

Federica Negri
“La clef des vérités surnaturelles”
Simone Weil et l'esthétique

*On regarde toujours l'esthétique comme étude spéciale,
alors qu'elle est la clef des vérités surnaturelles.*

(K11, OC VI, 3, p. 356)

*On a toujours philosophé. La philosophie n'est pas comme –
autant que nous savons – la géométrie, comme la chimie, etc.,
quelque chose qui a une date. Elle est éternelle comme l'art.*

(Ki1, OC VI, 1, p. 175)

Sigles utilisés:

OC *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris

OC I *Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988

OC II 1 *Écrits historiques et politiques. L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)*, Gallimard, Paris 1988

OC II 2 *Écrits historiques et politiques. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Gallimard, Paris 1988

OC II 3 *Écrits historiques et politiques. Vers la Guerre (1937-1940)*, Gallimard, Paris 1989

OC IV 1 *Écrits de Marseille (1940-1942)*, Gallimard, Paris 2008

OC IV 2 *Écrits de Marseille (1941-1942)*, Gallimard, Paris 2009

OC V 2 *Écrits de New York et de Londres. L'Enracinement*, Gallimard, Paris 2013

OC VI 1 *Cahiers (1933- septembre 1941)*, Gallimard, Paris 1994

OC VI 2 *Cahiers (septembre 1941 - février 1942)*, Gallimard, Paris 1997

OC VI 3 *Cahiers (février 1942 - juin 1942)*, Gallimard, Paris 2002

OC VI 4 *Cahiers (juillet 1942- juillet 1943)*, Gallimard, Paris 2006

OC VII 1 *Correspondance familiale*, Gallimard, Paris 2012

Œ *Œuvres*, Gallimard, Coll. “Quarto”, Paris 1999

La théologie contemporaine est devenue une dimension de l'humain, pourrait-on dire, étant donné qu'il y a un évidemment substantiel des éléments qui ont caractérisé le «théologique» dans le passé. Ainsi on veut indiquer une diversité radicale en ce qui concerne le point de départ, c'est-à-dire l'hypothèse de la foi, qui n'est plus certaine et confirmée, et donc n'est plus capable de fournir une base pour se déployer logiquement, dans un système de dérivations axiomatiques discursives.

La question contemporaine sur la théologie part plutôt d'un contexte négatif, d'une absence constitutive de sens qui, cependant, ne cesse jamais de demander, ni d'exiger une interprétation, ou, au moins, une direction. Au centre d'une existence radicalement insensée – signalée à maintes reprises par les grands penseurs du XX siècle – quelque chose *se montre*, un espace est maintenu entre les choses, au-delà de l'existant. Le caractère démonstratif d'une transcendance est l'expérience qui le plus souvent dans le contemporain pousse à entrelacer la recherche philosophique avec la dimension théologique. C'est une expérience pleinement esthétique, perceptive, sensorielle et sensuellement connotée, qui fait du corps le centre d'une recherche qui veut aller au-delà de la finitude elle-même. Pour sa part, la théologie ne devient pas une dimension de remplissage, sereine et apaisée, mais un lieu où la tension entre désir et réalité est maintenue ouverte, que le besoin de preuves expérientielles qui la mène aux limites du mysticisme.

Dans ce contexte de pensée, on peut certainement situer et relire la philosophie de Simone Weil (1909-1943), philosophe française du siècle passé, souvent encadrée par des attributions uniques, au sein de classifications rigides qui, à partir des problèmes liés à la question théologique, ils risquent de masquer la richesse de sa pensée ainsi que les nuances théoriques qu'elle nous offre. Le sens de cette contribution sera précisément celle de tracer, en suivant Simone Weil, une proposition esthético-théologique exemplaire, qui se place au cœur d'une pensée forte et unitaire, avec une manière et un style originaux par rapport au contemporain. Il y a, en effet, une continuité substantielle de finalité, un élément structurant de sa pratique philosophico-existentielle, qui la conduit de la philosophie de Platon, à travers le matérialisme révisé et renouvelé par le mysticisme, à penser à un «monde de phénomènes» sauvé de l'intérieur, à travers une action transformée par le regard sur la beauté.

Sur ce chemin, à la fois théorique et pratique, les pensées issues de la tradition gnostique, ainsi que de l'hindouisme, du bouddhisme et du taoïsme – qui, à différents moments de la vie de Weil, reviennent comme une opportunité de réflexion et prennent une grande importance, en leur offrant des éléments qui structureront ensuite la position weilienne particulière vis-à-vis de la théologie.

1. Sauver les phénomènes

L'un des jalons d'une grande partie de la littérature sur Simone Weil est sa sensibilité bien connue envers les pauvres, les marginalisés ou les «sans voix»¹. La capacité d'écouter les plus faibles est une constante inévitable de toutes les anecdotes qui rappellent les traits dominants de sa personnalité. Pour commencer, alors qu'elle était encore petite, par compassion pour la douleur des soldats au front pendant la première guerre mondiale, elle prend part à des initiatives – plus ou moins efficaces – pour essayer d'apporter sa propre contribution²: ou quand, en tant que jeune étudiante qui s'apprête à entrer dans la plus grande institution universitaire, l'École normale supérieure³ à Paris, elle se retrouve à discuter furieusement avec Simone de Beauvoir – trop bourgeoise pour elle – à propos de la famine qui sévissait en Chine⁴. La nécessité de comprendre le monde, de le «sentir» à travers son corps, s'accompagne en elle d'une sensibilité hypertrophique à l'égard de la souffrance de l'autre.

D'un autre côté, Simone Weil se retrouve également à grandir dans un contexte particulier: le moment historique et intellectuel est celui d'une «génération contre», selon la définition repris par Domenico Canciani (et d'autres), qui souligne comment il y a – même dans la singularité de la vie de Simone Weil -, un certain air du temps.

Les jeunes qui franchissent le seuil des institutions scolaires et universitaires dans les années vingt manifestent une évidente aptitude à l'opposition: ils sont contre, contre la bourgeoisie, ses valeurs, sa morale, contre les pouvoirs et la politique de la III République. [...] le mot résumant l'impératif moral qui les fait entrer en politique – *l'engagement* – prend place dans le vocabulaire courant au cours des années trente et finit par caractériser l'époque.⁵

¹ "Le malheur est par lui même inarticulé. Les malheureux supplient silencieusement qu'on leur fournisse des mots pour s'exprimer" (*Collectivité-Personne-Impersonnel-Droit-Justice*, OC V, 1, p. 225).

² S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1997, p. 26.

³ Cf. P. Peyrefitte, *Rue d'Ulm. Chronique de la vie normalienne*, Flammarion, Paris 1963; J. – F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, Paris 1988.

⁴ "Une grande famine venait de dévaster la Chine, et on m'avait raconté qu'en apprenait cette nouvelle, elle avait sangloté: ces larmes forcèrent mon respect plus encore que ses dons philosophiques. J'enviais un cœur capable de battre à travers l'univers entier. Je réussis un jour à l'approcher. [...] elle déclara d'un ton tranchant qu'une seule chose comptait aujourd'hui sur la terre: la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde" (S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, Paris 1958, pp. 236-237).

⁵ D. Canciani, *Simone Weil. Le courage de penser*, Beauchesne, Paris 2011, pp. 58-59; lire aussi *ivi*, pp. 57-87.

La rencontre avec la philosophie dans la classe d'Alain⁶, pendant les années de la khâgne, où elle apprend à penser écrivant tous les jours, est dominée par l'intérêt pour la rigueur de la pensée et l'exigence morale de sauver le monde. Il y a deux maîtres pour Simone Weil, Platon et Kant⁷: le Bien de Platon, avec sa référence constant à la Beauté, dès la forme sensible jusqu'à l'intelligible, et la liberté pratique de Kant, mais aussi une exigence de justice qui dérive de la raison, un besoin de cohérence rationnelle⁸ plus cartésienne. Plus tard elle écrira au père Perrin: "Sous le nom de vérité j'englobais aussi la beauté, la vertu et toute espèce de bien, de sorte qu'il s'agissait pour moi d'une conception du rapport entre la grâce et le désir. La certitude que j'avais reçue, c'était que quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres"⁹.

Dans la classe d'Alain, Simone Weil fixe son paradigme du Bien comme quelque chose qui ne peut pas exister; le Bien doit être toujours *au-delà* de l'existant, doit être quelque chose *d'autre* que le représentable, même si, d'une certaine manière, il doit maintenir un lien avec l'expérience, sinon il serait impossible de le retrouver. En ce sens, la Beauté est la trace sensible du Bien.

Elle arrive à décrire le Bien sur la trace d'Alain, mais plus encore de son maître Jules Lagneau¹⁰: l'existence réelle manque de valeur, on peut dire qu'elle est proprement irréalité. Nous sommes en présence d'un discours déjà ascétique-mystique, mais dans lequel manque la "preuve", à savoir la vérité de l'expérience personnelle, comme il y en aura une plus tard.

Comment l'a écrit à ce propos Miklos Vëto:

⁶ Émile-Auguste Chartier (1868-1951), le pseudonyme Alain est utilisé pour signer ses propos dans les revues. *Propos (1906 – 1936)*, Pléiade Gallimard, Paris 1956, 1973, 2 voll.; *Les Arts et les Dieux*, Gallimard, Paris 1958; *Les Passions et la Sagesse*, Gallimard, Paris 1960. Sur Alain: G. Bénézé, *Généreux Alain*, PUF, Paris 1962; G. Pascal, *L'idée de philosophie chez Alain*, Bordas, Paris 1970; O. Reboul, *L'homme et ses passions d'après Alain*, PUF, Paris 1968, 2 voll.

⁷ M. Nancy, *Limites et signification du platonisme de Simone Weil*, dans Ch. Delsol (éd.), *Simone Weil*, éd. du Cerf, Paris 2009, pp. 397-421.

⁸ M. Marianelli, *La «tradition cartésienne» et l'idée de philosophie d'Alain à S. Weil*, "Cahiers Simone Weil", XXXVIII, 1, mars 2015, pp. 31-48.

⁹ *Autobiographie spirituelle. Marseille, 14 mai 1942*, CE, p. 769.

¹⁰ J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, PUF, Paris 1964; G. Monod, *Pensée et action chez Jules Lagneau*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1952, 57, pp. 117-148; S. Pétrement, *Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil)*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", LX, 1955, 3, pp. 306-330; S. Pétrement, *Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1970; A. Canivez, *Jules Lagneau, professeur de philosophie. Essai sur la condition de professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, t. II, 1965.

En fait l’absence d’existence propre que la “réalisation” du Bien requiert ne s’inscrit pas dans un discours de la théologie négative, mais possède un sens authentiquement “positif”. Le non-être, le néant du Bien qui “résulte” de la renonciation à tous les biens possibles et actuels conduit au Bien suprême.¹¹

Il faut renoncer aux fruits de l’action, à la beauté, il faut se refuser de consommer le beau, parce que ce sont les seuls moyens pour le maintenir.

Tout en tenant compte des difficultés d’interprétation présentées par les premiers écrits¹², qui sont en fait des devoirs scolaires ou universitaires, on peut néanmoins reconnaître des thèmes déjà identifiés, comme celui de l’action efficace liée à l’abstention, dont parle *Le conte des six cygnes*, où le salut des frères est lié à la capacité de la sœur de s’abstenir d’agir¹³. Abstention, dressage du corps et de l’âme, sont des questions qui vont revenir plusieurs fois dans les écrits de la “maturité”.

Si nous lisons la philosophie de Simone Weil dans une perspective de continuité, nous pouvons remarquer immédiatement la cohérence qui caractérise sa pensée, en termes de recherche inépuisable de la vérité. Ce qui change, au fil des ans, c’est l’orientation.

Étant dans l’impossibilité de restituer cette évolution¹⁴ pas à pas (à travers un usage systématique des textes), j’utiliserai quelques écrits pour concentrer ensuite mon attention sur les *Cahiers*, qui constituent un atelier d’écriture extraordinaire, irremplaçable quand on veut comprendre de l’intérieur les modalités expérimentales de cette pensée, et la tentative de construire une voie mystico-esthétique.

Parlant au père Perrin, dans une longue lettre dite *Autobiographie spirituelle*¹⁵, Simone Weil avoue à son ami: “Je peux dire que toute ma vie je n’ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. [...] Dès l’adolescence j’ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le ré-

¹¹ M. Vëto, *Le désir du Bien dans la pensée de Simone Weil*, in C. Delsol (ed. par), *Simone Weil*, Cerf, Paris 2009, p. 187.

¹² Voir *Les premiers écrits de Simone Weil (1925-1934). I. L’entrée en philosophie*, in “Cahiers Simone Weil”, XLI, 4, déc. 2018.

¹³ Voir *Le conte des six cygnes dans Grimm*, Œ, p. 804. Voir aussi, C. Herrando, *Traces possibles de surnaturel dans deux écrits de jeunesse de Simone Weil*, in “Cahiers Simone Weil”, XLII, 1, mars 2019, pp. 17-38.

¹⁴ On peut lire: R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, du Cerf, Paris 2001; Id., *Simone Weil. L’attention au réel*, Michalon, Paris 2009 (tr. it. Par F. Negri, *Simone Weil. L’attenzione al reale*, Asterios, Trieste 2016); D. Canciani, *Simone Weil. Le courage de penser*, Beauchesne, Paris 2011.

¹⁵ Œ, pp. 767-780.

soudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser”¹⁶.

La question sur Dieu est absurde, au-delà de toute logique, étant donné que les données pour la résoudre manquent ici. Cependant, dans cet aveu, il y a aussi un clair besoin de vérité, étant donné que ce qu’elle dit est le résultat d’un questionnement qui s’abstient de répondre, parce qu’elle pense que toute réponse positive et décisive ne serait qu’une idole fausse et trompeuse¹⁷.

2. L'expérience du malheur, la beauté du monde

La demande de vérité envers le monde passe, dans les premières années d’activité philosophique de Simone Weil, par un engagement constant surtout du point de vue politique et social, dans les plus grands enjeux de son temps qui, autour des années trente, sont concentrés sur la question du travail. Le travail peut-il transformer le monde? Le travail peut-il préserver la pensée et, en effet, l’aider à mieux comprendre les mécanismes de la vie quotidienne? Ou, plutôt, le travail est-il la vraie source de l’esclavage contemporain ?

Dans ce domaine aussi, l’exemple du maître Alain est particulièrement significatif pour la jeune étudiante qui commence à s’intéresser à la question des travailleurs, du syndicalisme, et qui finit par se rapprocher de la position du syndicalisme militant depuis de nombreuses années. La participation de Simone Weil à la discussion sur le travail, dans le cadre du syndicalisme révolutionnaire, se concrétise dans des critiques ponctuelles et pénétrantes, adressées en ce sens aux partis de l’époque, qui sont composés de “professionnels de la parole” qui parlent sans compétence, tandis que les ouvriers sont plutôt muets sur les vrais besoins. Il faut alors trouver un moyen de connaissance de la vraie situation dans

¹⁶ Ivi, p. 768.

¹⁷ “Paradoxalement, l’impossibilité de représenter la transcendance est sauvée par le fait de remplir de symboles hétérogènes du sacré le champ de vision: de fait la possibilité de passer par des révélations différentes empêche de considérer sa révélation propre la porte étroite – comme une révélation en mesure de dire et de confier à la parole les attributs de la divinité, risquant ainsi de l’objectiver et d’en faire une idole. La priorité accordée à l’image bonne – le symbole- par rapport à la parole, montre que forcer le silence de Dieu en le contraignant à la réponse, peut finir en idolâtrie [...], tandis que lire les analogies entre les symboles des différentes révélations, en les distinguant les unes des autres, renvoie au caractère ineffable du divin, qu’aucune image ne saurait dire, mais que l’éclatement des symboles et leur renvoi évoquent apophatiquement” (W. Tommasi, *Simone Weil. Segni idoli simboli*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 221. Sulla particolare modalità di lettura mistica delle immagini del mondo, si veda anche F. Negri, *La passione della purezza. Simone Weil e Cristina Campo*, Il Poligrafo, Padova 2005.

les usines. Le choix d'entrer dans l'usine dérive de la volonté d'«essayer sur sa propre chair» le sens des nombreux mots entendus et prononcés pendant ces années, mais la plonge dans une expérience qui la changera à jamais, la rendra «esclave». Weil éprouve le malheur absolu¹⁸.

Ce qui est défini de plus en plus clairement par la philosophe, c'est un paradigme de la condition humaine, déterminée par la souffrance, caractérisée par la pesanteur qui marque inévitablement le destin de l'homme. La participation à la guerre d'Espagne (1936) ne fait que renforcer cette conviction, incitant la philosophe à essayer des moyens alternatifs pour expliquer la réalité du monde, dans lequel le mal et la force agissent et si souvent triomphent – et trouver ainsi une autre vérité. Ces événements, qui se succèdent en peu de temps, conduisent Simone Weil à radicaliser sa recherche, sans toutefois abandonner les modalités typiques de sa pensée, en particulier, la nécessité de s'appuyer absolument sur l'écriture, par laquelle Simone Weil essaie de répandre le résultat de ses spéculations. L'écriture est un outil fondamental de clarté, et en même temps constitue une incitation à la rationalité, une contrainte nécessaire à mieux penser, mais aussi le lieu de la construction d'une histoire qui, nous le verrons, a à voir avec l'indicible.

La tâche du philosophe n'est pas de posséder la vérité – étant donné son incommensurabilité -, mais d'essayer de comprendre le monde et, dans la mesure du possible, de faire participer les autres à ses propres réalisations; il doit se mettre au service du monde, comme Platon l'avait expliqué grâce à son fameux mythe de la caverne, dans la *République*, ou comme Alain le faisait habituellement, écrivant dans les journaux et les revues. «Il faut aimer ce qui existe»¹⁹ a écrit Alain et on peut bien dire que Simone Weil a certainement fait sien cet enseignement.

¹⁸ "Pour moi personnellement, voici ce que ça a voulu dire, travailler en usine. Ça a voulu dire que toutes les raisons extérieures (je les avais cru intérieures, auparavant) sur lesquelles s'appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne. Et ne crois pas qu'il en soit résulté en moi des mouvements de révolte. Non, mais au contraire la chose au monde que j'attendais le moins de moi-même – la docilité. Une docilité de bête de somme résignée. [...] Lentement, dans la souffrance, j'ai reconquis à travers l'esclavage le sentiment de ma dignité d'être humain, un sentiment qui ne s'appuyait sur rien d'extérieur cette fois, et toujours accompagné de la conscience que je n'avais aucun droit à rien, que chaque instant libre de souffrance et d'humiliations devait être reçu comme une grâce, comme le simple effet de hasards favorables" (S. Weil, *La Condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951, pp. 20-21).

¹⁹ "C'est ainsi, voilà ce que l'on peut dire. Et ce n'est pas peu dire. Exister, c'est quelque chose; cela écrase toutes les raisons. [...] Mais ce qui existe ne mérite pas d'être aimé? Assurément non. Il faut aimer le monde sans le juger. Il faut s'incliner devant l'existence. Je n'entends pas qu'il faut tuer sa propre raison, et comme se noyer dans le lac [...] Il faut respecter ce qu'on a de Raison, et réaliser la Justice autant qu'on le peut. Mais il faut savoir aussi méditer sur cet axiome: aucune raison ne peut donner l'existence, aucune

S'il est vrai que ce que nous expérimentons est la force, la pesanteur qui enchaîne tout le monde, cependant, ce monde reste aussi marqué par la beauté pour elle. Pour explorer le monde dans sa vérité, nous devons alors être prêts à accepter son insuffisance, le manque d'un sens explicite et clair, à accepter la contradiction continue entre être et devoir être. Cette perception parfaite de la contradiction du monde est la marque de la vérité, impossible à dépasser et, donc, la vraie beauté.

L'existence, c'est le lieu des contraires; le bien n'existerait pas sans le mal.

Dieu en tant qu'il existe, c'est l'univers des phénomènes. Dieu en tant qu'autre que l'univers est autre que l'existence.²⁰

L'expérience de la nécessité conduit Simone Weil à comprendre que l'existence même des contradictoires indique des aspects absolument insolubles par la raison, immuables, mais qui, précisément pour cette raison, deviennent les signes tangibles de la réalité, contrairement aux jeux mobiles de l'imagination.

S'il y avait un vide, il y aurait abaissement – ou passage pour la grâce. Les hommes travaillent par l'imagination pour boucher les trous par où passerait la grâce, et à cet effet ils se font au prix d'un mensonge des idoles, c'est-à-dire des biens relatifs pensées comme biens hors de toute relation.²¹

Le plus grand risque est toujours de laisser aller notre imagination pour combler les lacunes de la réalité, alors que ce sont précisément par celles-ci que la grâce peut passer. S'abstenir d'agir et accepter la nécessité, c'est l'enseignement qui traverse toute sa production de la philosophe comme un fil conducteur, assumant évidemment des connotations différentes. Le monde qui résiste à nos efforts d'assimilation, avec sa nécessité et sa résistance, constitue un mur absolument insurmontable à toute prétention idéaliste ou de résorption égocentrique. Simone Weil reconnaît dans les difficultés de la raison naturelle les signes d'une raison surnaturelle qui se montre et, cependant, ne peut qu'être acceptée et non résolue. En contemplant ces contradictoires, Simone Weil retrouve la vérité non seulement de Platon – considéré toujours le premier maître du mysticisme occidental – mais, en général, de la philosophie²². "Ce sentiment

existence ne peut donner ses raisons. Une femme qui accouche, c'est tout autre chose qu'un Archimède qui invente" (Alain, *Propos, op. cit.*, pp. 32-33).

²⁰ K7, OC VI, 2, p. 453.

²¹ K4, OC VI, 2, p. 151.

²² L'influence de Platon, fondamentale pour comprendre la philosophie weilienne, est cependant marquée par l'interprétation particulière que lui donne le philosophe. "Le principe reçu d'Alain, d'aller directement au texte en négligeant les commentaires, vaut

d'impossibilité, c'est le sentiment du vide. Le contempler longtemps avec acceptation, c'est ouvrir le passage à la grâce"²³.

La raison naturelle doit donc conduire à une *évidence* de la raison surnaturelle, à tracer sa présence dans la réalité, et ainsi la clé pour comprendre le monde cesse d'être seulement une question d'intelligence.

Pour retourner à l'imagination²⁴, il faut toujours comprendre qu'il s'agit d'une faculté naturelle de l'homme, qui peut agir différemment selon l'intentionnalité qui la dirige. En ce sens, il y a une mauvaise utilisation qui tend à en faire un instrument pour cacher la douleur et le manque de sens du monde; cependant, il y a aussi un usage positif qui la transforme en instrument de contemplation de l'ordre des choses. Simone Weil se réfère au concept de *lecture*²⁵ pour expliquer les différentes qualités de notre expérience du monde. Comme toutes les facultés humaines, l'imagination doit être éduquée:

L'imagination est toujours liée au désir, c'est-à-dire à la valeur. Seul le désir sans objet est vide d'imagination. Le beau est un, non voilé d'imagination. Il y a présence réelle de Dieu dans toute chose non voilée d'imagination. Le beau capture la finalité en nous et la vide de fin, capture le désir et le vide d'objet.²⁶

Le monde est stratifié, interpénétré avec des significations, des symboles, des ouvertures inattendues qui ne peuvent être trouvées, pleinement perçues qu'à travers notre corps, comme des signes qui affectent lentement notre peau. "Transformer le rapport de sensibilité entre soi et l'univers, comme, par l'apprentissage, l'ouvrier a transformé le rapport

aussi pour les commentaires philologiques, fût-ce sous la forme des appareils critiques qui accompagnent, dans les éditions modernes, les textes anciens, et l'on voit Simone Weil se servir indifféremment d'éditions de valeur très inégale. Ce n'est pas à la lettre, c'est au sens qu'elle s'attache. [...] S'il arrive à Simone Weil de ne pas se fier au texte qu'elle a sous les yeux. c'est, là encore, parce qu'il n'est pas fidèle au sens qu'elle croit savoir être le sien" (M. Nancy, *Le domaine grec*, dans S. Weil, *Œuvres complètes*, par A. Devaux e F. de Lussy, VI, 1, Gallimard, Paris 1988, pp. 19-33, pp. 21-22). Cf. M. Nancy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Ed. du Centurion, Paris 1967.

²³ K4, OC VI, 2, p. 152.

²⁴ "L'imagination nous est donnée pour la faire descendre. L'imagination, c'est l'énergie supplémentaire. En tant qu'elle s'accroche à une partie du monde, elle ment (fausses lectures). Il faut la couper de tout objet pour que l'infini l'accroche. La couper de tout objet, c'est la faire descendre au point de l'espace et du temps que nous occupons. La joie pure et la douleur pure y servent" (K6, OC VI, 2, p. 319).

²⁵ "Le monde est un texte à plusieurs significations, et on passe d'une significations à une autre par un travail; un travail où le corps a toujours part, comme, lorsqu'on apprend l'alphabet d'une langue étrangère, cet alphabet doit entrer dans la main à force de tracer les lettres. Faute de quoi tout changement dans la manière de penser est illusoire" (*Lecture*, Annexe IV, O C VI, 1, p. 411).

²⁶ K10, OC VI, 3, p. 267.

de sensibilité entre lui-même et l'outil. De toute souffrance, de tout malheur, penser: «C'est l'univers qui me rentre dans le corps»²⁷.

Pour Simone Weil, le travail de la raison n'est que le préalable à un véritable achèvement mystique: une fois que la raison a pénétré, à travers l'attention, la réalité, elle apprend à la lire dans sa multiplicité et, de cette façon, son action parvient à la non-lecture, à savoir à lire le monde sans la violence du concept, par une acquisition de la vérité qui déplace l'intentionnalité de la possession à la contemplation et laisse les choses être dans leur vérité. La non-lecture est le résultat de l'attention. Dans ce sens, «la droite est ce que je trace en pensant la droite pure. La vérité est ce que je pense – ce que je lis dans les apparences – en désirant la vérité. [...] On ne veut pas changer ce qui est»²⁸. La non-lecture est le résultat d'une «perte de perspective», fonctionnelle à l'acquisition d'un regard capable d'accepter le besoin et de voir sa beauté.

L'univers est l'image de Dieu, mais non pas l'univers vu d'un point de vue. Dans l'univers vu d'un point de vue, il ne peut y avoir équilibre et plénitude qu'imaginaires, et par un travail illimité de l'imagination, travail épuisant.

L'univers vu par Dieu est pour l'homme un invariant sans nom ni forme.²⁹

3. «Suit une masse non ordonnée de fragments»³⁰

Cette maigre indication nous ramène au sens des *Cahiers*, que nous avons déjà utilisés dans notre analyse, vus par Simone Weil elle-même comme un dépôt de richesse *in fieri*, une masse non ordonnée mais en évolution, exactement comme son expérience et ses recherches sont en constante évolution, des chemins de la liberté. À l'intérieur du cahier K11, nous retrouvons l'histoire de son expérience mystique, modestement insérée dans la masse des notes, mais soigneusement conservée et intitulée plus tard *Prologue*. Une clé incontestablement indispensable pour aller plus loin dans notre interprétation.

Il entra dans ma chambre et dit: «Misérable, qui ne comprends rien, qui ne sais rien. Viens avec moi et je t'enseignerai des choses dont tu ne te doutes pas.» Je le suivis. [...] Il m'avait promis un enseignement, mais il ne m'enseigna rien. Nous causions de toutes sortes de choses, à bâtons rompus, comme de vieux amis.

Un jour il me dit : «Maintenant va-t'en.» Je tombai à genoux, j'embrassai

²⁷ Ivi, p. 410.

²⁸ OC VI, 1, p. 313.

²⁹ K5, OC VI, 2, p. 186.

³⁰ K11, OC VI, 3, p. 370.

ses jambes, je le suppliai de ne pas me chasser. Mais il me jeta dans l'escalier. Je le descendis sans rien savoir, le cœur comme en morceaux. Je marchai dans les rues. Puis je m'aperçus que je ne savais pas du tout où se trouvait cette maison.³¹

Cette histoire présente de nombreux points d'intérêt: tout d'abord, c'est une rencontre personnelle, soudaine, hors de la volonté de la philosophe, un acte de grâce, qui conserve néanmoins une impression de violence. Cette rencontre n'aboutit à aucune connaissance, aucune «vérité» n'est partagée et puis transmise comme témoignage, mais une série d'actes quotidiens sont vécus ensemble: parler, discuter, manger³² et boire ensemble. Vivre, comme si c'était la première fois, la goût des choses³³.

C'est un véritable éveil du corps, qui parvient à donner un nouveau sens aux activités quotidiennes, et renouvelle définitivement le regard de la philosophe. En ce sens, nous devons relire la plupart des pages des *Cahiers* également à la lumière de cette rencontre.

Évidemment, Simone Weil a voulu que nous prenions en compte les faits auxquels fait référence le récit du *Prologue*, qui remontent plus ou moins à 1938, et donc tout ce qui se passe après est marqué par cette certitude: celle d'une vérité qui vient soudainement, dans le moment de la plus grande douleur, quand le malheur a fait un balayage net de nos revendications de contrôle et nous avons accepté la nécessité et le fait que nous ne pouvons pas posséder la réponse de l'existence.

En plus de la connotation de grâce, typique de la rencontre mystique, dans l'histoire de Simone Weil, il est évident, comme nous l'avons dit, que c'est le corps qui fait l'expérience: manger, boire, dormir et se réveiller ... Les actes corporels essentiels sont partagés avec un *Autre*, ce qui implique sa présence physique. C'est donc le corps qui devient le témoin de la vérité de ce qui s'est passé, mais aussi le seul moyen de racheter l'insuffisance du monde des phénomènes. Si nous voulons sauver le monde des phénomènes, nous ne pouvons le faire que par le corps.

Quand Simone Weil parle de lire le monde, on peut comparer cette

³¹ Ivi, pp. 369-370.

³² Sur le manger: M. Shibata, *Si on a faim, on mange*, in "Cahiers Simone Weil", XXXII, 1, mars 2009, pp. 41-63.

³³ "Parfois il se taisait, tirait d'un placard un pain, et nous le partagions. Ce pain avait vraiment le goût du pain. Je n'avais jamais plus retrouvé ce goût. Il me versait et se versait du vin qui avait le goût du soleil et de la terre où était bâtie cette cité. Parfois nous étendions sur le plancher de la mansarde, et la douceur du sommeil descendait sur moi. Puis je me réveillais et je buvais la lumière du soleil" (K11, OC VI, 3, p. 369).

notion à celle d'une *epoché phénoménologique*³⁴, une pratique de l'attention qui nous aide à dégager le champ des résidus conceptuels et égocentriques de "notre" savoir. Rolf Kühn, réfléchissant sur cette comparaison possible, écrit:

Selon toute évidence, l'idéal cartésien de clarté, exigeant d'éloigner du *cogito* toutes les idées reçues par une *epoché* s'unit chez Simone Weil à une critique transcendentale rappelant celle de Kant comme de Husserl, que l'on retrouve aussi chez Lagneau et Alain, chez lesquels cette critique se manifeste par la détermination des limites concernant les facultés de notre raison. Mais en même temps cette régression réflexive doit rendre transparente l'implication intéressée du *moi phénoménal* dans ce qui a été «pensé». De cette manière réductive ou phénoméno-logique, la métaphysique reste à jamais inséparable d'une *éthique* se rapportant au réel ontologique, parce que le «travail sur soi» qui est identique au processus d'élucidation immanente de la pensée vise également une «transformation de l'être» en fonction des différents modes d'apparaître à dégager.³⁵

Ce qu'on va découvrir, quand on est capable d'accomplir cette opération, c'est une vérité, un résidu d'absolu qui a toujours été présent dans le monde. Il existe une vérité qui habite le monde *ab aeterno* et qui s'est transmise selon différentes formes dans l'histoire de l'homme: des traditions sacrées aux contes de fées, des chansons populaires aux expériences mystiques, son message est unique et toujours d'actualité³⁶.

4. La quête de la vérité passe par l'Orient

*Pour quiconque a de la culture artistique et poétique et un vif sentiment du beau, les analogies esthétiques sont les moins trompeuses pour illustrer les vérités spirituelles*³⁷.

³⁴ Sur la possibilité de voir une possible convergence entre la pensée de Weil et la tradition philosophique du XX siècle, cf. M. Villela-Petit, *Simone Weil et Edmund Husserl: convergences*, in "Cahiers Simone Weil", XXXIII, 4, déc. 2010, pp. 489-509.

³⁵ R. Kühn, *Unité réflexive et ontologie du réel chez Simone Weil*, «Cahiers Simone Weil», XXXIII, 4, déc. 2010, pp. 511-541, ici p. 515.

³⁶ "Des idiots parlent de syncrétisme à propos de Platon. On n'a pas besoin de faire de syncrétisme pour ce qui est un. Thalès, Anaximandre, Héraclite, Socrate, Pythagore, c'était la même doctrine, la doctrine grecque unique, à travers des tempéraments différents" (K18, OC VI, 4, pp. 380-381).

³⁷ K18, OC VI, 4, p. 391.

Dans cette recherche de vérité, pour pouvoir garder la contradiction et l’analogie ensemble, comme l’enseigne Platon³⁸, Simone Weil développe une recherche systématique à travers les traditions les plus diverses, avec la volonté de produire des résonances entre les différents textes, afin de lire les éléments d’unité glissés à l’intérieur. La contradiction travaille à éradiquer nos croyances, ouvrant la voie à l’analogie. Ce sont des moyens pour “épuisier les facultés humaines (volonté, intelligence, etc.) pour le passage au transcendant”³⁹. Nous sommes déjà sur le chemin de la décréation.

Lire à travers une contemplation capable de permettre aux symboles de se montrer dans leur vérité, comme nous l’avons dit, “non pas essayer de les interpréter, mais les regarder jusqu’à ce que la lumière jaillisse”⁴⁰. C’est le seul moyen de maintenir leur nature de *metaxu*, dans la conviction qu’il faut mettre sur “un plan d’équivalence tous les modes symboliques de parler de Dieu car aucun ne peut être l’intermédiaire autorisé de la parole divine”⁴¹.

C’est à un moment décisif que, outre la tradition grecque, d’autres éléments renforcent ses croyances, outre les contes de fées et les traditions du folklore mondial, la connaissance directe de l’Orient, et d’abord le monde indien qu’elle aborde grâce à son frère, puis le taoïsme chinois⁴².

Avant de retrouver les éléments d’intérêt de Simone Weil pour l’Orient, il faut cependant souligner un autre élément fondamental de sa conception théologique, à savoir le gnosticisme. En effet, dès le moment où Simone Weil se retrouve à vouloir penser à un Dieu qui peut être – en même temps – créateur de l’existant et innocent de tout le mal, elle s’inspire précisément des conceptions gnostiques qui voyaient le monde vidé de Dieu, abandonné à soi par un Dieu qui se révèle tout-puissant

³⁸ “L’échelle des connaissances dans Platon (de la perception à la dialectique) n’a que ce sens: préparer l’esprit à monter au point où il saisit la vérité simultanée des contradictions. Comment aimer Dieu sinon de ce point?” (OC VI, 4, p. 132).

³⁹ K18, OC VI, 4, p. 391.

⁴⁰ OC VI, 2, p. 438.

⁴¹ F. Negri, *Simone Weil et la culture populaire: contes, mythes et folklore*, in “Cahiers Simone Weil”, XXX, 1, mars 2007, pp. 1-13.

⁴² “Dans une lettre à son frère de septembre 1941, S. Weil mentionne des analogies de pensée entre les taoïstes et le monde grec et indien qu’elle connaît déjà. S. Weil découvre la Chine à peu près au même moment où elle entreprend l’étude du sanskrit. Il est intéressant de noter l’état d’esprit bien différent avec lequel elle aborde ces deux mondes. Précisons que cette Chine rassemble les philosophes taoïstes, la période des Song et le bouddhisme Zen. C’est une Chine très privilégiée. La peinture chinoise a été en quelque sorte le véhicule de cette transmission” (A. Degrâces, *L’Inde ou le passage obligé, Avant-propos* 2, OC, VI, 1, p. 50).

précisément parce que “c’est Dieu qui par amour se retire de nous afin que nous puissions l’aimer”⁴³.

Dieu est impuissant dans l’existant précisément parce qu’il est omnipotent et créateur. La création devient donc un acte d’auto-dépouillement ou “décréation”, que nous pouvons imiter simplement en abandonnant toute prétention égoïste.

On sait, à travers Simone Pétrement, sa biographe et amie, mais aussi grande spécialiste de la gnose ancienne, que Simone Weil avait lu, vers le 1937, son premier projet de thèse doctorale sur le gnosticisme, et que plus tard elle lui avait avoué l’action profonde exercée par cette lecture. En ce sens, Isabella Adinolfi a écrit récemment:

La reinterpretazione del platonismo in termini gnostici proposta da Pétrement le fornì verosimilmente gli strumenti concettuali per pensare da una parte il mondo, cioè il carnale e il sociale, come regno e dominio della forza, e dall’altra Dio come Bene puro trascendente, estraneo al mondo e alla forza. Meglio: Dio come il rifiuto stesso della forza. Le permise, in altri termini, di affrontare nella prospettiva di una filosofia religiosa o di una religione filosofica il problema che l’assillera fino alla fine dei suoi giorni, il problema del male del mondo, consentendole di tenere insieme la sventura degli uomini, la perfezione di Dio e il legame tra le due.⁴⁴

Cette hypothèse interprétative est particulièrement convaincante – à mon avis – étant donné qu’elle justifie plus logiquement la conception théologique weilienne, celle d’un Dieu absent, plutôt que la tentative habituelle de faire valoir une prétendue racine juive de sa pensée, comme s’il y avait un facteur génétique reconnaissable et irrésistible dans la pensée. Certes, Simone Pétrement elle-même semble faire allusion à une telle interprétation, quand elle note la ressemblance frappante avec la position d’ “Isaac Louria, un kabbaliste du XVI siècle”⁴⁵, mais comme elle précise immédiatement après “la Kabbale est en quelque sorte un gnosticisme juif”. C’est la gnose qui est le vrai point de connexion⁴⁶.

Suivant cette logique, Simone Weil affirme que le vrai *imitatio Christi* est la décréation, se déshabiller pour enfin restaurer Dieu dans son intégralité et sa perfection.

⁴³ K8, OC VI, 3, p. 86.

⁴⁴ I. Adinolfi, *Necessità e libertà. Simone Weil tra pensiero greco, gnosi e vangelo*, «Cristianesimo nella storia», 3, 2019, 40, pp. 593-628, ici p. 601.

⁴⁵ S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil*, op. cit., p. 650.

⁴⁶ Il serait vraiment intéressant d’instituer une confrontation sur ce point avec la pensée d’Albert Camus, qui était lui aussi un spécialiste du gnosticisme: A. Camus, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, Gallimard, Paris 1965. Voir aussi: G. D’Acunto, *Al di qua del bene e del male. Camus interprete dello gnosticismo*, in “Filosofia e nuovi sentieri”, 2015, pp. 112-129.

Dieu n’aime que soi. Il nous aime, cela veut dire seulement qu’il veut, avec notre coopération, s’aimer à travers nous.

Dieu nous a faits libres et intelligents pour que nous abdiquions notre volonté et intelligence. Les abdiquer, cela veut dire d’abord, dans l’ordre de la représentation, les exercer correctement [...] et dans leur plénitude. En second lieu, connaître que la réalité du représentable est irréalité auprès de celle du non-représentable.⁴⁷

Les modalités d’une décréation correcte sont recherchées, à partir d’une pratique phénoménologico-perceptive, également à travers les mots nouveaux d’Orient.

Le premier contact avec l’Inde survient lorsqu’elle découvre l’édition française de la *Bhagavad-gītā* lorsque son frère sort de la prison de Rouen. Plus tard, à Marseille pendant son exil, elle rencontre un vieux compagnon, René Daumal qui l’initie à l’étude du sanskrit⁴⁸.

Alyette Degrâces a écrit “On peut on conclure que S. Weil connaît la *Bhagavad-gītā* et la *Īśā-U* simultanément ou dans un temps très rapproché. La première citation sanskrite rassemble trois versets de la *Gītā* [...] à travers lesquels S. Weil semble prendre à son compte l’instruction reçue par le héros Arjuna”⁴⁹.

Les traductions s’intensifient et, comme en témoignent les nombreuses références des *Cahiers*, elles clarifient de plus en plus l’usage que la philosophe entend faire de ces textes. La clé de la compréhension est l’acceptation de la nécessité et la constatation de l’équivalence – qu’elle a également soulignée chez Platon -, entre nécessité, réalité et beauté.

Dans le beau – par exemple la mer, le ciel – il y a de l’irréductible. Comme dans la douleur physique.

Le même irréductible.

Impénétrable à l’intelligence.

Existence d’autre chose que moi.

⁴⁷ K6, OC VI, 2, p. 389.

⁴⁸ “Simone Weil a surtout été émerveillée, en cet Orient, par l’Inde. Elle a appris le sanscrit, convaincue, avec Alain, encore, que cet apprentissage est une véritable «école de pensée». Elle a fréquenté amicalement des indianistes tels que René et Véra Daumal. Elle a lu et relu les *Upanisads* et la *Bhagavad-Gītā* enchantée de pouvoir vérifier, en ce textes sacrés, qu’il «faut concevoir Dieu à la fois comme personnel et comme impersonnel» (A. Devaux, *Simone Weil entre la Grèce et l’Inde*, in “Cahiers Simone Weil”, V, 2, juin 1982, p. 93). Voir aussi L. Kapani, *Simone Weil, lectrice des Upanisad védiques et de la Bhagavad-Gītā: l’action sans désir et le désir sans objet*, in “Cahiers Simone Weil”, V, 2, juin 1982, pp. 95-119.

⁴⁹ A. Degrâces, *L’Inde ou le passage obligé, Avant-propos 2*, OC, VI, 1, p. 36.

Parenté du beau et de la douleur.

L'esprit n'est forcé de croire à l'existence de rien. (Subjectivisme, idéalisme absolu, solipsisme, scepticisme. Voir les *upanisad*, les taoïstes et Platon, qui tous usent de cette attitude philosophique à titre de purification.) C'est pourquoi le seul organe de contact avec l'existence est l'acceptation, l'amour. C'est pourquoi beauté et réalité sont identiques. C'est pourquoi la joie pure et le sentiment de réalité sont identiques.⁵⁰

Ce qui avait été une curiosité devient une nécessité d'appropriation des textes de la tradition indienne et, comme cela a été le cas avec ceux de la littérature grecque, Weil passe par une pratique de traduction directe, réalisée de manière absolument personnelle, c'est-à-dire en faisant prévaloir ses motivations et ses besoins à la philologie.

Non seulement l'Inde, mais aussi le taoïsme, souvent comparé, toujours selon ce critère unitaire de connaissance de la vérité qui a toujours été présente dans l'histoire⁵¹. Le monde se présente comme marqué par un poids lourd, mais aussi traversé par une intrigue de beauté qui s'incarne – parfois – dans l'histoire d'un homme, dans un conte folklorique ou sous une forme exacte, dans un calcul ordonné. Quelque chose de sensible qui montre, avec la puissance d'une expérience esthétique, c'est-à-dire perceptive et totale, toute sa pure vérité. En ce sens, alors, “la beauté est un piège de Dieu pour nous faire consentir à l'obéissance dans laquelle il nous ramène par contrainte”⁵². Et ainsi, “la beauté est vraiment, comme le dit Platon, une incarnation de Dieu. La beauté du monde n'est pas distincte de la réalité du monde”⁵³.

Pour cette raison, dans la *Gītā*, dans les *Upanisads*, ainsi que dans le *Tao*, Simone Weil cherche des images d'une seule vérité, mais aussi quelque chose qui peut aussi clarifier la *manière* d'interagir avec ce monde difficile et souffrant, tout en gardant Dieu innocent de tout mal. Une partie de la solution vient de ces traditions et l'autre partie du gnosticisme.

5. Fils d'une même vérité

Il y a un passage dans les derniers cahiers de Simone Weil (K15), il y a un passage qui est absolument clair sur la modalité d'interprétation que

⁵⁰ K7, OC VI, 2, p. 432.

⁵¹ Voir aussi, M. Ballanfat, *Ce que voit Simone Weil dans le miroir de l'Inde ou la vérité du désir*, in “Cahiers Simone Weil”, XXXVI, 1, mars 2013, pp. 31-42; J. Zen Suzuki, *Entre sacrifice et «destruction de l'âme»*. Simone Weil, lectrice de Daisetz Suzuki, in “Cahiers Simone Weil”, XXXVII, 4, déc. 2014, pp. 333-345.

⁵² K18, OC VI, 4, p. 373.

⁵³ Ivi, p. 369.

la philosophe adopte envers tout ce qui l'intéresse; c'est une liste, la *Liste des images du Christ*, dans laquelle les incarnations évidentes et pures de la vérité sont rassemblées, et après divers personnages, nous trouvons “le Juste de la République [...] Kṛṣṇa et Rāma (surtout Kṛṣṇa). [...] Tao («je suis la Voie»)”⁵⁴. La même vérité, mais dans des formes différentes, des aspects particuliers qui nous parlent – chacun à sa manière – du chemin du retour à l'unité. Ce qui est identique dans ces images du Christ, c'est la pureté sans nom de leur histoire, ou la belle forme qui les distingue, qui est déjà une démonstration de la vérité.

En essayant d'indiquer ce que l'enseignement que Simone Weil tire de la *Bhagavad-Gītā*, et en faisant défiler les nombreuses références qui ponctuent les *Cahiers*, nous pouvons noter une attention particulière à tout ce qui peut conduire à expérimenter esthétiquement une dimension du divin qui conduit à la décroissance : tout d'abord, le désir de manger qui s'abstient de le faire, symbolisée par l'oiseau qui ne mange pas le fruit devant lui.

Gītā. Renoncer à l'action ne produit pas un vide. Renoncer non à l'action, mais à son fruit; là, il y a vide.

Continuellement suspendre en soi-même le travail de l'imagination combleuse des vides et des déséquilibres.

Si on accepte n'importe quel vide, quel coup du sort peut empêcher d'aimer l'univers?⁵⁵

La véritable acceptation de la réalité commence par le détachement des fruits de l'action, par la capacité de jouir de ce qui est dans sa simple présence, sans appropriation. Le besoin est de se détacher des fruits de l'action, car c'est seulement ainsi que l'on peut être sûr de ne pas confondre une idole avec un symbole. Le désir doit s'étendre au-delà du monde, en le traversant entièrement pour tracer les signes de la nécessité. La nécessité du monde agit alors comme un dressage du désir:

La nécessité seule est un objet de connaissance. Rien d'autre n'est saisissable par la pensée. La nécessité est connue par exploration, par expérience. [...]

Une seule chose en nous est inconditionnée, le désir. Il convient qu'il soit dirigé vers l'être inconditionné, Dieu. [...]

Si on désire telle chose, on se met sous l'esclavage de l'enchaînement des conditions. Mais si on désire l'enchaînement même des conditions, la satisfaction de ce désir est inconditionnée. C'est pourquoi aimer l'ordre du monde est l'unique libération.⁵⁶

⁵⁴ K15, OC VI, 4, p. 225.

⁵⁵ K4, OC VI 2, p. 151.

⁵⁶ K14, OC VI, 4, p.187.

Le respect de la nécessité comme moyen de «perdre de vue»⁵⁷ est enfin d'adhérer à l'ordre des choses, expression de la volonté de Dieu. La beauté, comme nous l'avons déjà dit, nous conduit facilement à cette étape, car

Le beau est un attrait charnel qui tient à distance et implique une renonciation. Y compris la renonciation la plus intime, celle à l'imagination. On veut manger tous les autres objets de désir. Le beau est ce qu'on désire sans vouloir le manger. Nous désirons que cela soit.

Il n'est pas en notre pouvoir d'admirer un être humain chez qui il n'apparaît aucune beauté sensible d'aucune espèce.⁵⁸

Seulement en dirigeant correctement le désir nous pourrions atteindre son épuisement, sans attachement, sans violence, pour arriver à une action sans sujet; c'est précisément dans ce sens que Simone Weil interroge les textes hindous, à la recherche d'une compréhension du mécanisme qui lie le désir, *ātman* et le *dharmā*⁵⁹. Comme a écrit Marchignoli, il y a "tre direttrici dell'ermeneutica weiliana dei testi indù: il problema del desiderio e della sua energia; il tema dell'*ātman* e dell'architettura dell'anima; il concetto di *dharmā* come correlato, più complesso, della nozione weiliana di "nécessità"⁶⁰. Une direction ancienne, donc, celle du besoin pressant dans la perception du monde, mais explorée et trouvée avec des mots complètement nouveaux qui approfondissent l'analyse, la colorent de manière inattendue, la ramenant à travailler sur un aspect évident de l'expérience esthétique, à savoir l'auto-annulation. Cet aspect, toujours souligné par Simone Weil, à partir de l'esthétique de Kant, mais renvoyant également à Platon, est désormais exploré à travers la notion d'*ātman*, qui devient la nouvelle clé de la compréhension. Toujours à la suite de l'analyse de Marchignoli, nous comprenons exactement la valeur de cet intérêt: "In quanto contrapposto all'*ahaṃkāra*, infatti, l'*ātman* le permette di scoprire la nozione di un "sé" anegoico e non identificante. L'*ātman* è un sé che non dice 'io'"⁶¹.

Pour que les choses soient sans attachement, il faut pouvoir imiter

⁵⁷ K3, OC VI, 1, p. 290.

⁵⁸ K7, OC VI, 2, p. 459.

⁵⁹ Particulièrement attentif est le travail que fait Simone Weil, même à travers des traductions risquées, sur les termes clés de la *Gītā* et des *Upanisads*. Il y en a trace dans tous les cahiers, avec des percées plus précises vers tout ce qui concerne la nécessité, le détachement, la cessation de l'attachement et la conception d'une personne sans "je".

⁶⁰ S. Marchignoli, *Simone Weil a colloquio con i testi indù: il desiderio, l'ātman e il dharmā*, in A. Marchetti (a cura di), *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Patron, Bologna 1993, p. 49.

⁶¹ *Ivi*, p. 50.

Dieu dans son être impersonnel et distant, comme quand dans sa toute-puissance il laisse le monde à lui-même, il le laisse être. L'impersonnel trouvé dans ce sens est la plus grande forme d'amour, ainsi que la garantie de vérité que Simone Weil recherchait. La transcendance ineffable de la vérité.

Una dottrina dell'anima che si rivela assai distante dalle usuali concezioni del cristianesimo. Nell'anima [...] vede presente e fondamentale una parte profonda, increata – un centro, un punto impassibile e anegoico -, distinta e contrapposta a una parte sensibile, intellettuale, identificante e coinvolta, "che dice io". Il compito [...] è quello di acconsentire all'espansione di questa parte impassibile e anegoica, affinché essa possa occupare tutta l'anima, eliminando le scorie dell'io e della personalità.⁶²

Une expérience de dépouillement du soi qui part du corps et le ramène à l'indistinction, pour n'être qu'une «forme creuse» prête à recevoir sans images fausses, d'une manière que Simone Weil approche pour superposer quelque fois au mysticisme occidental, comme par exemple à Saint Jean de la Croix. Une nuit sombre nécessaire à la certitude⁶³. Un chemin mystique d'évidement qui peut passer seulement par la corporéité, la présence nécessaire de l'homme⁶⁴.

L'impersonnel qui est vécu dans l'expérience esthétique, ainsi que dans le malheur vécu pleinement est ce «fond» de transcendance dont Simone Weil parle clairement aussi dans les écrits de Londres, en particulier dans *Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice*, essai autrement connu sous le titre de *La personne et le sacré*, où elle dit:

Le cri de douloureuse surprise que suscite au fond de l'âme l'infliction du mal n'est pas quelque chose de personnel. Il ne suffit pas d'une atteinte à la

⁶² Ivi, p. 52.

⁶³ "La notion de mystère est légitime quand l'usage le plus logique, le plus rigoureux de l'intelligence mène à une impasse, à une contradiction qu'on ne peut éviter, en ce sens que la suppression d'un terme rend l'autre vide de sens, que poser un terme contraint à poser l'autre. Alors la notion de mystère, comme un levier, transporte la pensée de l'autre côté de l'impasse, de l'autre côté de la porte impossible à ouvrir, au-delà du domaine de l'intelligence, au-dessus. Mais pour parvenir au-delà du domaine de l'intelligence, il faut l'avoir traversé jusqu'au bout, et traversé en suivant un chemin tracé avec une rigueur irréprochable. Autrement on n'est pas au-delà, mais en deçà. C'est un sentiment qui a fait adopter instinctivement par Platon et saint Jean de la Croix, l'un la forme argumentative, l'autre la forme classificatrice, qui surprennent le lecteur, mais qui répondent chez l'auteur à la nécessité d'un contrepois pour la mystique" (K14, OC VI, 4, p. 173).

⁶⁴ "Reprocher à des mystiques d'aimer Dieu avec la faculté d'amour sexuel, c'est comme si on reprochait à un peintre de faire des tableaux avec des couleurs qui sont composées de substances matérielles. Nous n'avons pas autre chose avec quoi aimer" (K9, OC VI, 3, p. 170).

personne et à ses désirs pour le faire jaillir. Il jaillit toujours par la sensation d'un contact avec l'injustice à travers la douleur. Il constitue toujours, chez le dernier des hommes comme chez le Christ, une protestation impersonnelle. [...]

Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans l'être humain, est impersonnel.

Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul.⁶⁵

L'impersonnel ne peut être trouvé qu'en renonçant à dire "je", qu'en s'assurant que l'univers coïncide avec tout dans sa nécessité. C'est notre seule possibilité et notre seul pouvoir, car "nous ne possédons rien au monde [...] sinon le pouvoir de dire je. C'est cela qu'il faut donner à Dieu, c'est-à-dire détruire. Il n'y a absolument aucun autre acte libre qui nous soit permis, sinon la destruction du je"⁶⁶. Cet appel au renoncement, à la décréation revient constamment car ce n'est qu'ainsi que nous pouvons "crever l'œuf du monde"⁶⁷.

La destruction de l'*ego* devient une étape fondamentale à laquelle la philosophe est confronté sous différents points de vue, notamment celui de l'écriture. Simone Weil doit trouver le bon moyen d'abandonner l'*ego*, qui ne peut être ni suicide ni mépris de soi, pour cette raison la tradition indienne avec ses investigations détaillées sur les parties de l'âme humaine, sur l'âme du monde, ainsi que sur les mécanismes d'action compris comme l'adhésion à une nécessité – comme dans le cas d'Arjuna dans la *Bhagavad-Gītā* –, constitue une étape essentielle. Mais cela ne suffit pas, nous savons que Simone Weil conçoit la philosophie comme une pratique, comme une vie philosophique et – comme les auteurs du mysticisme occidental, si aimés d'elle l'enseignent – une fois que vous avez expérimenté la vérité, vous devez dire, dire la diversité de votre regard sur le monde. Platon nous parle d'un retour nécessaire dans la grotte de celui qui s'est libéré des chaînes, Weil ne cherche pas seulement à penser à un nouveau projet anthropologique, capable de rétablir les règles de la coexistence humaine, à travers une série d'interventions fondamentales de sa période londonienne, dont le plus célèbre est certainement L'Enracinement, mais elle travaille aussi sur sa propre écriture⁶⁸.

⁶⁵ Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice, OC, V, 1, pp. 215-216.

⁶⁶ K7, OC VI, 2, p. 461.

⁶⁷ K12, OC VI, 3, p. 405.

⁶⁸ Impossible de rendre compte ici de la richesse du projet politique représenté par les écrits de Londres, parmi lesquelles *L'enracinement* (OC V, 2, pp. 107-365), mais aussi les essais dans OC V, 1. Cfr. R. Chenavier, *Présentation générale*, OC V, 1, pp. 13-53; D. Canciani – M. A. Vito, *La resistenza in una stanza*, in S. Weil, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M. A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 9-54; F. Negri, "La persona è sacra?" *Oltre la trappola del potere. Critica all'idealità disincarnata*, in L. A. Manfreda – F. Negri – A. Meccariello (a cura di), *Esistenza e storia in Simone Weil*,

Le philosophe essaie de forcer le langage humain, conscient de son éloignement du langage divin⁶⁹, pour essayer d'en faire un *metaxu* pour le surnaturel.

Écrire – comme traduire – négatif – écarter ceux des mots qui voilent le modèle, la chose muette qui doit être exprimée.

Agir, de même. [...]

Telle est la non-intervention. L'action qui sort d'une situation, qui l'exprime. Comment la définir? Belle action. L'action qui termine, suspend le dialogue indéfini des déséquilibres qui se répondent, établit l'équilibre unique correspondant à une situation donnée. L'action ou la personne n'apparaît pas.⁷⁰

L'écriture devient un test fondamental pour Simone Weil et, en ce sens, les *Cahiers* ne sont pas seulement une masse de notes, mais bien plus, comme en témoigne le soin et l'inquiétude que Weil manifeste envers eux au moment où elle doit abandonner la France. Dans l'écriture des *Cahiers*, nous pouvons retracer la tentative de Simone Weil de restituer l'expérience de la vérité qu'elle a vécue devant les images réelles qu'elle trouve dans les milliers de sources qui l'intéressent. Le faut écarter ce qui voile l'image, et ici l'écriture devient progressivement impersonnelle, dépourvue de l'auteur qui habituellement choisit et organise le discours. Comme si le texte s'était écrit, exposant sa vérité à la vérification de qui est capable de le lire attentivement.

En ce sens, les réflexions de Mireille Calle me semblent particulièrement significatives, à partir de l'observation de l'impossibilité de la tâche de Simone Weil – qui, en fait, consiste à dire ce qui ne peut pas être dit –, Calle tente de retracer les modalités scripturaires qui la font cependant possible, d'une manière totalement différente, cependant, de l'habituel. L'écriture se transforme en une forme vide, en un élément d'attraction

Asterios, Trieste, 2016, pp. 89-112; R. Fulco, *Simone Weil: una nuova politica per l'Europa a venire*, dans *ivi*, pp. 167-182.

⁶⁹ Sur le langage, en plus de nombreuses références dans les *Cahiers*, on peut aussi lire quelques passages dans les écrits de Londres: "Le langage, même chez l'homme qui en apparence se tait, est toujours ce qui formule les opinions. La faculté naturelle qu'on nomme intelligence est relative aux opinions et au langage. Le langage énonce des relations. Mais il en énonce peu, parce qu'il se déroule dans le temps. [...] Même en mettant les choses au mieux, un esprit enfermé dans le langage est en prison. Sa limite, c'est la quantité de relations que les mots peuvent rendre présents à son esprit en même temps. [...] Tout esprit enfermé par le langage est capable seulement d'opinions. Tout esprit devenu capable de saisir des pensées inexprimables à cause de la multitude des rapports qui s'y combinent, quoique plus rigoureuses et plus lumineuses que ce qu'exprime le langage le plus précis, tout esprit parvenu à ce point séjourne déjà dans la vérité" (OC, V, 1, pp. 228-229).

⁷⁰ K3, OC VI, 1, p. 302.

pour accueillir la grâce. En ce sens, la poésie est une voie privilégiée, où les mots résonnent en les vidant d'intention, pour eux-mêmes.

La poésie, en ce qu'elle est le lieu de l'inexprimable, permet de percevoir ce qu'on ne peut imaginer, car la puissance du poème est médiumique et ne relève pas d'un pouvoir d'expression [...] La question de l'écriture weilienne dès lors se précise, que l'on peut formuler en ces termes: Comment ne pas parler? Comment ne pas combler, boucher, suppléer là où le texte doit demeurer ouvert à la grâce (à la merci) de l'autre? [...] Comment ne pas parler, c'est parler de rien, parler et ne rien dire, pour ne rien dire. Dire: rien; ne point percer les mystères. Mais cela peut signifier aussi l'urgence de dire (comment pourrait-on taire cela!) ou encore la difficulté à ne pas dire qu'il y a du secret, à le faire non pas parler mais perler...⁷¹

En ce sens, l'érudit se souvient d'une écriture de la jeunesse de Simone Weil, *La conte des six cygnes*, et s'appuyant sur ses images tente d'identifier les points capitaux de l'écriture de la philosophe.

Non pas, donc, à l'endroit des textes de Simone Weil, de l'ouvrage inachevé, mais un inachèvement fondateur, constitutif de l'œuvre. Ou: l'inachèvement comme forme nécessaire et impossible de la pensée. Or, cette forme de l'inachèvement a chez Simone Weil un nom: *aphorisme*. L'aphorisme comme lieu de la puissance et de l'en-puissance qu'elle pratique dans son écriture journalière [...] est sans doute le processus qui lui est le plus congénial par l'exigence de rigueur, la brièveté, l'acuité mais aussi l'efficace de son exercice de captage de l'esprit. Où l'écriture se soumet à ce captage.⁷²

Dans ce sens, "l'écriture du cahier d'aphorismes n'est pas sans rapport avec le travail de couture impossible d'une chemise d'anémones", comme les anémones c'est une écriture "presque" impossible. En plus, l'aphorisme donne la possibilité de se maintenir en attente, mais est aussi une "sentence. Un arrêt de mort où le discours advient *hors je*. [...] L'aphorisme donne donc lieu à la parole de la non-personne (Dieu) [...] en ce que, *ni absence ni présence et absence et présence* cependant, il offre une porosité langagière où on peut jouer [...] l'énergétique différentielle de la scène du discours"⁷³.

L'écriture fait encore du corps la porte de la transcendance, du consentement à cette décréation qui a toujours été notre seule liberté.

⁷¹ M. Calle, *La grâce de l'écriture ou quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres*, dans M. Calle – E. Gruber (éd.), *Simone Weil. La passion de la raison*, L'Harmattan, Paris 2003, p. 125.

⁷² Ivi, pp. 129-130.

⁷³ Ivi, pp. 132-133.

"La clef des vérités surnaturelles". Simone Weil et l'esthétique

This contribution seeks to reinterpret the philosophy of Simone Weil (1909-1943) from an aesthetic-theological perspective, going beyond the stereotypes that often framed her thought in rigid and insufficient attributions, which risk to conceal the actual richness of the issues at stake and their heuristic power.

In this way, Simone Weil's proposal, which is placed at the center of a strong and unitary thought, with an absolutely unique style, appears to have no bearing on the sense of belonging to religious beliefs or philosophical doctrines, but rather it seeks for a way in this world. There is an existential coherence that leads her to combine Plato's philosophy with materialism, renewed through mysticism, in order to save the "world of phenomena" from within, also thanks to the transformation made possible by beauty.

On this path, both theoretical and practical, Simone Weil intertwines Gnostic tradition, Hinduism, Buddhism and Taoism in a very original way, always taking care to make them speak differently, in the name of their ability to detect the beauty of the world.

KEYWORDS: Aesthetics; theology; Eastern Philosophies; Gnosticism; Beauty.