l'ordre du monde soit uniquement régi par la force. Du même coup, l'action change de visage et de fin. Si le mal n'est pas éliminable, du moins peut-il être contenu. Telle est la fonction du politique.

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 630.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 699.

## 22. LE GROUPE : SIMONE WEIL ET SPINOZA

Spinoza fut, en matière d'action, pendant la résistance, le modèle de Jean Cavailles, de qui dépendit la décision de laisser Simone Weil se rendre ou non en France occupée en 1943. Ce dernier confia à son ami Raymond Aron, qui était à l'époque à Londres : « Je suis spinoziste, je crois que nous saisissons partout du nécessaire. Nécessaires les enchaînements des mathématiques, nécessaires mêmes les étapes de la science mathématique, nécessaire aussi cette lutte que nous menons <sup>292</sup>. »

Pour apprécier la pertinence de tels rapprochements, il faut savoir que Raymond Aron et Georges Canguilhem furent, jusqu'à la mort du premier, profondément liés d'amitié ; que Simone Anthériou, la future Madame Canguilhem, partagea au Puy le même appartement que Simone Weil ; que Madame Aron, amie de Simone Weil, était là quand elle fut enterrée ; que Jean Cavailles, espoir de la philosophie des mathématiques, et qui mourut fusillé au fort d'Arras, était dans la résistance le chef de Georges Canguilhem. Bref, il y eut là un groupe qui, dans l'ordre spirituel comme dans celui de la guerre, formait un réseau. Or tous se sentaient proches de Spinoza, du philosophe qui, étrangement, n'a jamais employé le mot de « décision ». « Spinoziste, n'est-ce pas celui qui a compris le corollaire selon lequel "la volonté et l'entendement sont une seule et même chose" et qui a lu jusqu'au bout le scolie correspondant : "Cette doctrine est utile à la société en ce qu'elle enseigne la condition suivant laquelle les citoyens doivent être gouvernés et dirigés, non pour être des esclaves, mais pour faire librement le meilleur" ? <sup>293</sup>. » La rigueur dans la pensée et l'audace dans l'action, pour Spinoza, comme pour les amis de Simone Weil, sont comme deux modes distincts mais parallèles d'une même réalité.

Dans la philosophie de Spinoza, la décision, au sens ordinaire du terme, traduit une illusion, et donc une imperfection, puisqu'elle tient pour distinct ce qui de droit est un, la volonté et l'entendement. Toutefois, ce qui, selon l'ordre ontologique, est un défaut, peut bien, chez l'homme sage, et en attendant qu'il ait obtenu « par une nécessité éternelle, conscience de lui-même, de Dieu et des choses <sup>294</sup> », constituer une qualité. Il en est ainsi parce que réaliser pour soi

<sup>292</sup> Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles*, p. 31.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>294</sup> Spinoza, *Éthique* **ou ?**

l'identité de l'entendement et de la volonté est, plus qu'une action, une conversion ou un changement d'état, en un mot, une entreprise « aussi difficile que rare ». Comme nous ne cessons pas d'adhérer au monde sublunaire de l'*imaginatio* et d'être vulnérables aux forces extérieures, physiques et sociales, il faut bien, pour affronter « les périls communs de la vie », user de « présence et de force d'âme ». Vue par en dessous, la vie du sage est action et décision ; vue telle qu'elle est réellement, c'est-à-dire en Dieu, elle est toujours action, sans qu'elle opte, tranche ou décide. « En Dieu, ce n'est qu'un de vouloir et de connaître » , écrit Descartes à Mersenne <sup>295</sup>. Si le sage spinoziste arrive à se voir et à se mouvoir en Dieu, il atteint et réalise, en abandonnant toute revendication superflue de singularité, l'unité de son vouloir et de sa pensée. Simone Weil, par bien des côtés, est proche de Spinoza : elle critique l'imagination, qui nous emprisonne par ses représentations passionnées ; elle donne à l'intelligence de la nécessité une place majeure ; elle ne met pas le centre de l'âme dans la singularité individuelle ; elle ne sépare pas obéissance et liberté.

Reste à saisir en quoi une telle conception favorise l'association des individus pour défendre la liberté menacée. Ce qui distingue Spinoza de Descartes, c'est que le premier « se borne à énoncer comme un axiome impersonnel *homo cogitat* », alors que le second personnifie le *cogito*. Pourquoi, dès lors, demande Georges Canguilhem, le sacrifice volontaire de l'individu personnalisé, dans la théorie, conduit-il ce même individu, dans l'action, au sacrifice volontaire ? L'action et la pensée sont analytiquement liées : « Cette philosophie d'où Jean Cavailles est radicalement absent a commandé une forme d'action qui l'a conduit, par les chemins serrés de la logique, jusqu'à ce passage d'où l'on ne revient pas <sup>296</sup>. »

Ces thèmes sont familiers à Simone Weil. Elle insiste sur l'importance du lien humain dans l'histoire : « Les sentiments personnels jouent dans les grands événements du monde un rôle qu'on ne discerne jamais dans toute son étendue. Le fait qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas amitié entre deux hommes, entre deux milieux humains, peut dans certains cas être décisif pour la destinée du genre humain <sup>297</sup>. » C'est vrai dans l'action, c'est également vrai dans l'ordre de la pensée. Elle note : « Ainsi la circulation des vérités parmi les hommes dépend

<sup>295</sup> Descartes, lettre à Mersenne du 6 mai 1630.

<sup>296</sup> Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles*, p. 39.

<sup>297</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 261-262 ; *Q*, p. 1156.

entièrement de l'état des sentiments ; et il en est ainsi pour toutes les espèces de vérités <sup>298</sup>. »

Ce qui altère ou détruit la libre association des hommes, c'est la force, qu'on la manie ou qu'on la subisse. Car elle a un effet pétrificateur. Le groupe, dans l'ordre politique, présente une ambivalence fondamentale : il rend efficiente la liberté qui, tant que les individus sont séparés, est inopérante ; il rend tout aussi efficace l'asservissement des peuples et des masses, quand il s'érige en souverain. Or, on le constate, au moins dans les États totalitaires, le pouvoir est pris et exercé par des groupes. À propos de Marx, Simone Weil constate : « Comme autrefois les féodaux, comme de son temps les gens d'affaires, il s'était fabriqué une morale qui mettait au-dessus du bien et du mal l'activité du groupe social dont il faisait partie, celui des révolutionnaires professionnels. » Et pourtant, remarque Simone Weil, Marx répugnait à cette « morale de groupe » ; simplement, il était tombé dans le piège qu'il redoutait le plus, ce qui advient fatalement, « quand on ne cherche pas la source du bien où elle est <sup>299</sup> ».

Quel est donc ce mécanisme fatal qui, dans l'ordre politique, fait balancer le groupe entre l'association d'hommes libres et celle de malfaiteurs ? Le philosophe qui a exploré le plus complètement ces figures politiques du mal, c'est, nous l'avons vu, Sartre dans sa *Critique de la raison dialectique*. Au rebours de Spinoza, qui traite dans l'*Éthique* de la constitution de communautés d'hommes libres, Sartre, dans son « anthropologie structurelle et historique », peint les figures du double démoniaque d'eux-mêmes que les hommes produisent, sous l'empire de la « rareté » : entre l'humain et l'inhumain, l'impalpable frontière se franchit vite. Chez lui, nous l'avons vu, les hommes ne viennent jamais à bout de leur isolement et de leur peur, alors que chez Spinoza l'insularité de l'individu est illusoire et sa peur gouvernable. Sartre, ne voyant rien au-delà de la force, montre le groupe engendrant un souverain ou un tyran, alors que Simone Weil, niant que tout se réduise à la force, croit possible l'atténuation graduelle – grâce à l'action gouvernée par l'âme – du mal et du malheur. Il est vrai que la force et la peur règnent sur ce monde. « La part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit. Mais l'opération de cet infiniment petit est décisive. » Simone Weil ajoute : « Archimède disait :

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>299</sup> Simone Weil, « Y a-t-il une doctrine marxiste ? » in *Oppression et liberté*, p. 252.

“Donne-moi un point d’appui et je soulèverai le monde.” La présence muette du surnaturel ici-bas est ce point d’appui <sup>300</sup>. »

Les groupes actionnent les collectivités en s’appuyant soit la vérité, soit sur la contrainte. La confrontation de Sartre et de Spinoza fait apparaître que les collectivités fonctionnent différemment selon qu’elles reposent sur la suspicion ou sur la confiance, sur la peur ou sur l’amitié, sur la force ou sur l’âme.

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 230.

## 23. LA FORCE

Les chevaux ne piétinent ni les blessés ni les morts. *L'Iliade*, à laquelle Simone Weil a consacré l'une de ses plus belles méditations, souligne cette différence entre la force du guerrier et celle de l'animal. Ulysse et Diomède partent en patrouille de nuit, avec mission de ramener des renseignements. Ils progressent sans bruit, lorsqu'ils entendent, tout aussi légers que les leurs, les pas d'un homme en marche vers le camp des Grecs. Ils se cachent et, quand l'inconnu les dépasse, lui sautent dessus. Ils interrogent leur prisonnier, lui promettent la vie sauve, et, quand ils ont obtenu de lui toutes les informations qu'il détient, l'égorgent. Instruits désormais sur la disposition des défenses troyennes, Ulysse et Diomède décident de faire à eux seuls un coup de main. Un détachement thrace vient juste d'arriver en renfort. Diomède tue silencieusement les Thraces, et Ulysse les tire par les pieds, pour éviter que leurs chevaux, qui refuseraient de marcher sur des morts, ne fassent du bruit. L'opération terminée, les deux Grecs regagnent leur base, se plongent dans la mer, prennent un bain chaud, et festoient avec leurs amis <sup>301</sup>. Simone Weil ne mentionne pas cet épisode, qui soulève une énigme : d'où vient cette légèreté avec laquelle les hommes, en guerre comme en politique, disposent de la vie et du destin d'autres hommes ? Le soulagement qu'éprouvent Ulysse et Diomède d'avoir survécu, et réussi leur raid, n'explique pas entièrement leurs rires. Ils laissent jouer en eux ce pouvoir qu'ont les hommes de transformer les autres en choses. Tant que l'ennemi est une réalité menaçante mais impersonnelle, je peux ne voir de lui qu'une figure bondissante, dont je veux coûte que coûte arrêter l'avance. Je suis indissolublement chasseur et gibier. L'humanité de mon ennemi, sa singularité, son individualité irremplaçable disparaissent de ma conscience, sans aucun effort, comme par un mécanisme atavique. Telle est la situation ordinaire des combattants. Comme l'observe Homère : « Arès est équitable, et il tue ceux qui tuent <sup>302</sup>. »

Pour échapper à cette équité funeste, les hommes rêvent d'employer la force, tout en demeurant invulnérables aux coups de leurs adversaires. Platon, dans *La République*, examine ce qui résulterait d'un tel état de choses. Il imagine, à cette fin, l'aventure

<sup>301</sup> Homère, *L'Iliade*, chant X, 194-502.

<sup>302</sup> Simone Weil, *La source grecque*, p. 21.

suivante : un berger du roi de Lydie, du nom de Gygès, « à la suite d'un grand orage et d'un tremblement de terre », tomba sur une ouverture béante au fond de laquelle « il aperçut un cheval d'airain, creux, percé de petites portes ». Ayant passé la tête à l'intérieur, « il vit un homme qui était mort, selon toute apparence, et qui dépassait la taille humaine. Ce mort était nu ; il avait seulement un anneau d'or au doigt. Gygès le prit et sortit ». Comme il participait à l'assemblée mensuelle des bergers, « il tourna par hasard le chaton de la bague vers l'intérieur et aussitôt il devint invisible ». S'apercevant qu'on parlait de lui comme d'un absent, « il refit l'expérience pour voir si l'anneau avait bien ce pouvoir ». La fin de l'histoire tient en peu de mots : « Sûr de son fait, il se fit mettre au nombre des bergers qu'on députait au roi. Il se rendit au palais, séduisit la reine et avec son aide attaqua et tua le roi. Puis il s'empara du trône <sup>303</sup>. »

Glaucon, l'un des protagonistes du dialogue, conclut ainsi : « Supposons maintenant deux anneaux comme celui-là, mettons-en un au doigt du juste, et l'autre au doigt de l'injuste ; selon toute apparence, nous ne trouverons pas d'homme d'une trempe assez forte pour rester fidèle à la justice et résister à la tentation de s'emparer du bien d'autrui. » Tout, dans ce récit, est à la fois symbolique et singulier : un orage éclate ; sous l'effet d'un tremblement de terre le sol s'ouvre, révélant une bague, instrument symbolique de pouvoir ; cette dernière est cachée dans un cheval d'airain, qui rappelle le cheval grâce auquel Ulysse et ses compagnons pénètrent dans Troie ; l'anneau est au doigt d'un géant privé, semble-t-il, de vie, comme pour souligner le caractère surhumain de ce pouvoir, son origine infernale, son étroite relation avec la mort ; la puissance de l'anneau ne se révèle que par hasard ; son essence consiste dans l'invulnérabilité et le secret. L'invisibilité de l'injuste devant s'entendre aux deux sens, propre et figuré, puisque le « chef-d'œuvre de l'injustice » est « de paraître juste sans l'être ». La perfection dans le mal ne tolère pas de vices vulgaires : elle réclame du courage et de la force. Ce mythe présente la force à l'état pur, c'est-à-dire munie de deux attributs majeurs : l'invulnérabilité et le secret.

Dans les conditions ordinaires, il en va autrement. En fait de puissance, les hommes ne détiennent qu'une force occasionnelle, capable pour un instant de précipiter les événements dans le sens qu'ils désirent, comme de retourner à leur détriment une situation qu'ils jugent propice. *L'Iliade* peint admirablement cette instabilité de la force : au cours d'une même journée, la victoire change de camp, pour

<sup>303</sup> Platon, *La République*, II, 359 c-360 c.



des causes infimes. En d'autres termes, le fort qui réussit se crédite d'une puissance qu'en réalité il n'a pas : son illusion vient de ce qu'il s'attribue un pouvoir qu'il tient en réalité des circonstances ; celles-ci, pour un moment, secondent son entreprise. Si, dans l'ivresse de la victoire, il va trop loin, la situation se retourne et les événements qui le portaient l'accablent. Toute force a, par essence, une limite. « Toute force visible et palpable est sujette à une limite invisible qu'elle ne franchira jamais. Dans la mer, une vague monte, monte et monte ; mais un point, où il n'y a pourtant que du vide, l'arrête et la fait redescendre. De la même manière le flot allemand s'est arrêté, sans que personne ait su pourquoi, au bord de la Manche <sup>304</sup>. »

Que toute force soit limitée, alors que tout détenteur d'une force a une propension à excéder ses limites, entraîne une variabilité foncière des situations. La mécanique nous incline à croire qu'une justice immanente au monde matériel proportionne les effets aux causes : *causa aequat effectum*. En réalité, la vie sociale fait apparaître tout autre chose : dans l'état instable où se trouvent souvent les choses humaines, une petite variation produit des effets majeurs, comme une simple étincelle déclenche une déflagration dans une pièce que l'on ne savait pas chargée de gaz. Platon appelle « causes errantes » ces causes qui ne sont pas assujetties à des fins. Simone Weil leur reconnaît une vertu initiatique : elles nous contraignent à ne pas concevoir la Providence de façon anthropomorphique, à ne pas imaginer que le monde est fait à notre image. « 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 <sup>305</sup>. » L'analyse de la force a en effet pour fin de mettre au jour, au-delà d'elle, un principe d'une autre nature. L'attention a pour objet la reconnaissance de cette réalité ultime à laquelle les forces elles-mêmes sont soumises. « La pensée qui a véritablement enivré les Anciens, c'est que ce qui fait obéir la force aveugle n'est pas une autre force, plus forte. C'est l'amour. Ils pensaient que la matière est docile à la sagesse éternelle par la vertu de l'amour qui la fait consentir à l'obéissance <sup>306</sup>. » L'intelligence mathématique et physique des forces conduit l'esprit à concevoir « la nécessité souveraine sur la matière comme un réseau de relations immatérielles

<sup>304</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 361 ; *Q*, p. 1209.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 362 ; *Q*, p. 1209.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 362 ; *Q*, p. 1209.

et sans force <sup>307</sup> ». Cet effort pour penser la force n'est pas seulement intellectuel, il procède « d'une attention élevée et pure, qui part d'un point non soumis à la force <sup>308</sup>. Toute la difficulté étant pour l'être qui découvre l'empire souverain de la force de ne pas essayer de s'y soustraire par illusion et par magie, mais par pensée et par amour. Marx et Platon, pour Simone Weil, se rejoignent, dans la mesure où ils ont, l'un comme l'autre, pensé le monde social selon les catégories de la nécessité et de la force. Par là, ils témoignent, nous l'avons vu, que l'homme « est du côté de ce qui commande à la force <sup>309</sup> ».

La géométrie, dans cette enquête sur la force, joue pour Simone Weil un rôle de médiation : elle « donne des renseignements sur les forces qui sont en action dans la matière et parle des relations surnaturelles entre Dieu et les créatures <sup>310</sup> ». Il faut ici entendre par « géométrie » la science, dans la plénitude de sa destination, qui saisit d'un même regard le jeu de la nécessité et celui de la sagesse divine.

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 365 ; *Q*, p. 1211.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 365 ; *Q*, p. 1211.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 366 ; *Q*, p. 1211.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 367 ; *Q*, p. 1212.

## 24. LE POUVOIR

Alors que les forces agissent comme des causes aux effets proportionnés et calculables, le pouvoir est par essence illimité, et donc illusoire. Les forces, en dernière instance, proviennent de la nature, le pouvoir n'existe que comme relation entre des hommes. Il consiste dans l'écart entre la force effective et le désir d'imposer sa volonté au-delà de sa puissance. Ainsi, le pouvoir, quoique que très réel, comporte de l'imaginaire et fait appel à la magie. Celui qui commande ne dispose, en tant qu'individu, que de forces restreintes : s'il se fait obéir d'une multitude, c'est donc qu'il recourt à des stratagèmes.

Les relations de pouvoir n'existant qu'entre des hommes, elles se placent sous le signe de la rivalité. Les instruments de pouvoir, armes, techniques, or, industries, organisations, etc., étant extérieurs à ceux qui les manient ou qui les subissent, une lutte permanente se livre pour leur possession. Du même coup, comme ces instruments ont une constitution matérielle, « ce ne sont pas les hommes, mais les choses qui donnent à cette course vertigineuse au pouvoir sa limite et ses lois<sup>311</sup> ».

La lutte pour le pouvoir prime la lutte pour la subsistance, même si la seconde est indispensable à la première. Cet élément invariant et universel de toute vie collective détermine le sens de notre aventure : « L'histoire humaine n'est que l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes, et ravale ainsi l'humanité vivante à être la chose de choses inertes<sup>312</sup>. » Ce renversement paradoxal découle du seul fait que le pouvoir passe en permanence des hommes qui le poursuivent aux armes dont ils se munissent pour l'étendre ; ces armes, militaires ou économiques, une fois là, imposent à ceux qui les servent les règles de leur emploi ; faites pour servir, elles asservissent et mettent la vie des hommes sous la puissance des choses.

En même temps que les maîtres tombent sous le joug des instruments de pouvoir qu'ils ont conçus, la lutte pour le contrôle de ces instruments se poursuit : « ainsi tout pouvoir est instable<sup>313</sup>. »

<sup>311</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 95-96 ; II\*\*, p. 58.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 95 ; II\*\*, p. 58.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 93 ; II\*\*, p. 56.

« Armes, or, machines, secrets magiques ou techniques <sup>314</sup> » représentent, dans toute société, des instruments historiquement déterminés du pouvoir ; à les considérer globalement, ils sont institutionnels et collectifs. Toutefois, leur puissance ne se réveille que sous l'action d'individus, qui en comprennent et en font mouvoir les ressorts. « Les facultés d'examiner, de comparer, de peser, de décider, de combiner sont essentiellement individuelles, et par suite il en est aussi de même du pouvoir, dont l'exercice est inséparable de ces facultés ; le pouvoir collectif est une fiction <sup>315</sup>. » Dès que la capacité de produire ou d'agir se mue en automatisme, la puissance passe des hommes aux choses. Inversement, le pouvoir n'est pas séparable d'une pensée en acte ; or une collectivité ne pense pas, elle ne saurait même pas faire une simple division. Ainsi tout pouvoir est individué.

Seul un individu peut détenir du pouvoir ; les puissants ont donc besoin, pour éviter que leur vulnérabilité ne devienne manifeste, de contrôler et d'étendre autant qu'ils le peuvent les instruments de pouvoir sur lesquels ils ont prise ; par là, ils se comportent en constructeurs. Mais, puisqu'il n'y a pas de pouvoir sans course au pouvoir, ils doivent s'employer à détruire les instruments de pouvoir de leurs rivaux. « Ainsi la lutte pour le pouvoir est à la fois constructrice et destructrice [...] <sup>316</sup>. » L'utilité sociale d'un pouvoir se mesure au poids relatif de ces deux faces.

Simone Weil va plus loin : elle note que la lutte pour le pouvoir mobilise non seulement des instruments fabriqués par des hommes mais aussi des forces aveugles, dont le jeu échappe aux prises des rivaux. Par là, l'histoire devient minérale et inhumaine, autant que dans *Critique de la raison dialectique* de Sartre. « Mais quelques formes que prennent les transformations sociales, l'on n'aperçoit, si l'on essaie d'en mettre à nu le mécanisme, qu'un morne jeu de forces aveugles qui s'unissent ou se heurtent, qui progressent ou déclinent, qui se substituent les unes aux autres, sans jamais cesser de broyer sous elles les malheureux humains <sup>317</sup>. » Tel est le risque majeur que le pouvoir, c'est-à-dire l'illusion du pouvoir, fait courir aux hommes. Il est de même nature que la tentation du diable : *eritis sicut dei*. Cette absence de limites de la soif du pouvoir rend l'histoire humaine inhumaine. Tout d'abord, elle fait oublier aux puissants qu'ils ne

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 93 ; II\*\*, p. 56.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 99 ; II\*\*, p. 61.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 100-101 ; II\*\*, p. 62.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 106 ; II\*\*, p. 66-67. ; II\*\*, p.

cessent jamais d'être assujettis à la nécessité. Ensuite, elle leur fait croire qu'en contraignant des hommes ils feront céder les choses. Enfin, elle les prive de jugement et leur inocule une religion du pouvoir. « Toute société oppressive est cimentée par cette religion du pouvoir, qui fausse tous les rapports sociaux en permettant aux puissants d'ordonner au-delà de ce qu'ils peuvent imposer [...] <sup>318</sup>. » De ce fait, l'oppression ne laisse le choix qu'entre un pouvoir pétrifiant ou magique. Ces deux déviations étant appelées l'une par l'autre. « Les puissants, qu'ils 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 toute manière surnaturelle <sup>319</sup>. » La religion, quand elle altère l'idée de révolution ou de pouvoir, exerce une emprise néfaste, car elle rend impossible l'action et l'avènement de la liberté.

Un régime d'oppression « porte en lui comme un germe de mort » ; en effet, il repose sur « l'opposition entre le caractère nécessairement limité des bases matérielles du pouvoir et le caractère nécessairement illimité de la course au pouvoir en tant que rapport entre les hommes <sup>320</sup>. » C'est ce cercle infernal qu'il s'agit de briser si l'on veut rendre l'histoire moins inhumaine. Comme le dit Simone Weil : « [...] il est temps de renoncer à rêver la liberté, et de se décider à la concevoir <sup>321</sup>. »

Le pouvoir étant ce qu'il est, n'est-il pas illusoire d'imaginer que l'histoire puisse prendre un autre cours, et que le pouvoir change de nature ? Simone Weil est trop consciente des éléments de socialisme utopique et d'optimisme scientifique que contient le marxisme pour ne pas se méfier d'un tel piège.

Tout d'abord, comme Spinoza, elle maintient que l'ordre et la nécessité s'imposent à l'homme comme aux autres réalités de l'univers : la liberté n'est donc aucunement le pouvoir d'échapper arbitrairement aux lois de la nature. La première forme de la liberté est la compréhension de cette « nécessité absolument inflexible <sup>322</sup> » ; c'est-à-dire la capacité de se forger une représentation fidèle de son étendue et de ses mécanismes ; quand cette vision de l'univers occupe la partie la plus haute de l'âme, il se produit dans l'individu un renversement ou

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 100 ; II\*\*, p. 62.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 100 ; II\*\*, p. 61-62.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 103 ; II\*\*, p. 64.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 113 ; II\*\*, p. 72.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 115 ; II\*\*, p. 73.

une conversion : l'obéissance devient action, et l'apparente servitude liberté.

Bien entendu, une telle opération ne s'accomplit jamais parfaitement en aucune âme. On peut la concevoir, sans jamais l'exécuter entièrement. « L'homme est un être borné à qui il n'est pas donné d'être, comme le Dieu des théologiens, l'auteur direct de sa propre existence ; mais l'homme posséderait l'équivalent humain de cette puissance divine si les conditions matérielles qui lui permettent d'exister étaient exclusivement l'œuvre de sa pensée dirigeant l'effort de ses muscles. Telle serait la liberté véritable <sup>323</sup>. »

Pascal l'avait indiqué, il faut distinguer les questions d'existence et les problèmes de définition : « Cette liberté n'est qu'un idéal, et ne peut pas plus se trouver dans une situation réelle que la droite parfaite ne peut être tracée par le crayon <sup>324</sup>. » Elle ne constitue pourtant pas une fiction, mais une mesure et, comme le dit Platon, repris par Simone Weil, « rien d'imparfait ne saurait être la mesure de quoi que ce soit ». « Mais décrire même sommairement un état de choses qui serait meilleur que ce qui est, c'est toujours bâtir une utopie ; pourtant rien n'est plus nécessaire à la vie que des descriptions semblables, pourvu qu'elles soient toujours dictées par la raison <sup>325</sup>. » En fait, il est des circonstances où les instruments ordinaires du pouvoir se défont : alors, le sursaut d'hommes libres, l'esprit de résistance, la fraternité dans le risque témoignent que l'action humaine ne prend pas inévitablement sa source dans la course au pouvoir, dans la rivalité, dans l'illusion meurtrière. Le nom de pouvoir ne convient peut-être pas à cette forme de puissance, qui n'a pas besoin de forcer pour entraîner ni de menacer pour convaincre.

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 117 ; II\*\*, p. 75.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 117 ; II\*\*, p. 75.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 140 ; II\*\*, p. 92.

## 25. LES RELIGIONS SÉCULIÈRES

La méthode matérialiste, aux yeux de Simone Weil, est d'un emploi malaisé, car elle prescrit de résister aux pressions auxquelles les hommes ne cessent d'être assujettis. Or ces derniers inclinent à diviniser les puissances auxquelles ils se soumettent. L'altération de la critique en croyance, du marxisme en religion, découle d'un phénomène universel : la substitution des images aux idées et des forces aux principes. Il ne s'agit pas d'une affection passive, mais d'une inversion ou d'une action, par laquelle la force est sanctifiée. Elle « est baptisée histoire ; elle a pour forme la lutte des classes ; la justice est rejetée dans un avenir qui doit être précédé d'une espèce de catastrophe apocalyptique <sup>326</sup> ».

L'expression de « religion séculière » est due à Raymond Aron. « Je propose d'appeler “religions séculières” les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité <sup>327</sup>. » Simone Weil, pour sa part, notait : « Le terme de religion peut surprendre quand il s'agit de Marx ; mais croire que notre volonté converge avec une volonté mystérieuse qui serait à l'œuvre dans le monde et nous aiderait à vaincre, c'est croire à la Providence <sup>328</sup>. » Elle ne pense pas que les « religions séculières » nient la transcendance : elles lui donnent un autre objet. Aron demandait : « Est-il légitime de parler de religion séculière alors que manque l'objet transcendant ou du moins sacré vers quoi montent la prière et l'amour ? <sup>329</sup> » Simone Weil répond par avance : « Dans les siècles antérieurs, les gens qui avaient besoin d'une certitude l'appuyaient sur Dieu. » Comme Aron, elle souligne que « la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle et les merveilles de la technique », en donnant à l'homme le sentiment de sa puissance, l'ont poussé à se prendre, tel un nouveau Protagoras, pour la mesure de toute chose. Toutefois, à la différence d'Aron, elle estime que les choses n'en restent pas là, que l'individu ne supporte pas durablement une position qui fait de lui un arbitre. Le besoin d'appuyer l'existence sur une réalité qui

<sup>326</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 305 ; *Q*, p. 1179.

<sup>327</sup> Raymond Aron, “L'avenir des religions séculières” (1944) in *Histoire et politique*, p. 370.

<sup>328</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 66 ; II\*\*, p. 36.

<sup>329</sup> Raymond Aron, *op. cit.*, p. 370.

dépasse l'homme subsiste, même quand la transcendance divine est niée : « Dieu était démodé. On prit la matière. [...] Si l'on ne croit pas à la toute-puissance lointaine, silencieuse, secrète d'un esprit, il ne reste que la toute-puissance évidente de la matière <sup>330</sup>. » En procédant ainsi, on transférait à celle-ci certains attributs de Dieu, on faisait d'elle le dernier nom de Dieu.

Du point de vue de l'histoire des idées, la transformation du matérialisme en une philosophie révolutionnaire et en une religion de la Terre soulève une énigme. Le mot « matérialiste » n'apparaît que dans le dernier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle. Venant du vocabulaire théologique, il dénote au début l'hérésie d'Hermogène, décrite par Tertullien, selon laquelle la matière est aussi vieille que Dieu. Très vite, le mot est appliqué rétrospectivement aux atomistes grecs, à la doctrine de Leucippe et de Démocrite. Leibniz voit dans l'atomisme une philosophie de l'image plutôt qu'une doctrine rigoureuse.

À la conception démocritienne des atomes correspond le matérialisme mécaniste ; à l'ontologie unitaire des stoïciens, des alchimistes, et surtout, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, de Spinoza, dramatisée par Hegel et retournée par Feuerbach et Marx, correspond une tout autre doctrine. Sous la même dénomination de « matérialisme » se cachent donc deux conceptions radicalement distinctes du réel.

Le mot de matière a désigné, au cours des siècles, l'Être tout entier, les matériaux dont est fait l'univers (*materies* en latin, signifie, nous l'avons dit, échafaudage), et, dans le matérialisme historique du XIX<sup>e</sup> siècle, la vie ou même l'histoire. On a fait jouer à la matière un double rôle : celui d'objet à expliquer et celui de principe d'explication. Dans le premier cas, ce terme désigne l'ensemble de la réalité accessible à l'expérience ordinaire ou scientifique ; dans le second, une théorie visant à rendre intelligibles l'univers physique, l'apparition et le développement de la vie, la venue de l'homme et le déroulement de son histoire, bref, la totalité de ce qui est. On appelle « matérialisme » une doctrine philosophique qui donne simultanément à la matière la double fonction d'objet à expliquer et de principe d'explication. D'où la définition que donnait Ernst Bloch du matérialisme : « *Die Erklärung der Welt durch sich selbst*, l'explication du monde par lui-même ».

Le matérialisme, décrivant une humanité assujettie à la nécessité, même si elle est affranchie des dieux, ne semblait pas destiné à servir de base à une philosophie révolutionnaire. D'ailleurs, dans l'Antiquité, les sectes matérialistes ne semblent avoir pris aucune part à

<sup>330</sup> Simone Weil, "Y a-t-il une doctrine matérialiste ?" in *Oppression et liberté*, p. 227.



la politique. C'est la critique de la religion et, par suite, la critique du christianisme qui a fait du matérialisme une doctrine de combat. Ainsi, au XVIII<sup>e</sup> siècle, on parle indifféremment des athées et des matérialistes.

En Allemagne, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le climat semble tout autre. Hannah Arendt note : « En décrivant l'esprit et son autodétermination en mouvement, Hegel crut qu'il avait démontré une identité ontologique de la matière et de l'idée <sup>331</sup>. » Elle ajoute que Marx n'a pas remis fondamentalement en question cette identité, même s'il l'a interprétée autrement. Une telle perspective est optimiste : les hommes peuvent transformer le monde, puisque, justement, la matière elle-même est active et seconde leurs efforts. Les révolutionnaires, en fin de compte, travaillent dans le même sens que la nature ; et ils sont assurés de sa complicité active. En un mot, le matérialisme de Marx et de Engels ne doit rien ou presque à l'atomisme ; il s'inscrit en revanche dans une tradition qui anime et dramatise la matière.

À l'époque moderne, cette dynamisation de la matière doit beaucoup à Leibniz qui, à propos de la substance, écrit : « Je dirai [...] que la notion de *vis* ou de *virtus* (que les Allemands appellent *Kraft*, les Français "*la force*") à laquelle je destine pour l'expliquer la science particulière de la dynamique, apporte beaucoup de lumière à la vraie notion de substance. » Cette force active, inhérente à la matière, devient chez Hegel, à travers Spinoza, une substance unique, coextensive à la totalité du réel. Il la dramatise, l'anime, lui insuffle la temporalité et l'histoire. Elle se retrouve quelque peu chez Marx, qui, dans *La Sainte Famille*, écrit : « Parmi les propriétés inhérentes à la matière, la première et la plus importante est le mouvement, non seulement comme mouvement mécanique et mathématique, mais plus encore comme pulsion (*Trieb*), esprit de vie (*Lebensgeist*), force de tension (*Spannkraft*), tourment (*Qual*), pour employer l'expression de Jacob Böhme. »

Dans le communisme russe, comme l'a montré Nicolas Berdiaev, ces éléments romantiques ont fusionné avec une antique religion de la Terre. Telle est, semble-t-il, la généalogie de la notion de matière sur laquelle, au XIX<sup>e</sup> siècle, s'élabore le matérialisme, comme religion séculière. Or c'est justement l'identification de la matière à une réalité dramatique, active, en mouvement, créatrice, que le développement de la physique, de la chimie et de la biologie a rendue de plus en plus difficile, et cela dès le XIX<sup>e</sup> siècle. À cet égard, la « physique

<sup>331</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p. 55.

spéculative » de Hegel ou de Schelling est déjà en dissonance avec les sciences de l'époque. C'est pourtant cette « physique » qui, en gros, se retrouve chez Marx, peu préoccupé, il est vrai, des sciences qui ne mettent pas l'homme au centre de leurs préoccupations. L'essentiel, à ses yeux, c'est que la catégorie de « matière » authentifie et conforte la conception de l'homme comme « *tätiges Naturwesen*, être naturel actif ».

Bref, sans nous en rendre compte, nous sommes actuellement sortis de cette époque où, faisant office de religion de la Terre, une conception dramatique, évolutionniste et créatrice de la matière, confortait l'espérance révolutionnaire. La science moderne, malgré ses extraordinaires découvertes, a désenchanté le monde. Intellectuellement, il est peut-être satisfaisant de découvrir que l'on prenait une mythologie pour de la science ; affectivement, il en va autrement.

En effet, même quand il cède à une illusion, l'homme fait preuve de grandeur. Les religions de la Terre ne font pas disparaître l'idée de perfection ; elles situent autrement ce qui dépasse l'homme ; elles gardent, comme en écho, le thème chrétien du Fils de l'Homme. Leur erreur, pour Simone Weil, est de conférer de la réalité à de l'imaginaire, de céder à l'illusion religieuse qu'elles-mêmes dénoncent.

Les religions du Livre ne sont pas exemptes de ce risque d'altération. Les Églises sont exposées à confondre leur vocation et leurs intérêts. « Mais quand l'Église commit l'erreur irréparable d'associer son sort à celui des institutions monarchiques, elle se coupa de la vie publique. Rien ne pouvait mieux servir les aspirations totalitaires de l'État. Il devait en résulter le système laïque, prélude à l'adoration avouée de l'État comme tel en faveur aujourd'hui <sup>332</sup>. »

---

<sup>332</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 153 ; *Q*, p. 1100.

## 26. L'ACTION

Rares sont les œuvres consacrées à l'action. Dans le *corpus* philosophique français, depuis un siècle, trois penseurs ont traité de l'action avec éclat : Maurice Blondel, dans *L'action* (1893), Simone Weil, dans *L'enracinement* écrit en 1943, et Jean-Paul Sartre dans *Critique de la raison dialectique* parue en 1960. Ces trois œuvres, si dissemblables, sont complémentaires.

Blondel a l'immense mérite du pionnier : il a déterminé un objet, fixé une méthode et proposé une doctrine. Augustinien d'inspiration, il a logé le noyau de l'action dans l'homme intérieur, mais s'est gardé de confondre l'intériorité avec la pensée : tout au contraire, il a saisi que le cœur, synonyme de volonté, signait ses visées non par l'intention mais par l'exécution. Par où l'homme intérieur n'existe qu'à travers ses actes. Pour rendre intelligible ce que peu de penseurs, avant lui, avaient décrit, Blondel s'est pris lui-même comme laboratoire, et a conduit son enquête en observant l'axiome suivant : « C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve aussi le centre de la vie <sup>333</sup>. » Grand connaisseur de Leibniz, mais attentif aussi aux sciences de son temps, il discerne, dans la plus infime action, le sceau de son auteur. Il estime indissociables liberté et personnalisation des actes. « Ainsi la première œuvre de l'homme c'est de se façonner comme sa propre matière, et de produire par cette opération une trace immédiate qui, à son insu d'ordinaire, organise, hors de l'enceinte individuelle, une image ou mieux une expression de l'acte, une expression qui est la marque propre de tout agent et comme sa signature inimitable <sup>334</sup>. »

Alors que Blondel est sensible à l'accomplissement, Sartre, dans *Critique de la raison dialectique*, parue en 1960, peint l'impuissance des hommes à conjurer le mal, à contenir le malheur. Perspective d'autant plus tragique que l'auteur n'impute le mal ni à une faute originelle ni à la perversité intrinsèque de l'homme : il le voit amalgamé à l'action, l'altérant inéluctablement. Les formes politiques du mal, les hommes qui se traquent mutuellement tracent l'invisible frontière qui, en chaque action, sépare l'humain du démoniaque, la liberté de l'oppression, la vie d'une existence minéralisée. La peur, chez Sartre, demeure le ressort premier de l'action, même si la liberté en est le

<sup>333</sup> Maurice Blondel, *L'action* (1893), p. xxiii.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 207.

principe. Simone Weil, aussi pessimiste que lui, attribue pourtant à l'action, comme Maurice Blondel, une vertu créatrice.

Entre *L'action* et *L'enracinement*, cinquante ans chargés de guerres et de révolutions ont passé. Alors que l'œuvre de Blondel, si neuve à tant d'égards, appartient au XIX<sup>e</sup> siècle finissant, celle de Simone Weil, entièrement de circonstance, applique à l'actualité, comme elle le disait, des pensées éternelles. Blondel songe d'abord à l'édification de l'homme intérieur, Simone Weil pense à la construction des cités. Si l'entreprise collective demeure dans *L'action* une perspective seconde, la politique forme le sujet même de *L'enracinement*. Ils se rejoignent pourtant sur un point essentiel : en 1940, dans *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Blondel, se fondant sur l'analyse rigoureuse de *Mein Kampf*, se livre à une critique impitoyable du national-socialisme. Ses analyses, déjà esquissées en 1937, dans la nouvelle édition de *L'Action*, s'accordent parfaitement avec celles de Simone Weil.

Sous l'effet convergent de la méthode matérialiste et de sa perspective mystique, Simone Weil, à la différence de Blondel, lie la perfection dans l'action à l'absence de toute signature de l'agent. L'action n'est juste que si elle sourd de la partie impersonnelle de l'âme, seule capable de contact avec la réalité. Le « moi » ou le « nous » peuvent bien être, en apparence, des acteurs ; mais leurs actes sont ceux de prisonniers maniant des forces, assujettis par elles, confondant leurs croyances avec des pensées. L'action, *stricto sensu*, constitue l'exception : nos conduites, nos mobiles, nos conceptions portent moins notre marque que l'empreinte de la collectivité à laquelle nous appartenons, ou celle des appareils qui nous régissent. L'élément qui fait d'un comportement une action est un élément spirituel ou inspiré par où l'homme échappe à la force, tout en maniant des forces. L'action est donc indirectement présumée : elle est totalement absente, là où un être subit sans frein la pure mécanique des forces. Blondel, lui, insiste sur l'inséparabilité de l'âme et du corps : de ce fait, il doute que nous puissions – même dans l'action – nous défaire entièrement de nous-même.

Sans mobile, note Simone Weil, il n'y a pas d'action. Inversement, l'action « a une double propriété à l'égard des mobiles. D'abord un mobile n'est vraiment réel dans l'âme que lorsqu'il a provoqué une action exercée par le corps <sup>335</sup>. » L'exécution est la pierre de touche de l'intention. Sans elle, l'intention reste subjective ou même

<sup>335</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 256 ; *Q*, p. 1153.

imaginaire : « L'action [par contre] confère la plénitude de la réalité aux mobiles qui la produisent <sup>336</sup> ». Bien plus : « Elle fait aussi surgir dans l'âme des mobiles et des sentiments qui auparavant n'existaient pas du tout <sup>337</sup> ». Blondel pense de même : l'action augmente l'énergie initialement enfermée dans les mobiles qui la produisent ; elle a une vertu créatrice. Cette propriété de l'action en constitue le principe générateur : « Ce mécanisme – dont la connaissance est essentielle aussi bien pour la conduite de sa propre vie que pour l'action sur les hommes – est également susceptible de susciter du mal ou du bien. <sup>338</sup> » Cela dépend de la qualité de l'énergie mise en œuvre : quand cette dernière est purement spirituelle, l'action a « la vertu de transporter de la terre dans le ciel une partie de l'amour qui se trouve dans le cœur d'un homme <sup>339</sup> » ; quand elle résulte d'un intérêt ou d'une aspiration au pouvoir, les actes changent les choses et asservissent les hommes. L'action parfaite est changement d'état ou conversion : « Le mal [toutefois] est beaucoup plus facilement que le bien un mobile agissant [...] <sup>340</sup> ». Il n'a pas besoin de prendre le désir à contre-pente ; il a pour alliés l'amour-propre et la peur. Pourtant, il existe dans l'action un effet de seuil : « [...] une fois que du bien pur est devenu un mobile agissant dans une âme, il y est la source d'une inspiration inépuisable et invariable, ce qui n'est jamais le cas du mal <sup>341</sup>. » Ainsi s'explique la possibilité d'une efficacité de l'action, qui ne soit fondée ni sur la force ni sur le pouvoir, mais sur une puissance orientée vers le bien.

La pétrification de l'homme par la menace et par la force constitue pour Simone Weil, comme pour Sartre, un objet de réflexion : l'action, personnelle ou collective, a pour destination foncière d'accroître, comme l'appelle Elias Canetti, « le territoire de l'homme », de repousser hors du *limes* la cruauté et le malheur. Elle est une construction, un travail, *hic et nunc* : « L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien ; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous <sup>342</sup>. » L'action a

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 263 ; *Q*, p. 1157.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 265 ; *Q*, p. 1157.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 265 ; *Q*, p. 1157.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 267 ; *Q*, p. 1158.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 269 ; *Q*, p. 1159.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 269 ; *Q*, p. 1159.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 71.

pour fonction, notamment, de modeler l'avenir sous l'inspiration de pensées intemporelles, dont le passé nous fournit des illustrations fragmentaires. Pour l'action, le passé pris en lui-même ne constitue pas la référence, mais de l'histoire émergent, dispersées, des actions exemplaires, capables de servir de modèles et transposables sous l'effet de l'inspiration. Sans elles, l'horizon de l'homme d'action serait vide, car le futur n'a aucune consistance propre : il ne contient que nos visées et nos actes.

C'est pourquoi Simone Weil reproche au marxisme de supposer dans le monde une Providence qui seconde la révolution et établisse automatiquement un monde plus juste ; la substance de l'action à venir est un legs du passé, en même temps qu'une recreation. Toutefois, la part de l'invention dans l'action est superficielle et apparente : « La plupart ignoreront toujours que presque toutes nos actions, simples ou savamment combinées, sont des applications de notions géométriques, que l'univers où nous vivons est un tissu de relations géométriques, et que la nécessité géométrique est celle même à laquelle nous sommes soumis en fait, comme créatures enfermées dans l'espace et le temps <sup>343</sup>. » Autrement dit, même si, subjectivement, nous avons conscience de créer, de décider, de faire des choix, nous sommes en même temps enserrés dans un réseau de relations nécessaires, justement parce que nos actions appartiennent à l'univers. Il faut aimer l'ordre géométrique dont la réalité est pétrie pour discerner, dans la nécessité, ce qui n'est pas de la force, mais la gouverne. « [...] une physique surnaturelle de l'âme humaine <sup>344</sup> » instruit sur la façon dont, par le travail notamment, la pensée, pourvu qu'elle sourde de la partie impersonnelle de l'âme, commande à la force. Un piège guette l'homme d'action : vouloir une prise sur les hommes, non pour les libérer mais pour les soumettre, pour exercer un pouvoir, et non pour assumer une responsabilité.

Tel est le cœur de l'action : qu'une puissance, qui n'est pas une force, commande à des forces. Dans l'action ordinaire, l'énergie appliquée par l'agent amalgame des énergies hétérogènes : courage naturel, vanité, soif de pouvoir, ruse, et même compassion, etc. Dans tous les cas, le « moi » est le principal personnage. Mais on peut imaginer, à titre d'hypothèse, le cas où le rayonnement d'un homme n'emprunte rien à la force, au courage naturel, à l'amour-propre. Simone Weil cite à ce propos saint Paul : « L'efficacité est rendue

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 93 ; *Q*, p. 1068.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 334 ; *Q*, p. 1194.

parfaite dans la faiblesse <sup>345</sup>. » On trouve là un thème de *La République*. L'action, à l'état pur, est indissolublement obéissance à l'ordre et initiative, pensée et exécution, préservation d'un héritage et novation, effort pour contenir un mal indéracinable et avancée graduelle vers le bien. Quand elle ne puise pas son énergie dans la force, mais dans le devoir, l'action, aspirant au bien, s'entretient et s'amplifie par elle-même. Cessant d'agir comme un pouvoir, elle agit comme une autorité qui s'accroît en opérant, car « l'action elle-même constitue le plus puissant des appels à l'action et le stimulant le plus irrésistible <sup>346</sup> ».

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 246 ; *Q*, p. 1148.

<sup>346</sup> Simone Weil, "Réflexions sur la révolte" in *Écrits de Londres*, p. 114.

## 27. L'ÉTAT ET LA PATRIE

L'absorption par l'État des milieux humains au sein desquels les hommes, dans le passé, puisaient la nourriture nécessaire à la satisfaction de leurs besoins vitaux, déracine graduellement les individus de toutes conditions : ouvriers, paysans, bourgeois et intellectuels. Ce malheur, ourdi par les hommes eux-mêmes, les atteint à la manière d'un mal extérieur, car il les ronge à travers la matière, les machines, les institutions et les relations humaines : l'État, dont la fonction légitime est de protéger les citoyens contre les agressions extérieures et contre les luttes intestines, se mue en instrument de pouvoir, instrument que des minorités actives, assez rusées pour flatter la souveraineté populaire, actionnent. Le totalitarisme, forme actuelle et parfaite de cette mainmise de l'État, se présente pour Simone Weil comme une captation de l'espérance socialiste : à la différence des régimes despotiques, les régimes totalitaires parlent au nom du peuple, en appellent à lui, l'utilisent pour contrôler et contraindre les individus. À la coupure franche entre oppresseurs et opprimés, ils substituent un amalgame : les opprimés rivalisent entre eux pour devenir les geôliers de leurs frères de chaîne. Quand la peur, de proche en proche, contamine toutes les institutions, l'atmosphère de la nation entière s'altère. Simone Weil a été frappée par la prise du pouvoir par Hitler : la façade officielle des institutions a été conservée, et surtout, le parti communiste allemand, le plus puissant d'Europe, n'a pas bougé. Au prix d'un nombre restreint de meurtres, avec des groupes de combat disciplinés, un grand pays moderne a changé de mains. De même, huit ans plus tard, en juin 1940, la défaite militaire de la France se transforme en débâcle.

À ces drames, Simone Weil veut trouver un remède : comment mettre les sociétés humaines à l'abri des défaites qui les détruisent de l'extérieur ou des coups d'État qui les broient de l'intérieur ? Puisque l'État remplit à lui seul la scène politique, et qu'il en a peu à peu chassé les autres acteurs, comment contenir son appétit totalitaire, comment maintenir son action dans des limites raisonnables, comment susciter, pour lui faire pièce, une réalité d'importance comparable et d'esprit opposé, qui ne repose plus sur la contrainte mais sur la liberté ? C'est dans la France libre, dans la résistance, que Simone Weil voit émerger cet antidote de l'État : « L'anéantissement momentané de la France en tant que nation peut lui permettre de redevenir parmi les nations ce



qu'elle a été et ce qu'on attendait depuis longtemps qu'elle redevînt, une inspiration <sup>347</sup>. » Le ressort de cette inspiration est le patriotisme, quand, sous l'effet de l'oppression, il prend la forme d'une révolte qui s'appuie sur « les ressources de la technique moderne... Non seulement l'énergie enfermée dans l'esprit de révolte serait ainsi pleinement utilisée, mais elle serait incroyablement accrue par cette utilisation elle-même <sup>348</sup>. » Au terme de « révolte » qu'emploie Simone Weil se substitua celui de « résistance » ; au « Conseil suprême de la révolte <sup>349</sup> », qu'elle avait imaginé, le Conseil national de la résistance.

L'État, pour dominer les individus, les réduit à du collectif: « Or s'il y a au monde quelque chose d'absolument abstrait, d'absolument mystérieux, d'inaccessible aux sens et à la pensée, c'est la collectivité ; l'individu qui en est membre ne peut, semble-t-il, l'atteindre ni la saisir par aucune ruse, peser sur elle par aucun levier ; il se sent vis-à-vis d'elle de l'ordre de l'infiniment petit <sup>350</sup>. » Penser et agir, en dernière instance, sont des facultés de l'individu ; pris dans une masse, enveloppé par la « matière sociale », ce dernier reçoit ses impulsions et même ses idées d'une collectivité sur laquelle il n'a aucune prise. La ruse des chefs totalitaires consiste à exalter le seul sentiment qui reste à l'individu pour garder une apparence de dignité : s'identifier à la collectivité et à celui qui la symbolise, son chef. Ce mécanisme, analysé par Sartre dans *Critique de la raison dialectique* et par Hannah Arendt dans *Le Totalitarisme*, a été décrit par Simone Weil. Par cette perversion ultime, la contrainte externe devient consentement, et la servitude complicité. Bien plus, étant opaques, ces mécanismes semblent magiques et le pouvoir du chef religieux.

Tout autre est l'attachement d'hommes libres à la communauté humaine dont ils sont membres : ce dévouement, loin de les réduire à un état collectif, réveille en eux un besoin de l'âme, dont un même malheur, frappant leur pays, entrave la satisfaction. Leur engagement peut avoir, vu de l'extérieur, l'uniformité d'un comportement collectif ; en fait, leur action, commune dans son exécution, prend sa source, à chaque fois, dans la singularité de leur être, dans la force de leur conviction. C'est pourquoi, dans les drames majeurs, le patriotisme n'est d'abord que le lot de quelques-uns : « La fidélité incorruptible aux

<sup>347</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 249-250 ; *Q*, p. 1150.

<sup>348</sup> Simone Weil, « Réflexions sur la révolte » in *Écrits de Londres*, p. 113.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>350</sup> Simone Weil, *Oppression et liberté*, p. 129 ; II\*\*, p. 83-84.

heures les plus sombres [est rare en effet.]<sup>351</sup> ». Elle implique que des hommes et des femmes, au départ dispersés et s'ignorant mutuellement, sentent, sous l'effet d'une tragédie commune, une même obligation, dictée par une même inspiration. Pour Simone Weil, dans les années noires de la Seconde Guerre mondiale, cette inspiration a deux objets : que la France fasse « une rentrée triomphale dans la guerre – triomphale non seulement militairement, mais aussi spirituellement – et une reconstruction de la patrie dans la paix<sup>352</sup> ». Pour que la résistance à l'opresseur prenne une dimension politique, il faut que ce sursaut se produise en même temps chez un nombre croissant d'individus : « Il est des circonstances où le drame public l'emporte tellement, dans la vie personnelle de chacun, sur les situations particulières, que beaucoup de pensées sourdes et de besoins sourds de cette espèce se trouvent être les mêmes chez presque tous les êtres humains qui composent un peuple<sup>353</sup>. » Tel est le sol dans lequel le sentiment de la patrie prend racine. Ayant passé en revue tous les milieux d'où l'âme tire sa nourriture, Simone Weil revient à la patrie et ajoute : « [...] quand elle est en danger de disparaître, toutes les obligations impliquées par la fidélité à tous ces milieux s'unissent dans l'obligation unique de secourir la patrie. Car les membres d'une population asservie à un État étranger sont privés de tous ces milieux à la fois, et non pas seulement du milieu national<sup>354</sup>. » De ce fait surgit un paradoxe : bien que la patrie soit une réalité limitée, dont la durée historique est finie, son « exigence est illimitée. Au moment du péril extrême, elle demande tout<sup>355</sup>. » Méditant, alors que la France est occupée, Simone Weil se pose un double problème : comment faire à nouveau de la France une nation libre ? Comment reconstruire un État qui favorise la liberté des citoyens au lieu de la brider ?

Au concept d'État, elle oppose celui de patrie, dont elle dit qu'il faut le réinventer, car il n'a pour ainsi dire pas été formé. « Du point de vue social notamment, on n'évitera pas la nécessité de penser la notion de patrie. Non pas la penser à nouveau ; la penser pour la première fois ; car, sauf erreur, elle n'a jamais été pensée<sup>356</sup>. » Elle n'entend pas par « patrie » une représentation exaltante ou pathétique, mais la nation

<sup>351</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 250 ; *Q*, p. 1150.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 259 ; *Q*, p. 1154.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 243 ; *Q*, p. 1146.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 208 ; *Q*, p. 1129.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 200 ; *Q*, p. 1125.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 133 ; *Q*, p. 1089.

réelle, avec ses institutions, y compris les instruments de pouvoir de l'État, quand elle tient debout grâce à l'effort ou à la révolte des citoyens, et qu'elle constitue pour tous ses membres leur principal milieu nourricier. Certes, quand un peuple s'effondre, la patrie, pour un temps, n'existe que dans le cœur de quelques-uns ; mais l'action politique a pour fin de refaire coïncider patrie et nation ; de restituer un territoire, une histoire et un avenir à une communauté humaine qui, un temps, s'en est trouvée privée.

Avant Sartre, Simone Weil a montré que le collectif meut l'individu, même en masse, sans lui faire perdre son état atomisé, ou « sériel » : l'identité et la simultanéité des réactions ne doivent pas faire illusion ; la surchauffe collective ne crée qu'une exaltation passagère et brutale, elle accentue la soumission. L'action qu'entreprennent des hommes libres pour remettre debout leur patrie tombée à terre procède d'une tout autre source. Elle « tire son autorité, non pas d'une puissance, qui a été anéantie par la défaite, ni d'une gloire, qui a été effacée par la honte, mais d'abord d'une élévation de pensée qui soit à la mesure de la tragédie présente, ensuite d'une tradition spirituelle gravée au cœur des peuples <sup>357</sup>. » En un mot, alors que l'État fait appel à des instruments de pouvoir, la patrie, « tirant tout du libre consentement [...] a quelque chose d'un pouvoir spirituel <sup>358</sup> ». Elle ne commence en effet à exister ou à renaître que si une inspiration identique, déclenchée par une épreuve commune, se convertit en action : « [...] aujourd'hui, conclut Simone Weil en 1943, les actions des Français ne peuvent être que celles qui contribuent à chasser l'ennemi <sup>359</sup>. » La dissociation entre État et patrie sera surmontée si l'État devient le gardien des milieux au sein desquels des hommes libres trouvent les aliments nécessaires à leur vie physique et spirituelle.

Telle est la vocation de l'art politique. Sa finalité étant d'assurer ici-bas le salut des collectivités humaines, il implique le maniement des forces ; mais il atteint, dans une certaine mesure au moins, sa destination, s'il évite le retournement diabolique qui menace tout pouvoir, celui d'inverser les moyens en fins. La politique n'instaure pas seulement un lien entre les hommes au sein des cités ou des relations entre les États souverains ; elle établit, dans chacun des hommes qui tentent de se soustraire à l'« idole sociale » comme dans les sociétés

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 250 ; *Q*, p. 1150.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 250 ; *Q*, p. 1150.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 251 ; *Q*, p. 1150.

qu'ils édifient, un lien nouveau et immémorial, une alliance, « de l'esprit avec l'univers ». Ainsi s'incarne, dans le cœur humain, la dimension cosmique du politique.

## 28. LA POLITIQUE

Simone Weil, passant en revue les nations modernes, constate que l'État et le peuple y sont séparés. Même si ce dernier se soulève et qu'il fasse une révolution, il n'obtient pas davantage de liberté : « Il n'est pas vrai que la révolution corresponde automatiquement à une conscience plus haute, plus intense et plus claire du problème social. C'est le contraire qui est vrai, du moins quand la révolution prend la forme de la guerre civile <sup>360</sup> », écrit-elle à propos de l'Espagne de 1936. Elle ajoute : « La transformation sociale est livrée au hasard », c'est-à-dire à la nécessité aveugle. La guerre, de son côté, obscurcit, dissout et anéantit les mobiles qui l'ont suscitée. Simone Weil ressent en Espagne cette altération : « 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 <sup>361</sup>. »

Depuis son enfance, elle n'a pas cessé d'être hantée par la guerre, confie-t-elle, nous l'avons vu, à Maurice Schumann. Alors qu'elle a été d'abord, comme Alain, pacifiste, elle professe en 1938 que les démocraties ont le devoir de s'opposer par les armes à Hitler et de porter secours à la Tchécoslovaquie, incapable à elle seule de résister à l'envahisseur.

Quand un peuple est occupé par un État étranger, et qu'il risque de perdre ses racines et sa vie propre, il doit prendre les armes pour son salut : « Il faut que la France soit de nouveau pleinement présente à la guerre, participe au prix de son sang à la victoire ; mais cela, ajoute-t-elle, ne saurait suffire <sup>362</sup>. » En outre, l'énergie guerrière doit alimenter une autre flamme, appliquée à la paix et à la reconstruction de la cité. Cette conversion de la force guerrière en une force de paix n'est concevable que si la guerre, défensive, sourd de l'esprit de révolte, de la volonté de sauvegarder le bien que constitue pour une communauté son territoire et ses valeurs.

Quand des circonstances extrêmes – une guerre, une révolution, une crise sociale majeure – mettent en péril l'identité ou même l'existence d'un peuple, tous ses membres, qu'ils en aient ou non conscience sur-le-champ, se trouvent subitement dans un état où « le

<sup>360</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, p. 217 ; II\*\*, p. 403.

<sup>361</sup> «Lettre à G. Bernanos» *Ibid.*, p. 224 ; *Q*, p. 409.

<sup>362</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 272 ; *Q*, p. 1161.

drame public l'emporte, dans la vie personnelle de chacun, sur les situations particulières [...] <sup>363</sup> ». Alors seulement devient patente une distinction, floue dans les circonstances ordinaires, entre l'action privée, qui est sans effet décisif sur la vie de la cité, et l'action publique, qui influe sur le sort d'une communauté politique. Ces deux types d'action reposent sur l'individu, qui seul, en fin de compte, est doté de la faculté de choix. Ce qui distingue l'action politique de l'action privée, ce sont d'abord les circonstances. Il est des moments où l'épreuve, atteignant simultanément un grand nombre de membres d'une même population, suscite des pensées et des besoins qui « se trouvent être presque les mêmes chez tous les êtres humains qui composent un peuple <sup>364</sup> ». L'esprit de révolte, qui pousse à résister à l'occupant, en constitue le ressort premier. « Cela fournit la possibilité d'une action qui, tout en ayant pour objet tout un peuple, reste par essence une action, non pas collective, mais personnelle <sup>365</sup>. »

Cette restriction, aux yeux de Simone Weil, est essentielle : la vie collective ou, plus exactement, la coalescence d'individus apeurés et déracinés en collectivité, crée les conditions d'un asservissement par la propagande, la suggestion ou la contrainte. La masse ainsi formée réagit comme si elle constituait un tout, alors qu'elle n'est faite que de molécules pressées les unes contre les autres. C'est pourquoi « Il faut persuader la personne qu'elle ne doit pas se noyer dans le collectif, mais laisser mûrir en elle-même l'impersonnel <sup>366</sup> ». D'ailleurs, « Il n'y a pas à persuader la collectivité (qui n'existe pas) qu'elle doit respecter la personne <sup>367</sup> ». L'esprit de révolte, la liberté agissante n'ont d'autre support opératoire que l'individu, ou plutôt la partie secrète de l'âme qui, ayant dépouillé ses particularités accidentelles et physiques, accède à l'impersonnel, c'est-à-dire à un état où les circonstances dictent à un être son devoir. L'action politique possède donc un double caractère : elle touche des personnes singulières ; elle porte sur leur sort commun. Aucune action, prise séparément, ne suffit à incarner une politique. Par essence, en effet, la politique est un art de composition, qui coordonne des actions conduites sur des plans distincts : « [Elle] a une affinité très étroite avec l'art. [...] La composition simultanée sur plusieurs plans est

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 243 ; *Q*, p. 1146.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 243 ; *Q*, p. 1146.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 243 ; *Q*, p. 1146.

<sup>366</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 155.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 155.

la loi de la création artistique <sup>368</sup> », comme elle est la loi de l'art politique.

On se méprend sur la nature véritable de l'action politique en la réduisant à une technique d'acquisition ou de conservation du pouvoir. Car ce dernier se résume pour Simone Weil, redisons-le, à la course au pouvoir. Il comporte une part irréductible d'illusion suscitée et subie. « Or le pouvoir n'est pas une fin. Par nature, par essence, par définition, il constitue exclusivement un moyen. Il est à la politique ce qu'est un piano à la composition musicale <sup>369</sup> ». Certes, l'artiste a besoin du piano ; mais, s'il ignore la composition, il n'en fera rien.

La politique est d'une extrême difficulté. Tout d'abord, son objet passe en complexité les possibilités de l'entendement. Il en résulte que les hommes politiques ont rarement une vue claire des problèmes qu'ils ont pour mission de traiter. De plus, ceux auxquels ils s'adressent veulent des choses que, bien souvent, ils ne savent pas nommer. « La vérité est au fond du cœur de tout homme, mais si profondément cachée qu'elle est difficile à traduire dans le langage <sup>370</sup>. » Le politique, pour orienter son action, ne dispose que de signes indistincts relatifs à des « pensées sourdes » et à des « besoins sourds » : « Les hommes [cependant] ont tellement besoin de mots qu'une pensée qui n'est pas exprimée en paroles peut de ce fait être impuissante à s'accomplir dans les actions <sup>371</sup> ». Le politique a dès lors le champ libre pour substituer la suggestion et la propagande à la réflexion et à la vérité. « Quand l'homme veut une chose qu'il ne sait pas nommer, on peut très bien lui faire croire qu'il veut autre chose, et détourner le trésor de son énergie vers quelque chose d'indifférent ou de mauvais <sup>372</sup>. » Cette fragilité et cette labilité de l'ordre politique menacent intentions et entreprises.

D'où, dans l'art politique, une distance inévitable entre ce qu'il est par destination et ce qu'il risque de devenir par dégradation. En effet, répète Simone Weil : « Nous naissons et croissons dans le mensonge <sup>373</sup>. » La vocation du politique n'est pas de flatter les désirs, de cajoler, comme dit Platon, « le gros animal », même si c'est là une pente démagogique presque irrésistible. Le véritable objet de la politique, ce sont les besoins de l'âme. Par là, elle touche en chaque

<sup>368</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 273 ; *Q*, p. 1162.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 276 ; *Q*, p. 1163.

<sup>370</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 151.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 202.

personne l'universel. « Ce qui n'est pas universel par essence, bien que les formes puissent en être variables, n'est pas un besoin. Cette formule, ajoute Simone Weil, est à la fois absolue comme un principe et souple comme la vie <sup>374</sup>. » Une relation nécessaire unit les besoins de l'âme dans la personne et l'enracinement des individus dans un même milieu historique et spirituel, formé au cours du temps, et qui leur confère une identité et une citoyenneté. La multiplicité des nations n'est pas accidentelle : elle représente une condition de la liberté sur la terre. S'il ne restait, sur la scène du monde, qu'un seul acteur, son comportement serait totalitaire.

La politique compose les institutions et les êtres à l'intérieur des États, et noue les relations entre les États. Aussi la guerre et la paix sont-elles intimement liées à son essence. « Il est infiniment plus difficile d'imaginer, de concevoir une action de paix qu'une action de guerre : pour passer à travers une action de paix, une inspiration doit avoir déjà un degré élevé de conscience, de lumière, de réalité <sup>375</sup>. » Il n'en va pas de même des guerres, qui utilisent des énergies de qualité inférieure. Simone Weil a parfaitement perçu les deux caractères fondamentaux des conflits du XX<sup>e</sup> siècle : ce sont des guerres de religion, et ce sont des guerres mondiales.

Le caractère religieux des conflits, au XX<sup>e</sup> siècle, tient au fait, note-t-elle, que les deux principaux régimes totalitaires, l'hitlérien et le stalinien, sollicitent une adhésion de tout l'être et suscitent chez leurs adeptes un prosélytisme conquérant. « Non pas que l'hitlérisme mérite le nom de religion. Mais sans aucun doute c'est un ersatz de religion, et telle est une des principales causes de sa force <sup>376</sup>. » De la même manière, observe-t-elle : « Si les Russes ont jusqu'ici mieux tenu devant les Allemands que les autres peuples, une des causes est peut-être qu'ils possèdent des procédés psychologiques équivalents à ceux d'Hitler <sup>377</sup> ». Ainsi agissent les religions séculières. Elles savent, en particulier, utiliser la propagande pour stimuler ou entretenir l'esprit de résistance, de conquête et de sacrifice. Depuis un demi-siècle, les analyses de Simone Weil n'ont fait que gagner en pertinence, car les guerres de religion se sont multipliées.

Le second caractère des guerres actuelles, c'est que leurs enjeux et leurs terrains ont pris de l'extension. Si l'objet de la guerre cesse

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>375</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, p. 272 ; *Q*, p. 1161.

<sup>376</sup> Simone Weil, *Écrits de Londres*, p. 191.

<sup>377</sup> *Ibid.* p. 191.



d'être l'obtention d'un avantage limité pour devenir la conquête des âmes, le conflit, de politique, se fait idéologique ou même religieux. C'est le cas, dès que l'affrontement porte sur le régime, les idées et les croyances, c'est-à-dire sur la possession des âmes. En outre, la technique moderne accroît considérablement la capacité destructrice ou dissuasive des armes. Or la méthode matérialiste prescrit d'étudier le comportement des belligérants en partant non de leurs intentions mais de leurs possibilités. Ce point de vue de Simone Weil s'impose avec une évidence plus forte depuis l'apparition de l'arme nucléaire. La dissuasion, par exemple, repose sur l'équilibre de la terreur, sur la possibilité qu'ont les adversaires éventuels de s'infliger mutuellement des dommages qu'ils jugent exorbitants. Enfin, le théâtre des guerres s'est étendu. Les conflits localisés, dont le nombre est allé en croissant, s'inscrivent de plus en plus dans les relations entre les grandes puissances à l'échelle du monde.

La politique est de même essence que la tragédie, car nul acteur sur la scène du monde ne dispose d'une autorité qui lui permette, à lui seul, de fixer les conditions de la paix et de la guerre. De ce fait, en raison du nombre des États, de leur diversité de constitution et de leurs divergences d'intérêts, la paix est plus difficile que la guerre. Dès lors, le déclin ou l'anéantissement des cités fait partie des conditions de leur histoire. La politique, dont la mission est de faire prévaloir la paix sur la guerre et le bien sur le mal, est donc un art majeur et difficile. Simone Weil en a dessiné les contours et les modes d'action. Elle s'y est appliquée avec une attention d'autant plus grande qu'elle se répétait avec Richelieu, nous l'avons vu, que le sort des États se décidait ici-bas.

## CONCLUSION

Simone Weil appartient à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Si elle a vu le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, elle n'en a connu ni l'issue ni les conséquences. Si elle était probablement informée des recherches portant sur l'atome, grâce à son frère André, elle a disparu avant l'ère nucléaire. Si elle attendait beaucoup de la recherche technique, et en particulier des machines à réglages multiples, ancêtres des machines à commande numérique et des robots, elle n'a assisté ni à la découverte des ordinateurs ni au développement des automatismes dans l'industrie et les services. Même si elle pressent la fin des empires coloniaux, ceux-ci existent encore au début des années 1940 et contribuent de leur sang à l'effort de guerre des Alliés. C'est donc dans un monde très différent du nôtre que Simone Weil a vécu et pensé.

Elle considère « l'avenir » comme une catégorie vide : elle reproche à Marx d'imaginer que les forces de la nature agissent à la façon d'une Providence pour seconder les révolutions, et aux libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle de faire une hypothèse analogue sur la « main invisible » qui équilibre le marché. Elle croit que l'avenir, en tant que tel, est imaginaire : c'est aux hommes de lui donner une consistance et un sens. Ceux qui le lestent d'un contenu tombent de la pensée dans la croyance et professent la religion la plus fanatique, la religion de l'histoire. Les hommes ne supportent pas l'ordre de l'univers, car ils n'y retrouvent ni leur image ni leurs intérêts. Redoutant son cours inflexible, ils s'en fabriquent une représentation humanisée. La grandeur du matérialisme authentique tient au refus de cette religion de la Terre. L'avenir ne prend sa forme vraie que *hic et nunc*, par nos actions, quand elles font advenir, dans des circonstances singulières, des pensées et des obligations éternelles.

Disparue trop tôt pour avoir connu le monde où nous vivons, se défiant par principe des spéculations sur l'avenir, exclusivement attachée à la réalité de ce qui est, comment se fait-il qu'elle ait si bien compris le génie du XX<sup>e</sup> siècle ? Pour quelles raisons son œuvre nous semble-t-elle procéder d'une attention prophétique ?

Tout d'abord, elle possède le don d'enchâsser ce qu'elle vit dans des configurations planétaires : si brèves, limitées, ou interrompues soient-elles, ses expériences ne s'enracinent pas moins là où se décide le sort du monde. Non que Simone Weil fréquente les puissants ; tout

au contraire, elle saisit de son observatoire modeste, comme avec un sismographe invisible, les ébranlements du monde. De même que les physiciens, dans les années 1920-1930, pèsent les particules élémentaires avec des compteurs à fil et visualisent leurs trajectoires avec des chambres à bulles artisanalement construites, ainsi, notre auteur, avec des ressources elles aussi artisanales, discerne les forces élémentaires qui régissent le cours du monde. Sa méthode est simple : observer, situer dans l'histoire, éclairer le réel à l'aide de modèles, mettre en perspective le cours des choses et les conditions du bien. Elle s'y emploie sans sophistication ni obscurité. En revanche, elle prend appui sur une doctrine. Cette doctrine, à son tour, n'est en rien un système compliqué, n'est pas constituée par un corps d'assertions dogmatiques : elle consiste à penser le variable en termes d'invariants, et le circonstanciel en termes d'évidences intemporelles. La doctrine, à ses yeux, est le contraire de la théorie ou du système : loin d'interposer entre l'esprit et le monde un ensemble de propositions et d'interprétations, elle exerce à laver le regard des préjugés et le cœur des intérêts personnels, elle est une école de nudité.

Mais, objectera-t-on, cette façon de référer l'historique à l'éternel ne proscrit-elle pas l'intelligence de l'inédit ? Il en irait ainsi si les pensées vraies se ramenaient à des constructions de l'esprit. Pour Simone Weil, la vérité, c'est-à-dire la réalité, vient du dehors, et même, ajoute-t-elle, vient de Dieu. Les idées à l'aide desquelles nous pensons le monde ne sortent pas de nous comme des outils d'une forge : l'idée n'est que la réalité enfin considérée dans la lumière de Dieu. À cet égard, Simone Weil est proche de Spinoza, pour qui la connaissance vraie des réalités singulières relève de ce qu'il nomme connaissance du troisième genre ou vision en Dieu. L'attention, pour notre auteur, est tout le contraire d'une tension, mais résulte d'un changement d'état : elle consiste en un vide de l'âme qui rend possible une visitation. Quand la préparation de l'âme est suffisante, de grandes pensées venues d'ailleurs peuvent se poser en elle, comme les oiseaux le font sur les branches d'un arbre. Nous ne possédons pas la vérité, nous l'abritons provisoirement. Saisir les structures et le mouvement de ce qui est ne demande pas de l'invention ou du talent, mais, comme elle le dit, du « génie », c'est-à-dire un consentement de tout l'être à l'ordre des choses, et par là, à la pensée éternelle qui gouverne cet ordre. Il n'y a donc aucune divination dans le prophétisme rationnel de Simone Weil : il ne constitue en rien une anticipation de l'avenir, mais s'appuie sur le pouvoir générateur de l'attention ; il puise à une intuition

séminale. La forme intelligible des événements ne se réduit pas à leurs péripéties, à leurs contours de surface : nos esprits distraits ne savent pas lire les péripéties comme des signes, comme des allusions à des poussées de fond qui, en période de crise, quand l'histoire s'ébranle, soulèvent les peuples. Simone Weil avait, à un rare degré, le sens de cette tectonique planétaire.

Mais ces dispositions, à elles seules, ne suffisent pas à expliquer la pertinence de ses analyses. Le monde, quand nous essayons de nous y orienter, nous apparaît comme un labyrinthe. Comment s'y prenait-elle pour en saisir le fil d'Ariane ? Qui lui servait de guide ? Elle nous le dit : Platon et Marx. Au premier, elle demande la doctrine, c'est-à-dire l'absence de système, l'art majeur et secret de saisir la complexité des structures et du devenir de l'univers à l'aide d'idées et de modèles éternels ; au second, elle emprunte la méthode matérialiste, c'est-à-dire la science des forces vives à l'œuvre dans les sociétés et dans la nature. Mais une science ne donne aucune intelligence de ce qui est, si elle n'est pas appliquée à bon escient. Simone Weil pouvait déceler, dans des événements en apparence mineurs, l'indice de faits majeurs et cruciaux. C'est pourquoi il est fascinant de la suivre à Berlin, à Barcelone, ou dans une usine de Billancourt.

De fait, à chaque moment de l'histoire, le futur s'élabore en des lieux distincts : à Berlin, en septembre 1932, la grève des transports soude l'alliance contre nature des communistes et des nazis ; en Espagne, en 1936, la guerre civile devient un conflit entre grandes puissances ; en France, au printemps 1940, une défaite militaire se transforme en débâcle ; à Londres, le 18 juin 1940, un homme, en appelant à la lutte, en annonçant que le conflit en cours est mondial, en désignant d'avance le vainqueur, sauve l'honneur. Ces lieux, une usine, un champ de bataille, une ville en ébullition ou faussement tranquille, constituent pour l'histoire du monde des laboratoires où, sous l'effet de circonstances particulières, le cours des choses se précipite. Simone Weil possède au plus haut degré l'instinct de ces lieux qu'elle appelle les « avant-postes ». Les cataclysmes, les fractures de l'histoire n'y sont pas plus bruyants, ils y sont plus sensibles.

Elle a d'autre part le génie des rencontres. Souvent, les grands événements, avant d'atteindre tous les individus qui composent une population, n'en touchent que quelques membres, plus capables d'en saisir la portée. Simone Weil, durant sa courte existence, a eu le don, comme elle le disait elle-même, de savoir que des êtres existent. Certains l'ont particulièrement impressionnée : Alain, Michel

Alexandre, Cavailès, Canguilhem, parmi les philosophes ; Monatte, Chambelland, Rosmer, et surtout Souvarine, parmi les penseurs révolutionnaires ; Trotski, Maurin, parmi les politiques ; le père Perrin, Gustave Thibon, parmi les spirituels ; et surtout les humbles, les inconnus, que la vérité habite. Si le mensonge est collectif, si sa propagation s'effectue selon un mécanisme social, la vérité en revanche ne visite que des individus et circule d'un esprit à un autre, portée par le cœur.

Enfin, même si elle n'a pas été à proprement parler une femme d'action, elle a au plus haut degré le sens de l'action, c'est-à-dire l'exacte perception de ce qui la distingue de l'agitation, d'une prise de position, ou même de la pensée. Elle ne confond jamais l'intention, qui peut rester à l'état de projet, et l'exécution, qui comporte du risque et introduit de l'irréversible dans le cours des événements. La méthode matérialiste met en évidence que seule la force change la réalité. Or les forces sont de deux sortes : elles procèdent de la matière ou elles sont gouvernées par la pensée. La nécessité est du premier ordre ; l'action du second.

Mais l'action serait inopérante si elle n'utilisait pas des forces. C'est pourquoi la catégorie majeure à partir de laquelle Simone Weil pense le monde est celle de travail. C'est à partir du travail que se comprennent l'oppression et la liberté. Le prophétisme de Simone Weil ne relève pas du miracle ; il s'appuie sur une attention portée à la nature et à sa transformation par le travail. D'où l'importance qu'elle accorde à la recherche technique, à l'évolution des machines, à l'automatisation des tâches pénibles. Le travail amalgame la nécessité la plus aveugle, génératrice du malheur des hommes, et la pensée la plus neuve, productrice de la libération des hommes. C'est donc par lui que les crises s'exacerbent ou se dénouent. Comme Marx, Simone Weil considère la société en partant de lui. À l'inverse de Marx, elle voit dans le travail la réfutation en acte du matérialisme doctrinal, puisque c'est par lui que la pensée modifie l'ordre des choses. Dans les sociétés modernes, la technique, appliquée à la production agricole et industrielle, provoque des transformations graduelles et profondes. Simone Weil, pénétrée dans sa chair du malheur de la condition ouvrière, voit dans la technique, insistons-y, le levier d'une libération sociale, d'une amélioration du sort des hommes.

Encore faut-il que la technique, en tant que cause efficiente, soit mise au service de fins au regard desquelles elle est neutre : car elle sert aussi bien à la confection des armes qu'au développement économique

et au progrès social. L'action politique a pour fin de gouverner les forces aveugles, naturelles, techniques ou sociales, non en leur opposant d'autres forces, mais en modifiant leur cours. L'action des forces élémentaires ne coïncide pas d'ordinaire avec le bien des hommes. Elles provoquent les guerres, les dissensions, la pauvreté, le malheur. À cet égard, la vision de Simone Weil est tragique. Livré à lui-même, notre monde ne marche pas vers son salut.

Cet état de choses serait désespérant si la structure de ce monde ne comportait pas une singularité bénéfique : dans tous les ordres, physique, biologique et social, de petites causes engendrent de grands effets, et des impulsions infimes, par propagation de proche en proche, des modifications majeures. Cette asymétrie des causes et des effets, contraire en apparence aux lois élémentaires de la mécanique rationnelle, tient à la constitution complexe du monde, à sa « composition sur plans multiples », comme le dit Simone Weil, à une interférence constante entre les ordres de phénomènes. Ce que nous appelons la fortune ou le hasard se réduit souvent à une disproportion entre, par exemple, une cause biologique mineure et ses conséquences historiques majeures : ainsi le calcul dans la vessie de Cromwell ou le nez de Cléopâtre.

À cette inégalité subie de la cause et de l'effet, les hommes savent opposer une asymétrie voulue, conforme à leurs desseins. Telle est la propriété fondamentale du monde sur lequel repose toute action. Agir, en effet, consiste toujours à obtenir des effets multipliés à partir de causes réduites. Celui qui commande est plus faible que ceux qui lui obéissent, et pourtant ils le suivent. Ce phénomène, bien qu'il soit ordinaire, est tout à fait remarquable : il permet à des individus et à des groupes minoritaires d'exercer un pouvoir sur des collectivités et sur des masses. Simone Weil analyse les mécanismes de l'action en la rapportant à la fois aux caractères invariants du monde et aux particularités uniques de notre temps.

Par là, son œuvre demeure aujourd'hui encore un guide précieux pour comprendre un monde qui se cherche. Quand on la lit, on n'en doute aucunement. La clef de cette singulière réussite, elle l'a un jour livrée en remarquant qu'il faudrait dire des choses éternelles pour être sûr qu'elles soient d'actualité.

## LISTE DES OUVRAGES CITÉS

*Attente de Dieu*, La Colombe, éd. du Vieux Colombier, 1950.

*La Condition ouvrière*, Gallimard, 1951.

*Écrits de Londres et dernières Lettres*, Gallimard, 1957.

*Écrits historiques et politiques*, Gallimard, 1960.

*L'enracinement*, Idées/Gallimard, 1949.

*Oppression et liberté*, Gallimard, 1955.

*Sur la science*, Gallimard, 1966.

*Correspondance* de Simone Weil et Joë Bousquet, L'Age d'homme, 1982.

ALEXANDRE Michel, *Lecture de Kant*, P.U.F., 1961.

MICHEL-ALEXANDRE Jeanne, Alain, *Esquisse d'une histoire des livres propos.*

ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, Idées/Gallimard, 1972.

ARON Raymond, *Histoire et politique*, éd. Commentaire Julliard, 1985. -  
Le Spectateur engagé, éd. Julliard, 1982.

Simone de BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, 1958.

CANGUILHEM Georges, *Vie et Mort de Jean Cavaillès*, « Carnet de Baudasser », Pierre Laleure, libraire -éditeur, Ambialet (Tarn), 81430 Villefranche d'Albigeois, 1976.

Gérald HOLTON, *L'Imagination scientifique*, Gallimard, 1981.

HOMÈRE, *L'Iliade*, trad. Philippe Jaccottet, FM, La Découverte, 1982.

Panaït Istrati, *Vers l'Autre Flamme*, coll. 10/18, Union Générale d'éditions, 1980.

Christian JELEN, *L'Aveuglement*, Flammarion, 1984.

Simone PÉTREMENT, *Vie de Simone Weil*, Fayard, 1973.

PLATON, *Œuvres complètes*, éd. Les Belles Lettres.

RILKE Rainer-Maria, *Élégies de Duino*, coll. Points, Le Seuil, 1972.

Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. 1, Gallimard, 1960.

Boris SOUVARINE, *À contre-courant*, Denoël, 1985.

- *Souvenirs*, Gérard LÉBOVICI, 1985.