

LES EFFETS DE LA NÉCESSITÉ
SUR L'ÂME HUMAINE :
SIMONE WEIL ET LE MOMENT PHILOSOPHIQUE
DE LA SECONDE GUERRE MONDIALE

Il en est peut-être de la pensée de Simone Weil comme de sa vie : c'est au moment où elle semble le plus étrange ou même étrangère à ses contemporains qu'elle les rejoint le plus profondément.

Nous n'insisterons cependant pas directement ici sur la forme que prit ce paradoxe dans cette « vie », même si c'est d'abord sur ce plan, en effet, au moment où elle rejoignait son destin et son temps, qu'elle y a souvent été jugée étrangère, suscitant la fascination mais aussi l'ironie qui n'ont cessé d'accompagner ses engagements et même sa mort, à l'hôpital d'Ashford ; fascination ou ironie qui semblent donc l'avoir toujours suivie et qui empêchent pourtant l'une et l'autre de comprendre comment, du début jusqu'à la fin, et même au-delà, cette rencontre révèle et unit l'un à l'autre un moment et une vie, une vérité et une pensée.

Mais c'est justement sur cette pensée, sur cette philosophie, que nous insisterons ici, sur le mouvement profond et même capital selon nous, qui semble au premier abord l'éloigner de ses contemporains, mais qui pourtant, l'en rapproche, en même temps qu'il la rapproche d'elle-même.

Il faut, pour le comprendre, tenter d'aller directement à ce qui nous paraît être son *centre*, sa singularité la plus profonde, pour montrer en quoi il implique à la fois une *rupture*, avec ce qui fut son propre point de départ, et aussi une *relation*, même paradoxale, avec certains au moins de ses contemporains.

Disons-le donc d'un mot : ce qui nous semble être au centre de la pensée de Simone Weil, dans les plus grands des textes qu'elle publie ou écrit aux abords ou au début de la Seconde Guerre mondiale, jusqu'à sa mort, c'est ce que nous appellerons *les effets de la nécessité sur l'âme humaine*.

Il ne s'agit pas seulement en effet (et là serait la rupture avec le point de départ de cette œuvre), de la découverte et en quelque sorte de la pratique de la nécessité *dans la connaissance et dans l'action*. Si celle-ci fait dès le départ la force de la pensée de Simone Weil, il y a comme une seconde étape, un second palier, ou un second saut, qui la conduit plus loin encore : vers la relation entre la nécessité, en tant que telle, et ce qu'elle n'hésite justement

plus à appeler (peut-être grâce à cette relation) l'« âme » de l'homme, et les *effets* que cette nécessité y produit. La singularité la plus profonde de la pensée de Simone Weil nous semble être dans la découverte non pas de la nécessité comme telle, mais de l'épreuve et même de la *multiple* épreuve qu'elle est pour l'homme : épreuve d'abord profondément *double*, malheur ou amour, mais qui eux-mêmes se subdivisent (on le verra) selon différents « ordres ». Il faudra examiner l'effet de la force, de la justice, de l'obligation, de la beauté, des mathématiques, d'autres encore mais tous seront des cas de la relation fondamentale, entre la nécessité et l'âme. Celui qui n'étudie que l'âme se perd dans la subjectivité (moderne, si l'on veut) celui qui n'étudie que la nécessité oublie qu'elle ne se révèle que dans le cri de l'âme, dans le malheur ou l'amour. C'est leur *relation* qui définit à chaque fois, au sens strict, la *vérité*.

Mais si ce nouveau palier implique, on le voit, une rupture avec une position « initiale » qui ne peut certes l'être que rétrospectivement, et qui annonce ou contient même déjà cette avancée à venir, on voit aussi en quoi il permet, paradoxalement, de rejoindre les enjeux et les problèmes les plus partagés de ce que nous appellerons le « moment philosophique de la Seconde Guerre mondiale en France ». De fait, celui-ci nous semble porter non pas tant sur « l'existence » comme telle que sur l'existence comme relation entre la conscience *et* le monde, sans fondement métaphysique préalable ou présupposé. Il nous semble, de plus, intérieurement partagé entre deux versions, l'une fondée sur la nécessité, justement, l'autre sur la contingence, voire l'absurde, de cette relation. Ainsi, ce ne serait pas seulement par sa vie, ni par la force en quelque sorte intemporelle de sa pensée, mais aussi par les liens avec les autres pensées singulières de son temps que Simone Weil serait au cœur de ce qui est, par là même, un *moment* philosophique, et non seulement historique, à part entière.

C'est du moins ce que l'on tentera d'indiquer ici, après être revenu d'abord sur la première approche de la nécessité dans l'œuvre de Simone Weil, puis sur ce qui nous paraît en être la deuxième. Telles seront donc les trois rapides étapes des remarques qui suivent.

*La nécessité entre connaissance et action :
les « réflexions sur les causes de la liberté
et de l'oppression sociale »*

Pour mesurer à quel point toutes les grandes thèses de Simone Weil, qui font la singularité irremplaçable de sa pensée, sont là dès le départ, tout en attendant en quelque sorte (au moins rétrospectivement, pour nous) la « transfiguration » qu'ils subiront ensuite et qui les portera à un degré supérieur d'intensité, il faut et il suffit de se reporter au grand texte resté inédit de 1934, qu'elle intitule *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, et qu'il lui arrivera de désigner à ses correspondants comme le texte qui

porte en exergue « une citation de Spinoza ». De fait, il s'agit d'une citation célèbre, qui donne tout à la fois le sens de la recherche entreprise ici par Simone Weil, mais aussi, rétrospectivement encore une fois, de la différence d'accent que celle-ci, sans se modifier peut-être dans sa structure, connaîtra ensuite.

Cette citation (complétée d'ailleurs par une autre de Marc-Aurèle, sur laquelle on reviendra), c'est en effet la suivante :

« En ce qui concerne les choses humaines, ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas s'indigner, mais comprendre. »¹

Comment indiquer plus nettement le but ici recherché ? Il s'agit en effet d'étudier les mécanismes sociaux, de démonter en quelque sorte la machine sociale, sans dénaturer cette analyse par la critique ou l'idéal, la révolte ou l'utopie. C'est même l'un des objectifs centraux du texte que de faire le partage, chez Marx (comme Politzer le faisait quelques années auparavant pour Freud), entre ce qui relève à proprement parler de l'analyse scientifique, par laquelle « il rend admirablement compte du mécanisme de l'oppression capitaliste »², et ce qui relève du sentiment, du désir ou du souhait de sorte que « à force d'être persuadé [de l'abolition du régime capitaliste] on se dispense en général d'examiner de plus près la démonstration ». Plus précisément encore, le plan de ce texte en livre la portée profonde : alors que la première et la quatrième partie (respectivement « critique du marxisme » et « esquisse de la vie sociale contemporaine ») s'inscrivent dans un présent complexe qu'il s'agit de décomposer et d'éclairer, les deux parties centrales (respectivement « analyse de l'oppression » et « tableau théorique d'une société libre ») développent pour elles-mêmes et dans toute leur rigueur les principes de l'oppression mais aussi de la liberté. C'est dans ces deux parties centrales que l'on trouvera donc le cœur de la pensée de Simone Weil, à travers les deux idées d'oppression, mais surtout de pouvoir et déjà de *force* ; et de liberté, mais dans la connaissance et dans l'action, et déjà le *travail*. Que « tout » soit en quelque sorte « déjà là », avec une rigueur et une radicalité impressionnantes, la lecture de ces deux parties, dans laquelle on n'entrera ici que brièvement, et qu'il faudrait éclairer par d'autres textes de la même période, le montrerait donc amplement.

C'est pourtant la même citation de Spinoza qui suffirait à montrer aussi l'ampleur de la transformation que subira ensuite cette pensée. Certes, Simone Weil ne renoncera jamais, bien au contraire, à la référence spinoziste, qu'elle ne se contente pas de reprendre à son maître, Alain, qu'elle pousse au contraire d'emblée à l'extrême, comme, parmi ses contemporains, avant tout Cavailles (nous reviendrons sur cette relation capitale), qui la reprenait de son côté, avec la même radicalisation, à Brunschvicg. Toujours, elle gardera la conviction que la vérité et la nécessité sont inséparables, et

1. In *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 275.

2. *Ibid.*, p. 277.

constituent en quelque sorte l'essence même de la philosophie et de la pensée, non seulement comme connaissance mais comme action. Défaire les idoles, connaître nos chaînes, produire ces autres chaînes que sont les démonstrations, agir en conséquence, c'est la tâche que Spinoza avec d'autres, sans doute avec tout philosophe réel, accomplit et transmet.

Mais qu'il y ait ensuite, sans aucune contradiction, une transfiguration, une seule autre référence suffirait à le démontrer. Comment comprendre en effet que ce ne soit plus Spinoza, mais « le cri du Christ sur le Mont des oliviers », qui serve ensuite de référence à Simone Weil ? Serait-elle passée de la revendication philosophique d'une connaissance dégagée de toute émotion (rire, pleurs, indignation), à l'expression religieuse d'une émotion qui dépasserait toute connaissance ? Il n'en est rien. Bien au contraire, on le verra, le cri du Christ est interprété par elle comme l'expression d'un malheur qui est l'un des effets purs de la nécessité sur l'âme. Le malheur, les pleurs ne sont donc pas indépendants de la nécessité. Mais il est vrai aussi de dire que « en ce qui concerne les choses humaines », si la première étape est de les *connaître* dans leur nécessité propre, d'y agir et d'y travailler aussi comme telle, la deuxième, plus haute mais non pas contraire, sera de les éprouver dans le malheur mais aussi la joie que fait ressentir leur implacable et parfaite nécessité. Quoi qu'il en soit, et avant même de revenir sur cette relation entre la nécessité et l'âme qui est au cœur de cette philosophie selon nous, on voit bien en quoi le texte qui s'ouvre sur cette citation de Spinoza en contient si l'on veut tous les éléments essentiels, y conduit même déjà sans aucun doute, et pourtant, rétrospectivement, n'apparaîtra peut-être que comme la première étape d'un parcours qui connaîtra un deuxième saut, dans la même direction.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure, bien au contraire, qu'un écrit comme les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* ne doive pas être compté parmi les grands textes philosophiques, nous dirions volontiers : les classiques de la philosophie du XX^e siècle, et lu avec la rigueur qu'ils exigent. Tout comme les grands textes qui marqueront la suite de l'œuvre de Simone Weil, il appellerait au contraire une lecture minutieuse et intégrale. Nous ne pourrions ici faire mieux cependant (comme indiqué plus haut) que deux séries de brèves remarques sur ses deux parties centrales : l'analyse de l'oppression, qui conduit à la notion de force ; et celle de la liberté, qui conduit notamment à celle du travail.

On pourrait d'abord croire que Simone Weil passe de sa « critique de Marx » (qui faisait l'objet de la première partie du texte) à une « analyse de l'oppression » (titre de la deuxième partie) qui recourt elle-même à une analyse du « pouvoir » d'ordre psychologique, tout à fait générale et classique, et qui perdrait donc du même coup la spécificité historique et économique des thèses de Marx. De fait, ce que Simone Weil reproche à Marx, c'est de ne pas avoir vu, derrière le mécanisme de l'oppression moderne, qu'il a découvert, le mécanisme plus général de l'oppression sociale, qui interdit ou en tout cas complique la perspective d'une société sans oppression. Mais justement, ce qu'il s'agit de déceler derrière l'oppression économique moderne,

ce n'est pas seulement (même si c'est en quelque sorte une étape de la démonstration, sur laquelle l'influence d'Alain est déterminante) le « pouvoir » comme passion dont il s'agit de faire la critique, et contre laquelle les armes du « jugement » pourraient suffire. Ce qu'il s'agit d'analyser dans le pouvoir, c'est au contraire la *nécessité* interne qui en fait une sorte de *force* naturelle ou un analogue, dans ce qu'on appelle dès lors à bon droit les « choses » humaines, de ce qu'est la force, dans la nature. Encore une fois, la spécificité de Simone Weil ne réside pas dans la découverte de la substitution d'une servitude sociale à une soumission naturelle, du pouvoir entre les hommes qui en les dépassant (par la technique) remplace et aggrave les forces de la nature auxquelles les hommes obéissaient auparavant. Rousseau, dont elle s'inspire largement, l'avait vu. Mais sa singularité réside dans la thèse de la nécessité du pouvoir ou plutôt, justement, dès ce texte, de la force. Ce n'est pas, comme chez Rousseau, l'arbitraire qui succède à la nécessité, et qu'il faudrait compenser par l'institution d'une autre nécessité compatible avec la liberté, celle de l'obligation. C'est plutôt une nécessité qui prend le relais d'une autre. Et c'est déjà, avant même le grand texte de 1941 qui reprendra en les transfigurant ces admirables analyses, dans l'*Iliade* d'Homère qu'on en trouvera la formule.

Pourtant, on pourrait voir aussi, justement dans cette référence avant la lettre à « l'*Iliade*, poème de la force », ce qui distingue ces analyses remarquables de ce qui les approfondira encore plus tard : c'est que Simone Weil analyse encore, en quelque sorte, *de l'extérieur*, pour ainsi dire, la *logique* de la force, sans méditer encore, directement en tout cas, son *effet* psychologique, on devrait dire plutôt *métaphysique*, sur une « âme » humaine qui est profondément transformée à son contact. Ainsi, elle peut montrer, en des termes extrêmement proches de Marx, en quoi la logique du pouvoir « ravale l'humanité vivante à être la chose de choses inertes »¹. Mais elle n'examinera pas pour autant encore ce que le texte de 1941 décrira de manière définitive comme étant l'essence même de la force :

« La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose (...). Il y avait quelqu'un et, un instant plus tard, il n'y a personne. »²

Alors qu'en 1934 l'objet de l'*Iliade* est avant tout « l'emprise de la force », en 1941, ce sera aussi, et du même coup « la misère humaine »³ par où elle rejoindra, selon Simone Weil, non plus (ou plus seulement) Spinoza, mais l'Évangile.

Quoi qu'il en soit, on voit sur ce premier point la portée et la limite, rétrospective en tout cas, du texte dont il est question pour l'instant. Bien loin de contester la logique matérielle et nécessaire de l'oppression dégagée par Marx, il s'agit selon Simone Weil de la compléter par celle de la force ;

1. *Op. cit.*, p. 302.

2. *L'Iliade ou le poème de la force*, 1941, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 529.

3. *Ibid.*, p. 551.

mais à celle-ci il manque encore ce qui lui donne sa portée métaphysique, existentielle, ontologique, son effet sur l'âme, dont seule l'expression pure permet de comprendre l'affinité paradoxale (mais nécessaire) avec celle de la justice et de l'amour.

On pourrait dire la même chose, non plus de l'analyse de l'oppression, mais de celle de la « liberté » qui lui succède donc dans le texte de 1934. Là aussi, en effet, on pourrait croire que ce que Simone Weil oppose à une oppression dont le caractère nécessaire lui interdit d'espérer tout renversement à proche échéance (en tout cas pas sous la forme d'une révolution qui laissera intacte la structure du pouvoir), ce ne serait qu'une liberté « intérieure » et individuelle, fournie par la connaissance, ou même par l'adéquation de la connaissance « et de l'action ». Il n'en est rien puisque, dès ce texte et prolongeant même des intuitions encore antérieures (comme cela a été montré récemment, notamment par R. Chenavier), elle inscrit cette liberté dans ce que l'on pourrait appeler une *pratique* de la nécessité, celle du *travail* manuel. Ces formules ne sont pas sans annoncer, parfois à la lettre, celles qui seront au centre et au terme du grand ouvrage posthume sur *L'enracinement*. Mais il semble qu'à y regarder de près on voie encore une fois la différence d'esprit qui caractérisera ces dernières : c'est que le « travail manuel » n'y sera le « centre spirituel » de la vie sociale, comme il l'est déjà ici, qu'en étant *raccordé d'une manière systématique et inattendue aux autres relations de l'âme humaine à la nécessité* notamment à ces « obligations » par la déclaration desquelles s'ouvrira ce livre fondamental. Insistons-y donc : non seulement Simone Weil ajoute à la liberté intérieure empruntée aux stoïciens et à Alain (encore une fois) la référence au travail, due à Marx, Hegel, et même à *nouveau les stoïciens* (comme le montre la deuxième citation mise en exergue, de Marc-Aurèle !), mais en outre, le travail apparaît comme la première pièce maîtresse d'une *expérience pratique de la nécessité* qui n'a pas encore livré tous ses secrets et *sans la diversité de laquelle, il faut le souligner, sa place « centrale » pourrait paraître ambiguë*. Disons-le tout de suite en effet : on ne peut comprendre la place centrale du travail chez Simone Weil sans celle de ces autres expériences de la nécessité que sont le malheur, l'amour ou la justice. La tentative parfois faite, autour de la guerre, pour ne retenir d'elle qu'un éloge dès lors ambigu du travail manuel, sans y rattacher la critique de l'injustice, l'expérience du malheur, notamment, ne peuvent que la mutiler. C'est pourquoi aussi il est temps, sans doute, de passer au deuxième moment de cette rapide étude, qui envisagera brièvement le deuxième degré de cette expérience de la nécessité, dans toute sa diversité et sa rigueur.

La nécessité entre le malheur et l'amour

Qu'il y ait comme un « saut » entre les premiers et les derniers écrits de Simone Weil, que ce saut ne soit pourtant ni une réfutation ou une contradiction, ni le moins du monde un simple « ajout » d'une dimension qui aurait

« manqué » auparavant, mais *tout autre chose encore*, c'est ce que suffirait à montrer, à nos yeux, la lecture attentive d'un texte comme *L'amour de Dieu et le malheur* (1942), pris à la fois comme chef-d'œuvre singulier, et comme exemple parmi d'autres, illustrant ce qui est bien une méthode de portée tout à fait générale, une pensée, une *philosophie*.

On peut donc repartir ici de trois points parmi les plus frappants de ce texte essentiel à tous égards.

On notera d'abord qu'en partant du *malheur*, d'emblée et sans aucun préambule, Simone Weil nous place dans l'âme. Relisons ces premières lignes :

« Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage. »¹

S'il s'agit donc (comme on le verra) de lier le malheur et la nécessité, celle-ci, inversement, sera bien aperçue, cette fois, à partir de son effet sur l'âme.

Et pourtant, il s'agit de ne pas s'y tromper, il faut retenir, quelques pages plus loin, cet avertissement sans ambiguïté :

« Le malheur n'est pas un état d'âme. C'est une pulvérisation de l'âme par la brutalité mécanique des circonstances. »²

Ainsi, le malheur ne saurait être une sorte d'état « subjectif » s'ajoutant à la nécessité disons « objective », par exemple une « représentation » de la nécessité, une « affection » par la nécessité, pas même une souffrance, en tant qu'elle laisserait intacte le fond même du sujet ou de l'âme qui l'éprouve ; c'est un effet sur l'âme qui n'est pas un état d'âme ; il met en question non pas le « contenu » de notre âme ou de notre esprit (disons le « psychologique ») mais son *être* même. En ce sens déjà, on le voit, il ne s'agit pas d'ajouter à la connaissance de la nécessité l'étude de son « effet » sur l'âme comme quelque chose de plus, un supplément de connaissance ; il s'agit au contraire de montrer dans l'expérience et la connaissance complètes de la nécessité une *relation*, entre la nécessité elle-même et l'âme qui l'éprouve, de sorte que non seulement on ne peut connaître l'âme elle-même sans sa relation à la nécessité, mais inversement l'étude de ses effets sur l'âme (y compris et même avant tout dans le malheur) *seule*, peut nous donner à connaître la véritable nature de la nécessité même.

Mais cela ne serait pas assez dire et une deuxième remarque s'impose aussitôt.

Comme le montre en effet son titre (dans lequel on tend souvent à inverser l'ordre des notions), et une fois encore son mouvement, son *plan* admirablement caché et rigoureux à la fois, *L'amour de Dieu et le malheur* ne traite pas du malheur tout seul, et même nous interdit de le faire.

1. *Œuvres, op. cit.*, p. 693.

2. *Ibid.*, p. 712.

Cet écrit est en effet composé de deux parties (respectivement p. 693-704 et 704-716) dont on peut résumer le lien ainsi : après avoir montré que le malheur pouvait (au prix d'un degré supérieur d'attention) être lié non seulement à la connaissance et même à la beauté de la nécessité, mais aussi à l'amour de Dieu, Simone Weil montre que l'inverse est vrai, autrement dit que seule l'âme qui a connu l'amour de Dieu, « qui a connu la joie pure ne serait-ce qu'une minute » (dans le dernier paragraphe du texte), peut faire l'expérience complète du malheur, et de la pensée du malheur.

Il ne s'agit pas, là non plus, de « psychologie » ; autrement dit, il ne s'agit pas de dire que l'âme pourrait ou même devrait, selon une exigence moralisatrice, éprouver l'amour dans le malheur et inversement ! Nous retrouvons au contraire concernant l'amour le même avertissement exactement que concernant le malheur :

« Il faut seulement savoir que l'amour est une orientation et non pas un état d'âme. Si on l'ignore on tombe dans le désespoir dès la première atteinte du malheur. »¹

Comme « états d'âme », le malheur et l'amour seraient contradictoires.

En revanche, tout se passe comme si seule la double relation apparemment contradictoire, à travers le malheur et l'amour, à une même nécessité, à une même réalité, en révélait véritablement la nature. La contradiction entre le malheur et la joie, entre le déchirement et l'amour, est levée non pas par un troisième terme magique, mais par le centre, le point central, que seul leur croisement indique, révèle, fait connaître et vivre.

Ainsi, non seulement il ne s'agit pas d'ajouter un « état d'âme », amour ou bonheur, à une nécessité préexistante, mais c'est seulement dans la tension et le déchirement entre *deux effets absolus* de la nécessité sur l'âme que se révèle son visage. Cette tension, cette contradiction, a donc quelque chose d'indépassable, et sera en effet dans tous les derniers textes de Simone Weil quelque chose comme un *principe*.

C'est en effet *à cette condition seulement*, nous semble-t-il (et là serait notre troisième et dernière remarque introductive), que le malheur et l'amour peuvent introduire à ce qui sans les dépasser (comment serait-ce possible ?) leur donne sens au contraire après coup, à savoir ce que Simone Weil appelle la « connaissance surnaturelle », point de convergence général de ces diverses portes d'entrées par la nécessité qui ont nom non seulement malheur et amour mais aussi force et beauté, obligation et vérité, justice ou sacré.

Tous les derniers textes de Simone Weil ont cette double caractéristique de partir d'une de ces portes, dans sa singularité, et de parcourir tout le chemin qu'elle ouvre, jusqu'au centre commun : *L'Iliade ou le poème de la force*, *La personne et le sacré* (dans les *Écrits de Londres*), mais aussi *L'enracinement* (sous-titré : « Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain »), ceux

1. *Ibid.*, p. 703.

qui n'ont pas de titre, et parfois seulement des fragments d'une phrase des *Cabiers*, tous, donc, nous semblent être une entrée à chaque fois rigoureusement singulière et reconduisant pourtant à l'ensemble profondément cohérent d'une pensée philosophique dont de récents interprètes ont entamé l'étude.

C'est d'ailleurs cette double rigueur maintenue, jusque dans l'étude des effets mêmes de la rigueur sur l'âme, qui explique la double intensité deux fois extrême *du style* ou de *l'écriture* de Simone Weil : son ton, pour ainsi dire, *admirablement péremptoire* qui ne produit cependant un « effet de nécessité » qu'en le reliant deux fois à la nécessité de la chose même, dans sa cohérence que la philosophie retrouve méthodiquement, dans son effet sur l'âme, que la philosophie ne peut ignorer (car il faut orienter l'âme).

Ainsi, *L'amour de Dieu et le malheur* serait bien un exemple d'une méthode plus générale, qui reprend en la transfigurant la méthode même du texte de 1934 que nous avons étudié plus haut. Il introduirait, avec les autres textes du même moment, au centre même de cette pensée ; c'est pourquoi, plutôt que de viser ici ce centre par la diversité même de ces textes, nous ne ferons que quelques remarques sur cet écrit singulier, dans son objet propre, avant de montrer en quoi elles nous conduisent à ce « moment » en tant que tel.

On doit donc dire un mot au moins de chacune de ses deux grandes parties, qui mériteraient une étude détaillée, à la mesure de leur importance.

Si l'on voulait résumer la première de ces deux parties on pourrait le faire ainsi : elle se propose *d'étudier le malheur*, c'est-à-dire *non pas la souffrance physique*, qui est causée par la nécessité et qui en tant que telle n'est « pas étonnante »¹ mais plutôt *l'état de l'âme quand elle est clouée à la souffrance, non seulement physique d'ailleurs, mais « psychologique et sociale »*, c'est-à-dire à cette nécessité sous toutes ses formes. C'est cela qui est étonnant et qui mérite l'attention, à savoir non pas la souffrance « puisque la nature est soumise à un jeu aveugle de nécessités mécaniques », mais ceci :

« Que Dieu ait donné au malheur la puissance de saisir l'âme elle-même des innocents et de s'en emparer en maître souverain. »

Simone Weil commence certes, avec une fermeté et une rigueur incomparables, par souligner que cet effet est au sens strict inimaginable par ceux qui ne l'ont pas éprouvé :

« Ceux qui, même ayant beaucoup souffert, n'ont jamais eu contact avec le malheur proprement dit n'ont aucune idée de ce que c'est. »

Mais on peut en trouver quelques expressions pures, avant tout dans « la figure du Christ » ou « le livre de Job » (et *l'Iliade*), et on doit malgré tout, sur le fond de cette impossibilité et avec l'aide de ces figures, on doit d'autant plus en rechercher les caractéristiques propres, dans un but non seulement théorique certes, mais pratique, à savoir « dans une époque comme la nôtre,

1. Voir tout le paragraphe capital de la p. 694, pour les citations qui suivent aussi.

où le malheur est suspendu sur tous » : « Les préparer réellement au malheur. Ce n'est pas peu de chose. »¹

Si l'on devait maintenant résumer le mouvement secret et limpide à la fois de cette partie, on verrait que cet effet du malheur sur l'âme a trois caractéristiques :

C'est d'abord une perte ; une perte radicale ; une perte analogue à la perte de « la vie » et peut-être pire ; il n'y a plus rien à aimer ; il n'y a pas de réponse à la moindre question « pourquoi » ; l'âme n'est plus que la chose détruite et l'interrogation nue sur cette destruction ; cette perte y compris de soi est l'effet premier de la nécessité selon ces phrases admirables :

« Si le mécanisme n'était pas aveugle il n'y aurait pas du tout de malheur. Le malheur est avant tout anonyme, il prive ceux qu'il prend de leur personnalité et en fait des choses. Il est indifférent, et c'est le froid de cette indifférence, un froid métallique, qui glace jusqu'au fond de l'âme tous ceux qu'il touche. Ils ne retrouveront jamais plus la chaleur. Ils ne croiront jamais plus qu'ils sont quelqu'un. »²

Mais justement parce qu'il est une perte, le malheur n'est pas seulement une destruction ; il est la *rupture* de quelque chose qui apparaît comme une relation préalable ; il doit être compris comme ce que Simone Weil appelle une « distance » :

« On ne peut accepter l'existence du malheur qu'en le regardant comme une distance. »³

Ce qui est ici soutenu par Simone Weil, c'est bien une thèse sur la *nécessité* : la véritable absence de Dieu, ce ne serait pas le « mal » qui suppose encore une intention, ce serait la nécessité, elle dit aussi le hasard, *en tant cependant qu'il est source du malheur* ; mais inversement, le malheur fait apparaître la nécessité comme la véritable *limite* de la relation à Dieu comme objet d'amour. Seule la nécessité pousse cette relation à sa véritable limite.

Pour le dire autrement, si le cri du malheur (« pourquoi m'as-tu abandonné ? ») atteste *encore* de la relation, même dans la nécessité qui la contredit, inversement *seule* la nécessité (l'absence de pourquoi) atteste de la limite de la relation, et de l'épreuve extrême qu'elle subit ici.

Le malheur fait apparaître deux choses : à la fois (on pourrait dire : dans sa cause) la nécessité comme telle, dans son effrayante et glaçante autonomie, ou plutôt indifférence ; mais aussi (dans son effet) la nécessité comme relation, comme limite de la relation.

Cette *double nature* de la nécessité, Simone Weil le vérifie aussitôt par ce qui ne contredit le malheur qu'en apparence, et d'ailleurs ne peut rien non plus pour l'abolir : la beauté. D'où une phrase comme celle-ci :

« Par la joie la beauté du monde pénètre dans notre âme. Par la douleur elle nous entre dans le corps. »

1. *Ibid.*, p. 695.

2. *Ibid.*, p. 697.

3. *Ibid.*

Ainsi, la nécessité ne peut être comprise que de deux façons : comme mécanisme aveugle dont l'effet est d'abord souffrance ; mais aussi comme relation absolue, dont l'effet est malheur mais aussi joie, dès qu'il est reconnu comme tel.

Mais ces deux effets, malheur et joie restent séparés à ce stade du texte : l'âme éprouve le malheur ; contemple la beauté ; mais ne peut encore aimer le malheur ou plutôt aimer *dans* le malheur même.

Ce serait là l'ultime étape ; celle qui n'est réservée sans doute qu'aux âmes les plus pures et les plus souffrantes à la fois ; celle aussi qui fera le renversement d'une des deux parties du texte à l'autre.

Cette deuxième partie renversera en effet la première par cette simple phrase, dont elle ne sera que le développement :

« Pour être en cas d'extrême malheur cloué sur la croix même du Christ, il faut porter en son âme, au moment où le malheur survient, non pas seulement la graine divine, mais l'arbre de vie déjà formé. »¹

Autrement dit : pour éprouver non pas la synthèse mais au contraire le déchirement de l'amour de Dieu dans le malheur, il faut avoir éprouvé non seulement l'amour entier de Dieu et connu sa joie, mais dans sa joie même avoir éprouvé la possibilité du malheur.

La deuxième partie du texte va donc répondre aussi à son objectif théorique et pratique : la *pensée* du malheur y apparaît non seulement comme une démonstration mais comme une préparation, dans la joie même.

C'est bien tout à la fois le christianisme le plus singulier et la philosophie la plus générale qui se rencontrent ici, dans cette rencontre même entre la nécessité et l'âme humaine, aussi bien dans le malheur que dans l'amour, dans la souffrance que dans la beauté (ces deux finalités sans fin, ces deux « pourquoi ? » sans pourquoi, ces deux demandes sans réponses).

Les ordres mêmes de la lecture du monde se retrouveraient d'ailleurs dans ceux de la lecture de ces textes (aussi rapide ait-elle été ici) : une première lecture qui se laisse affecter par leur nécessité, sa violence et sa beauté, une deuxième qui l'éclaire dans sa cohérence même, une troisième enfin peut-être qui relierait la nécessité de la chose et celle de la preuve, celle de la vie et celle de la pensée, la philosophie et l'expérience. Il ne faut s'arrêter ni aux singularités les plus apparentes, ni aux vérités apparemment générales (des lieux apparemment connus, voire communs, *amor fati*, etc.) de la pensée de Simone Weil, mais au contraire aller plus loin dans les deux sens : là où elle est unique, elle est aussi vraie, deux fois nécessaire.

Mais si tel est le cas, et c'est bien ce que confirmerait la lecture des autres grands écrits de ce qui est devenu par les circonstances la dernière période de sa vie et de son œuvre, comment pourrait-on voir aussi, dans les pointes les plus extrêmes de sa pensée, ce par quoi elle rejoindrait aussi les autres

1. *Ibid.*, p. 704.

pensées les plus singulières de son temps, pour s'y rattacher ou s'y opposer, comme à un « moment » philosophique déterminé ?

C'est cette dernière question que nous tenterons de poser, bien plus que de résoudre, pour conclure ces réflexions.

*Simone Weil entre Camus et Cavallès :
le moment de la Seconde Guerre mondiale en philosophie*

C'est bien d'abord à une hypothèse sur le « centre » ou si l'on veut le point de basculement de la pensée de Simone Weil tout entière que l'on aboutirait pourtant ici. Il faut donc le souligner nettement, avant de voir en quoi il conduit aussi au cœur de ce que nous appellerons le « moment » philosophique de la Seconde Guerre mondiale, en France en tout cas.

On le voit en effet d'après ce qui précède : cette pensée ne consiste ni seulement dans une théorie ou même une pratique de la nécessité « naturelle » ou intellectuelle, dans la démonstration (scientifique ou philosophique) ou même dans le travail comme tel ; elle ne consiste pas non plus directement dans une connaissance ou une pratique « surnaturelle » si l'on entendait par là quelque chose comme un dépassement mystérieux de cette nécessité et de cette nature ; son effort principal consisterait avant tout *dans la recherche ou plutôt la vision du point de contact, c'est-à-dire aussi de relation et de rupture entre ces deux ordres, sans sacrifier aucun des deux, ni bien entendu la nécessité, ni en effet l'accès qu'elle ouvre au surnaturel.*

Ce point de contact, ce ne serait donc rien d'autre, rien de plus simple si l'on veut, que le contact même de la nécessité avec ce qui n'est justement pas une simple « conscience » qui la contemplerait de l'extérieur, pas non plus une « chose » parmi d'autres soumises à sa loi ; mais un type d'être qui vit son appartenance à cette nécessité à la fois comme un déchirement (quand elle y est réduite à une chose qu'elle n'est donc pas ou pas seulement) et comme une relation (quand elle y est portée à la joie par la beauté ou la vérité qui ne sont pas moins inséparables de la nécessité que son caractère implacable même !). Il n'y a certes pas d'accès à cette « âme », c'est-à-dire au fond à soi, selon Simone Weil, sans l'apprentissage de cette nécessité : d'où une série d'applications éducatives, morales, politiques, bien entendu, de ce qui est une pensée du travail, de la culture, de la collectivité. Mais il n'y a pas non plus d'accès réel à cette nécessité en dehors de son effet sur l'âme, et donc aussi sans la prise en compte à chaque fois urgente et absolue du malheur et de l'obligation qu'il entraîne, de l'amour et de la joie qu'il inspire. Il peut y avoir une opposition entre la connaissance de la nécessité et nos rires ou nos pleurs s'ils traduisent des états d'âmes relatifs et « subjectifs » (en ce sens l'impératif spinoziste reste valable). Mais il ne peut y en avoir entre la connaissance la plus rigoureuse, mathématique, et le cri de souffrance devant l'injustice, ou l'effet de la beauté pure, de *Illiade*, d'une église romane ou de Monteverdi (pour

prendre des exemples présents chez Simone Weil). Dans tous les cas, toujours marqués par leur extrême difficulté et leur extrême simplicité, c'est la même vérité.

C'est bien ce point de bascule très simple qui expliquerait donc le « passage » si l'on veut, ou le saut, d'un degré d'intensité à un autre de ou dans la pensée de Simone Weil elle-même. Il ne nous appartient pas de savoir s'il y eut un tel passage dans sa « vie », quel rôle y jouèrent des expériences bien réelles, du travail, de la guerre, mais aussi de la lecture, de l'amitié, ou d'autres ordres encore ; mais qu'il y ait dans les textes, encore une fois, une telle relation, rupture ou reprise, comme on voudra, c'est ce qui n'a pas pu ne pas nous frapper ici.

Or, c'est aussi ce point central qui marque selon nous le point de rencontre de la pensée de Simone Weil avec les plus singulières des pensées de ses contemporains, et donc aussi avec ce que nous appellerons, *par là même*, puisqu'il ne saurait consister en rien d'autre qu'en de telles relations, *le moment philosophique de la Seconde Guerre mondiale*.

On pourrait tenter de le montrer à travers une étude générale sur ce moment et le « problème » qui nous semble le caractériser, à savoir celui de l'existence comme relation entre la conscience et le monde, sans fondement métaphysique préétabli ; mais ce n'en est pas ici le lieu. Nous concluons donc seulement cette étude en évoquant deux relations essentielles entre toutes qui marquent la place d'un tel problème comme problème « commun », à travers différences et oppositions, dans un tel moment, à savoir les relations de Simone Weil avec Camus et avec Cavaillès, l'un, Camus, qui ne l'a jamais rencontrée mais qui l'a éditée et méditée, l'autre, Cavaillès, qui l'a rencontrée, dans les circonstances les plus extrêmes, mais qui ne l'a ni lue ni étudiée, les relations avec *les deux* étant pourtant significatives au plus haut point, sur le double plan de la pensée *et* de l'histoire.

Il suffirait, pour montrer la proximité et pourtant la distance aussi entre Camus et Simone Weil, de mesurer ce qu'ont de proche et pourtant d'incompatibles leurs pensées respectives, si étroitement contemporaines, si intensément révélées par leur relation et leur contradiction mêmes, de la nécessité et de ce qui semble bien pourtant au premier abord en être le contraire absolu, *l'absurde*. Autant cependant Simone Weil met bien le caractère aveugle et même aléatoire de la nécessité (comme on l'a vu) au cœur *de son effet sur l'âme* car si elle est nécessaire en elle-même, elle est aléatoire du point de vue de l'âme singulière qu'elle frappe ! autant Camus, dans *Le mythe de Sisyphe* publié en 1942, n'oublie jamais, bien entendu, de faire de l'absurde ou de l'absence de sens en général, non pas une vérité abstraite, mais une rencontre avec une demande de sens qui caractérise l'homme, et surtout, du même coup une condition, nécessaire, deux fois, métaphysiquement mais aussi moralement : *il faut maintenir à la fois* l'absence et la demande de sens. Telle serait à nos yeux en tout cas la raison d'une proximité profonde qui confirmerait d'ailleurs, bien plutôt qu'elle ne l'annulerait, la singularité non moins extrême et les différences irréductibles entre ces deux figures dont

nous ne pouvons pas nous passer. Avec une certitude immédiate, passant par-dessus les déformations et les pressions idéologiques de l'époque, Camus l'a reconnu aussitôt après la guerre, et ce n'est en rien un hasard si l'essentiel de sa brève collection chez Gallimard (« L'espoir ») est composé des ouvrages les plus importants de Simone Weil ! Rien ne serait plus nécessaire pour comprendre un tel moment, et aussi pour comprendre le nôtre, aujourd'hui, que de revenir sur cette relation.

Mais il en irait de même pour la relation entre l'œuvre de Simone Weil et celle de Jean Cavaillès. À eux deux, et avec des différences non moins profondes, ils dessinent ce qu'on pourrait appeler *le pôle de la nécessité* dans la carte du moment de la Seconde Guerre mondiale, trop souvent orientée en priorité vers le pôle de la contingence, de la liberté, ou d'ailleurs de l'absurde, qui le constitue certes aussi (on vient de l'indiquer) en tant que tel. Or, le fait brut de la nécessité, dégagé en quelque sorte des « fondements » subjectifs ou « spirituels » que leurs maîtres respectifs, Alain ou Brunschvicg, tentaient encore de lui ajouter, telle serait selon nous la grande affirmation commune à ces deux philosophes irréductibles. Un fait brut paradoxal qui, cependant, n'en appelle pas moins une relation à celui qui le rencontre, le pratique ou s'y insère, le savant, mathématicien avant tout, ou l'agent moral, politique, historique. C'est ici qu'une étude précise pourrait et devrait de nouveau mesurer de près convergences et divergences ; elle irait de ce fait au centre du XX^e siècle en philosophie. Elle permettrait aussi de dépasser des malentendus historiques parfois graves. Il y eut celui de Cavaillès lui-même, rapporté par Georges Canguilhem, quand il reçut Simone Weil venue lui exposer à Londres son projet d'action pour la Résistance. Il lui refusa son soutien, tout en l'admirant, tout en ayant cette phrase admirable :

« C'est un cas d'une noblesse exceptionnelle, mais aujourd'hui il n'y a plus de cas. »

Il y aurait malentendu si l'on voyait là l'opposition simple entre le philosophe des mathématiques, « résistant par logique » selon la forte formule de Canguilhem, et une mystique prête au sacrifice, qui n'aurait compris ni la nécessité en général ni les nécessités, justement, du moment !

Mais on pourrait et devrait y voir aussi la rencontre entre deux philosophies de la nécessité, également nécessaires, celle qui visait sa rencontre avec l'âme, y compris dans un projet qui tendait à montrer l'action de la justice aux Français, celle qui visait avant tout son effectuation logique et pratique, dont la noblesse non moins exceptionnelle s'accomplit dans l'immanence de l'acte. Si l'une s'appuyait donc sur une nécessité que sa rencontre avec l'« âme » pouvait masquer, il ne faudrait pas que l'autre masque, derrière une nécessité qui ne peut pas se faire toute seule, ce qu'elle doit à celui qui en est l'agent et l'acteur. La prison d'Arras et l'hôpital d'Ashford ne sont pas si éloignés que l'on croit, ce sont deux points de l'espace-temps que nos regards ne peuvent quitter.

En étudiant de plus près ces relations qui nous paraissent capitales, aux deux bords du moment central du siècle, on vérifierait donc la thèse dont on est parti ici ; ce serait bien en un même point que se croisent la pensée la plus singulière de Simone Weil, sa relation avec ses contemporains, et sans doute aussi non seulement avec chacun de nous, mais avec notre temps.

Frédéric WORMS,

CNRS UMR Savoirs, Textes et Langages, 8163 (Lille)
Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (ENS).