

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Mead, L. (2014) « Simone Weil : mystique chrétienne hors de l'Église », *Ithaque*, 14, p. 113-132.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque14/Mead.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Simone Weil : mystique chrétienne hors de l'Église

Léa Mead*

Résumé

En 1938, Simone Weil a une expérience qu'elle qualifie – dans deux lettres datées de 1942 – de mystique, un contact direct avec Dieu. Notre article vise à montrer que sa philosophie théologique est fortement influencée par cette expérience ; d'abord en ce que c'est elle qui permet à Weil de définir Dieu comme amour et ensuite parce qu'une telle caractérisation de Dieu appelle une attitude bien particulière chez les hommes : la décréation. Notre article propose ensuite d'interroger la relation entre Weil et l'Église. Il s'agit donc ici de mettre en relief sa conception hétérodoxe du Christianisme et l'ascendance de celle-ci sur l'hésitation de Weil à demander le baptême.

La philosophie de Simone Weil ne se prête pas facilement à la systématisation, ni au résumé car il s'agit d'une pensée en mouvement, sans cesse revisitée, et dont on n'a que des fragments : des lettres, des journaux, quelques essais, mais aucun grand texte dédié à la publication. La seule exception est *L'enracinement*, une commande du général de Gaulle du temps où Weil était rédactrice au Commissariat à l'action sur la France, qui constitue un exemple du travail intellectuel auquel elle était affectée à Londres. Cela dit, tous les cahiers de Simone Weil sont maintenant publiés, et nombre de ses textes ont été rassemblés sous formes de livres. Nous sommes donc en mesure de proposer ici une immersion dans la pensée mystique de Simone Weil.

* L'auteure est étudiante à la Maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

Nous aimerions montrer que l'intérêt porté par Weil à la théologie découle d'une expérience mystique et que la philosophie mystique qu'elle développe à la suite de cette expérience a pour notion centrale la décréation qui signifie que la Création est d'abord et avant tout un acte d'abdication, de retrait. Nous aborderons plus loin les implications de cette idée et en expliciterons la signification. La décréation permet en effet d'expliquer la création, la théodicée et la réponse éthique qui est attendue des hommes suite à la Création. Bien que la philosophie de Simone Weil, en proposant un anéantissement de l'*ego*, puisse sembler nihiliste et figer toute action ici-bas, son auteure reste ancrée dans cette vie par la compassion : la souffrance physique et le malheur des innocents sont les moyens par lesquels elle procède à la relativisation de l'*ego*.

Nous articulerons notre exposition autour de trois axes : la qualification de Dieu comme Amour, ce que cela suppose comme attitude de la part des hommes puis, la position de Simone Weil face à l'Église. Nous aborderons ainsi l'expérience mystique de Simone Weil en ce que celle-ci constitue un contact avec Dieu qui le révèle comme amour et que cette conception de la divinité sera déterminante dans la façon dont Weil conçoit la Création et la Providence. Dans un deuxième temps, notre texte développera, grâce au concept de décréation, le versant proprement éthique que fonde cette théologie. Enfin nous présenterons les tiraillements de Simone Weil au sujet du baptême. Mais en tout premier lieu, posons d'abord quelques détails biographiques qui auront la vertu de révéler la vie atypique de Weil et nous permettront de cerner, dans la mesure du possible, la personnalité de cette femme dont l'œuvre et la vie forment une totalité éclatante.

Simon Weil naît à Paris en 1909 dans un milieu bourgeois, de parents juifs, mais non pratiquants qui l'élèvent dans un esprit de relatif agnosticisme. Elle est mise en contact très tôt avec les choses intellectuelles : littérature, philosophie, mathématiques et poésie font partie de son monde depuis sa plus tendre enfance. Elle poursuit des études en philosophie, recevant notamment l'enseignement d'Alain. Elle est agrégée de philosophie de l'École Normale Supérieure en 1931.

Elle refuse cependant le cursus académique typique et choisit de devenir professeure de lycée. Elle demande à être placée dans un port

ou dans une ville industrielle du Nord ou du Centre et est ainsi nommée professeure dans un lycée de jeunes filles du Puy-en-Velay. Là-bas, elle s'implique dans les activités du Syndicat national des instituteurs. Dans les années qui suivront elle fréquentera les milieux syndicalistes révolutionnaires, prenant même contact avec des militants de la Fédération communiste ibérique, une faction dissidente du parti communiste espagnol.

Simone Weil a des sympathies pour le communisme, mais n'adhère jamais au Parti communiste français, notamment à cause des horreurs du stalinisme dont elle prend conscience très tôt. Bien qu'elle ne soit pas particulièrement trotskiste, elle héberge tout de même Trotski en décembre 1933 dans la maison familiale des Weil à Paris. Nadia Sedova, la femme de Trotski se rappelle d'ailleurs de Simone Weil, « une enfant », tenant tête au « grand Trotski¹ ».

Désireuse de connaître la condition ouvrière, elle travaille dans quelques usines parisiennes en 1934 et 1935. Elle tient un journal d'usine : les notes de ces années nourriront ses réflexions ultérieures, lui servant d'inspiration pour des textes comme *La condition ouvrière* et *Les réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. En 1935, lors de vacances au Portugal, elle voit une procession de pêcheurs et c'est, pour elle, comme elle le dira plus tard, « le premier des trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté » : « [j]'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que les esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres² ».

Lorsque la guerre civile espagnole éclate, Weil, qui est plutôt pacifiste, se voit contrainte de changer de position et s'engage personnellement dans le conflit en août 1936, du côté des Républicains. Dans une lettre de 1938 à George Bernanos elle écrit : « [j]e n'aime pas la guerre ; mais ce qui m'a toujours fait le plus horreur, c'est la situation de ceux qui se trouvent à l'arrière³ ». Une blessure accidentelle précipite cependant son retour en France la même année.

¹ L'Yvonnet, F. (1994), « Chronologie », p. 12.

² Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 43.

³ Weil, S. (1950), « Lettre à George Bernanos » dans *Bulletin de la Société des Amis de Bernanos*, n° 4.

En 1937, lors d'un voyage en Italie, elle a un deuxième contact avec le catholicisme dans la chapelle *Santa Maria degli Angeli* qu'elle qualifie d'une « incomparable merveille de pureté, où saint François a prié bien souvent ; et où quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux⁴ ».

En 1938, lors de la semaine sainte, à Solesmes, survient le troisième contact avec le christianisme : « [i]l va de soi qu'au cours de ces offices, la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toute⁵ ». Elle y découvre aussi les poètes métaphysiques anglais du XVIIe siècle, notamment George Herbert et son poème *Love*⁶ qu'elle récite en décembre de la même année lorsqu'elle est prise de violents maux de têtes : cet épisode constitue sa première expérience mystique dont nous traiterons en détails plus bas. Ses travaux ultérieurs seront marqués par cette expérience, et sa pensée s'oriente dorénavant sur des questions religieuses.

En 1941, lorsque Paris est déclarée ville ouverte, Simone et ses parents quittent pour Marseille, où elle fait la rencontre du Père Jean-Marie Perrin qui deviendra un interlocuteur important et le destinataire des lettres publiées dans *Attente de Dieu*. La famille embarquera finalement pour New York en 1942. Mais dès son arrivée en Amérique, Simone ne pense qu'à regagner l'Europe, notamment la France libre, à Londres. Elle souffre sérieusement d'être tout à fait inutile en Amérique et de se trouver loin des horreurs qui ravagent l'Europe. Elle parvient à Londres six mois plus tard avec l'intention de se porter volontaire pour n'importe quelle mission périlleuse pour le compte de la Résistance, mais elle n'est pas prise au sérieux et est affectée à des travaux intellectuels. Cela la place dans un état de désespoir analogue à celui ressenti en Amérique, comme l'écrit Gaston Kempfner dans *La philosophie mystique de Simone Weil* : « [e]lle souffre et meurt de ne pouvoir souffrir et mourir avec ceux qui souffrent et meurent⁷ ». C'est minée par ce désespoir qu'elle entre à l'hôpital en avril 1943 en raison de la tuberculose. Depuis le début de la guerre elle mange très peu : elle n'excède jamais la quantité prescrite par les tickets d'alimentation qui ont cours en France et

⁴ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 43.

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir en annexe.

⁷ Kempfner, G. (1960), *La philosophie mystique de Simone Weil*, p. 36.

souvent même beaucoup moins. Elle meurt en Angleterre, le 24 août 1943, à 34 ans.

1. L'expérience mystique de décembre 1938 : la sortie de l'athéisme purificateur

Simone Weil est très discrète quant à son expérience mystique, n'en parlant directement que dans deux lettres, l'une adressée au poète et ami Joë Bousquet et l'autre au Père Jean-Marie Perrin.

Voici le témoignage que Simone Weil confie au père Perrin :

[s]ouvent, au moment culminant des crises violentes de maux de tête, je me suis exercée à réciter le poème *Love* de George Herbert en y appliquant toute mon attention et en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme. Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une des récitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise. Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. [...] D'ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part ; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé⁸.

Ce témoignage est révélateur. En mentionnant la récitation attentive du poème, Weil révèle qu'elle semble pratiquer ce que l'on pourrait appeler des exercices spirituels. Le vocabulaire employé pour décrire l'expérience est en effet celui de l'emprise, du ravissement et la souffrance y est décrite comme l'intermédiaire par lequel la divinité peut accéder à l'âme de l'homme, en remplacement des sens ou de l'imagination. Il s'agit donc d'une expérience qui n'est pas d'ordre physique, mais n'est pas non plus simplement intellectuelle car c'est la souffrance qui la rend possible. Bien que le terme « mystique » ait

⁸ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 44-45.

plusieurs acceptions, nous l'employons ici pour rendre l'idée d'un contact direct avec la divinité. On peut donc parler d'une expérience mystique, comme le fait d'ailleurs Weil elle-même lorsqu'elle affirme, dans la même lettre, n'avoir jamais lu les mystiques avant cette expérience. Elle parle d'une certaine passivité, d'une réceptivité qui semble avoir pour préalable une activité, sous la forme d'une *attention* : lorsque Weil fixe son attention sur le poème, la souffrance physique est détournée. Cela ne manque pas de soulever le thème du beau, sur lequel nous reviendrons un peu plus loin.

Dans la lettre où elle fait part de son expérience à Joë Bousquet, elle aborde un autre thème mystique, celui du silence de Dieu, qui n'est pas une absence de paroles ou de sons, mais une plénitude. Cela pousse à croire que ce qui lui est révélé dans l'expérience mystique conserve une grande part d'indicible.

Le sérieux du témoignage de Weil rend l'importance de son expérience, puisqu'il semble que jusqu'à ce point de sa vie, jamais elle n'avait eu de certitude en ce qui concerne le « problème de Dieu », comme elle l'appelle, se consacrant davantage aux questions sociales et politiques qu'à la théologie. On a donc de bonnes raisons de la croire lorsqu'elle écrit n'avoir pas fabriqué cette expérience, que celle-ci était tout à fait inattendue. En plus de l'humilité de Weil, on peut relever la suspension de son jugement à propos de l'existence de Dieu – préalablement à son expérience – comme un élément qui appuie la véracité de son témoignage, comme ne manque pas de le souligner Kempfner⁹. Voici comment Simone Weil réfère elle-même au caractère inattendu de son expérience dans ses lettres à Joë Bousquet d'abord, puis au père Perrin :

[p]endant tout cela le mot même de Dieu n'avait aucune place en mes pensées. Il n'en a eu qu'à partir du jour, il y a environ trois ans et demi, où je n'ai pas pu la lui refuser¹⁰.

« Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu¹¹ ». Elle semblait donc évoluer depuis

⁹ Kempfner, G. (1960), *La philosophie mystique de Simone Weil*, p. 37.

¹⁰ Weil, S. (1999), « Lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942 », p. 794.

¹¹ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 45.

toutes ces années dans ce qu'on pourrait appeler avec Gaston Kempfner, un « athéisme purificateur », un état d'ignorance et d'incroyance qui lui permettait de ne rien attendre ; à ce sujet, Weil écrit : « [i]l y a deux athéismes dont l'un est une purification de la notion de Dieu¹² ». Cette « nuit obscure de la foi », comme l'a appelée saint Jean de la Croix, est pour Weil une étape qui coïncide avec une critique de la religion comme espérance. En effet, elle ne croit pas que la religion doive être l'expression des besoins et des désirs des hommes, ce qui en ferait un culte où l'on ne trouve justement que ce que l'on y place. Nous verrons plus loin que, pour cette mystique, la religion ne doit pas être un refuge douillet ; elle doit plutôt être l'expression du gouffre entre le Créateur et la Création. Le contact personnel avec la divinité marque ainsi pour Simone Weil la sortie de l'agnosticisme et l'entrée dans la certitude de Dieu. Afin de cerner plus précisément le rôle que l'expérience mystique joue dans la pensée de Weil, nous tâcherons répondre à la question suivante : quel est le visage de ce Dieu dont elle a acquis la certitude ?

2. La connaissance de personne à personne révèle un Dieu-Amour

Dieu est amour : « Dieu a créé par amour, pour l'amour. Dieu n'a pas créé autre chose que l'amour même et les moyens de l'amour¹³ ». Il n'est pas aimé parce que connu, mais connu parce qu'aimé. Weil reprend ici le verset de saint Jean : « [q]ui n'aime pas n'a pas découvert Dieu, puisque Dieu est amour » (première épître de saint Jean, IV, 8).

Selon Weil, l'amour, par essence, exclut la force ; il est abdication¹⁴. Ainsi Dieu est absolument sans force. Le modèle de l'acte divin serait donc l'Incarnation. De la caractérisation de Dieu comme amour, découlent une nouvelle conception de la Providence et une conception particulière de la création.

En effet, cette conception du Dieu-amour, dont l'action ne peut être que passion, ne manque pas de soulever la question de la présence de Dieu ici-bas, la question de la Providence. Pour Weil, il

¹² Weil, S. (1948), *La pesanteur et la grâce*, p. 132.

¹³ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 106.

¹⁴ Weil, S. (1964), *La connaissance surnaturelle*, p. 247.

semble clair que Dieu est radicalement absent et inactif au sein du monde naturel si ce n'est sous les formes impersonnelles de la nécessité et du bien. On ne peut attribuer aucune volonté à Dieu et il est absolument impossible d'indiquer une action particulière en l'attribuant à sa volonté. Weil rejette donc la conception de la Providence comme intervention directe et particulière de Dieu, mais semble plutôt défendre l'idée d'une providence impersonnelle qui se manifeste par l'impartialité de la matière inerte, par la régularité de l'ordre du monde, indifférente aux individus et à la qualité des hommes. Elle y voit un exemple de perfection :

Dieu fait exister cet univers en consentant à ne pas y commander, bien qu'il en ait le pouvoir, mais à laisser régner à sa place, d'une part la nécessité mécanique attachée à la matière, y compris la matière psychique de l'âme, d'autre part l'autonomie essentielle aux personnes pensantes¹⁵.

Comme « Dieu ne peut être présent dans la création que sous forme de l'absence¹⁶ », prévient Weil, il faut accepter les choses telles qu'elles sont ; cela comprend le mal, sauf s'il s'agit d'un mal que l'on peut empêcher par notre action auquel cas nous sommes obligés d'agir. Ainsi, la possibilité du malheur des innocents est une vérité essentielle du christianisme écrit-elle¹⁷. Nous reviendrons plus loin sur le rôle important du malheur en tant que médiateur entre les hommes et Dieu. Une contradiction, une absurdité comme le malheur des innocents est souvent expliquée par Weil grâce à la métaphore de la porte : « [l']impossibilité – l'impossibilité radicale, clairement perçue, l'absurde – est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre¹⁸ ». Dans sa philosophie, la contradiction joue un rôle d'indicateur : lorsque nous sommes confrontés à une contradiction véritable, on doit y voir l'indice d'une vérité, comme une porte vers le réel¹⁹. La notion de Providence

¹⁵ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 117.

¹⁶ Weil, S. (1994), *Cahiers*, t. III, p. 11.

¹⁷ Weil, S. (1999), *Lettre à un religieux*, p. 72.

¹⁸ Weil, S. (1994), *Cahiers*, t. III, p. 26.

¹⁹ Kempfner, G. (1960), *La philosophie mystique de Simone Weil*, p. 131.

impersonnelle implique également que Dieu ne nous aime pas en vertu de nos actions ; Dieu nous aime car il est amour, ce que Weil exprime par la comparaison suivante : « Il aime, non pas comme j'aime, mais comme une émeraude est verte. Il est "J'aime"²⁰ ».

De ce point de vue, la création ne peut être autre chose qu'un acte d'abdication de la part de Dieu, car aucun acte divin ne correspond au déploiement de la force.

La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être²¹.

De même que l'acte divin de création appelle une réponse éthique de la part de l'homme, de même la renonciation divine appelle la renonciation humaine. C'est cela que Weil appelle la décréation. L'achèvement de la Création aurait ainsi lieu quand la créature s'est décréée, c'est-à-dire a renoncé à soi pour se résorber en Dieu. Le terme « décréation » a d'abord été utilisé par Charles Péguy dans des notes philosophiques. Le sens que lui donne Weil est proche de celui du renoncement, mais le mot « décréation » renvoie au mouvement descendant que l'homme doit accomplir – en renonçant à soi – à l'image du mouvement descendant de Dieu lors de la Création.

De même que Dieu est séparé de lui-même par l'univers créé, de même l'homme doit renoncer à soi pour n'être plus un obstacle entre Dieu et Dieu. Cette idée n'est pas sans rappeler l'injonction eckhartienne du rejet de la finitude qui, elle, empêcherait Dieu de venir à l'homme²². Voyons comment ce renoncement humain, conséquence de la décréation, doit s'opérer selon Weil.

²⁰ Weil, S. (1964), *La connaissance surnaturelle*, p. 77.

²¹ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 131.

²² Voir, entre autres, Maître Eckhart (1993), « De l'homme noble », trad. A. de Libera, dans *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, 1993.

3. Le renoncement humain : « il faut que le cœur se brise »

Nous touchons maintenant à un aspect de la philosophie mystique de Simone Weil que l'on peut qualifier d'ascétique. Le concept central que nous trouvons sur le chemin du renoncement est le *consentement* qui consiste à accepter l'obéissance envers Dieu et à la désirer. Nous n'aurions ainsi que deux choix d'action : désirer l'obéissance ou ne pas la désirer. La première option se traduit par un consentement à l'orientation que Dieu aurait imprimée en nous :

Dieu s'est vidé de sa divinité et nous a emplis d'une fausse divinité. Vidons-nous d'elle. Cet acte est la fin de l'acte qui nous a créés. En ce moment même, Dieu, par sa volonté créatrice me maintient dans l'existence pour que j'y renonce²³.

Le consentement dont il est question ici est un renoncement, renoncement à notre personne comme individualité, comme sujet autonome de nos actes et de notre vie. Tout le travail que l'homme doit accomplir pour parvenir à Dieu consiste en un dépouillement de soi et en une confrontation de sa soi-disant autonomie avec la nécessité de l'univers, d'où elle ne sortira pas victorieuse : « [l]e consentement humain est chose sacrée. Il est ce que l'homme accorde à Dieu. Il est ce que Dieu vient chercher comme un mendiant auprès des hommes²⁴ ». Cette fausse divinité se trouve justement dans notre impression d'autonomie.

La religion se doit de respecter le gouffre entre l'homme et la divinité en tant que gouffre : elle ne doit pas le transformer en refuge chaleureux, en nourrissant des espérances. Il n'y a pas pour l'homme possibilité de mouvement ascendant par lequel il se hisserait jusqu'au divin si ce mouvement ne résulte pas d'un mouvement descendant préalable. C'est-à-dire que, du moment où l'homme consent à se dépouiller de sa personne, de sa subjectivité, Dieu descend vers lui par l'entremise de la grâce. C'est seulement une fois que l'homme a reçu la grâce, donc une fois qu'il consent à obéir à Dieu, que peut commencer le mouvement ascendant vers la divinité qui culminera

²³ Weil, S. (1964), *La connaissance surnaturelle*, p. 76.

²⁴ Weil, S. (1994), *Écrits de Londres*, p. 47.

dans la mort. C'est donc en quelque sorte Dieu qui consent en nous, mais ce uniquement parce que nous lui avons laissé la place et parce que nous avons consenti à le laisser faire. Le consentement de l'homme est une chose sacrée, il ne peut pas lui être imposé. C'est une des raisons pour laquelle Weil n'accorde pas beaucoup d'importance aux miracles : ils auraient le défaut de *contraindre* à la foi qui doit pourtant être le fruit d'un consentement libre. Cette conception de la liberté de la foi est fortement illustrée par le personnage – muet – de Jésus dans *Les frères Karamazov* de Dostoïevski²⁵.

Dans l'opposition entre l'autonomie individuelle et la Providence comme nécessité, est contenue l'antinomie de la liberté et de la grâce. La philosophie mystique de Weil explique cette relation en disant que la grâce est une puissance positive infinie – il s'agit de l'être même de Dieu dans son dynamisme²⁶ – alors que la liberté humaine serait une faculté négative, une puissance de néantisation pourrait-on dire. Ainsi, notre liberté ne serait qu'un potentiel du vide qui laisse opérer la grâce et, à l'image de celui de Dieu, notre seul acte libre serait ainsi une abdication.

Après avoir défini le renoncement comme consentement chez Weil, il convient à présent d'en préciser la forme. À la décréation correspond une ascèse du vide : il s'agit de vider le désir de tout contenu, de renoncer à sa volonté pour accéder aux choses en elles-mêmes. Mais un tel détachement ne se fait pas sans souffrance. Il n'y aurait cependant pas lieu de parler ici de masochisme puisque la souffrance n'est pas valorisée en elle-même, mais plutôt recherchée pour son caractère d'intermédiaire. Elle est une façon d'entrer en contact avec l'ordre du monde et de sentir sa nécessité car sur elle se brise notre sentiment d'autonomie. L'ascèse est donc un processus d'appauvrissement, un effort d'anéantissement de notre *ego*, de notre moi par un épuisement des facultés naturelles. Une fois les facultés naturelles épuisées, on attend la grâce surnaturelle : « [o]n n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ;

²⁵ Dostoïevski, F. (1952), « Le grand Inquisiteur », trad. H. Mongault, dans *Les frères Karamazov*, p. 345-368.

²⁶ Kempfner, G. (1960), *La philosophie mystique de Simone Weil*, p. 80.

sans avoir séjourné longuement dans un état d'extrême et totale humiliation²⁷ ».

Ce principe du détachement de l'*ego*, du vide à faire pour laisser toute la place à Dieu nous semble assez eckhartien, et nous croyons que Weil souscrirait tout à fait à la proposition « je prie Dieu de me libérer de Dieu » pour indiquer la radicalité de la « pauvreté d'esprit²⁸ » qui est attendue de l'homme dans la décréation.

La route du dépouillement est longue et souffrante car elle implique de détourner notre âme de son penchant naturel la volonté d'exister et de constituer une personne. Le renoncement passe donc par un travail sur l'âme même et non par un simple rejet de la dimension corporelle. En effet, comme l'indique Monique Broc-Lapeyre, on peut déceler dans la théologie de Weil une théorie de la bipartition de l'âme²⁹. Il y aurait ainsi une partie médiocre de l'âme qui est celle qui veut vivre à tout prix que Weil appelle l'âme charnelle, et une autre partie, qui ne concerne plus l'individu, mais qui constitue pourtant son centre : cette seconde partie est faite pour Dieu, c'est l'âme proprement spirituelle. Et pour accéder à cette partie de l'âme, il faut sortir de soi.

C'est par le malheur et la souffrance que passent la dépersonnalisation et l'épuisement des facultés naturelles puisqu'ils provoquent plusieurs morts : physique, spirituelle, sociale. Il faut donc que la partie de l'âme qui désire meurt, pour que le seul désir qui reste soit celui d'être une chose et non plus une personne. Weil, dans la *Connaissance surnaturelle*, écrit à cet égard que le Christ nous persuade que nous sommes quelqu'un et nous permet ainsi de désirer être seulement une chose comme lui³⁰. À force de souffrance et de malheur, la partie charnelle de l'âme, qui abrite la volonté d'être quelqu'un, est affaiblie et c'est le contact avec Dieu qui la verra mourir : « Dieu m'a créée comme du non-être qui a l'air d'exister afin

²⁷ Weil, S. (1994), *Écrits de Londres*, p. 34.

²⁸ Maître Eckhart (1942), « Sermon 52 : Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même », dans *Traité et Sermons*, Paris, Aubier, p. 254.

²⁹ Broc-Lapeyre, M. (1994), « Le passage de la personne à l'impersonnel », p. 63-70.

³⁰ Weil, S. (1964), *La connaissance surnaturelle*, p. 223.

qu'en renonçant par amour à cette existence apparente la plénitude de l'être m'anéantisait³¹ ».

Cette exposition de la décréation et du renoncement nous rend plus aptes à saisir la puissance de la charité qui, par la grâce de l'amour, permet au malheureux de « redevenir quelqu'un, ne fût-ce que quelques instants, et avoir ainsi une chance, fût-elle minime, de gagner l'éternité en consentant à retomber à l'état de chose³² ». Contrairement à ce qu'on attend d'une philosophie du détachement, le corps n'est pas ici rejeté unilatéralement au profit de l'âme. En effet, dans le conflit entre les deux parties de l'âme, le corps est indispensable. Il en est l'arbitre, le médiateur. La souffrance du corps est une partie importante du malheur, sans toutefois s'y réduire : parce qu'elle est physique, elle est le critère de la réalité du malheur et elle contraint l'âme à admettre ce qu'elle fuit, c'est-à-dire le fait qu'elle n'est pas autonome.

Le corps est une prison. La partie spirituelle de l'âme doit s'en servir pour enfermer, emmurer la partie charnelle. Le corps est un tombeau. La partie spirituelle de l'âme doit s'en servir pour tuer la partie charnelle,

écrit-elle dans *La connaissance surnaturelle*³³.

4. L'éclat de l'obéissance du cosmos à Dieu : le beau

Si le corps peut servir de levier dans le combat entre les deux parties de l'âme, c'est, en plus de la souffrance, par la contemplation du beau que la partie spirituelle de l'âme se détache. Car dans le beau aussi résonne la nécessité, l'obéissance du cosmos à Dieu. Il y a chez Weil identification du réel et du beau : « [t]out ce qui est, est beau, puisque tout est en harmonie avec la volonté de Dieu, donc obéissant³⁴ ». La beauté n'est donc pas un attribut de la matière, mais un rapport du monde à notre sensibilité³⁵. Car au beau correspond

³¹ Weil, S. (1964), *La connaissance surnaturelle*, p. 34.

³² *Ibid.*, p. 223.

³³ *Ibid.*, p. 189.

³⁴ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 91.

³⁵ *Ibid.*, p. 122.

une attitude : une contemplation qui culmine dans l'adoration, dans l'attente. Par l'entremise de la beauté, l'âme engagée dans la décréation apprend à adopter une attitude de consentement amoureux à l'ordre divin du monde, à la nécessité. Dans cette attitude d'adoration, les choses sont contemplées pour elles-mêmes, elles ne constituent plus des moyens et le moi s'oublie. C'est ainsi que la contemplation du beau constitue aussi une expérience de détachement, et c'est ce qui semble pousser Weil à écrire qu'il y a de la mort dans toute beauté³⁶.

L'adoration s'oppose à la dévoration : il faut contempler dans l'attente car l'univers est semblable à « des fleurs qui n'ont leur parfum et leur beauté qu'autant qu'on ne les cueille pas³⁷ ». Le regard qui convient est attention, amour « qui par un choc en retour fait jaillir dans l'âme une source de lumière qui illumine tous les aspects de la vie humaine ici-bas³⁸ ». Cela rappelle l'injonction plotinienne faite en *Ennéades* V, 5 : « [c]'est pourquoi il faut non pas la [la lumière] poursuivre, mais rester immobile jusqu'à ce qu'elle apparaisse, après s'être soi-même préparé à en être le spectateur, comme l'œil attend le lever du soleil³⁹ ».

Pour Weil, au plan intellectuel, la pensée consiste en une orientation. Elle attribue la parenté de cette idée à Platon, qu'elle tient pour un mystique authentique et le père de la mystique occidentale⁴⁰. La pensée est donc une conversion de l'âme à la réalité, la vérité n'étant toujours que l'éclat de la réalité, au même titre que le beau. Cependant, c'est la faculté d'amour qui entre en contact avec les mystères de la foi, réalités qui, pour Weil ne sont pas intelligibles, mais inintelligibles, puisque ce n'est pas l'intelligence qui y donne accès. Bien-sûr, après le « passage silencieux à travers l'inintelligible⁴¹ », l'intelligence ressort aiguisée et peut saisir des vérités qu'elle ne pouvait saisir auparavant. La subordination de

³⁶ Weil, S. (1994), *Cahiers*, t. III, p. 195.

³⁷ *Ibid.*, t. II, p. 183.

³⁸ Weil, S. (1999), *Lettre à un religieux*, p. 54.

³⁹ Plotin (2006), « Sur l'intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien », trad. L. Brisson, R. Dufour, *et al*, dans *Traité 30-37*, Paris, GF-Flammarion, p. 153.

⁴⁰ Weil, S. (1953), *La source grecque*, p. 79-80.

⁴¹ Weil, S. (1999), *Lettre à un religieux*, p. 66.

l'intelligence à l'amour n'est cependant pas naturelle ; elle est surnaturelle et serait opérée par Dieu seul selon ce qu'écrit Weil dans la *Lettre à un religieux*.

5. L'hésitation au baptême

Le concept de décréation et son rôle dans la mystique de Weil étant pleinement développé, on peut, en guise de conclusion, tenter d'en évaluer la portée. Aussi, par exemple, qu'en est-il des relations de Weil avec l'Église ? Bien que le contexte dans lequel Weil développe sa philosophie religieuse soit chrétien et que le Dieu qu'elle aime soit le Dieu chrétien, elle ne s'est jamais officiellement convertie au catholicisme, c'est-à-dire qu'elle n'a jamais été baptisée. À la fin de sa vie, elle réfléchissait beaucoup à l'Église et dialoguait avec le Père Perrin au sujet du baptême et de la foi. Elle lui écrit d'ailleurs qu'elle est toujours demeurée au seuil de l'Église⁴². C'est qu'en plus de ne pas se sentir appelée par Dieu au baptême et du sentiment qu'elle ne le mériterait pas, plusieurs dogmes de l'Église ainsi que plusieurs questions irrésolues l'empêchaient de demander le baptême.

Dans une lettre de septembre 1942 adressée au Père Couturier, un dominicain, réputé pour son ouverture d'esprit, Weil expose pas moins de trente-cinq points de litige avec l'Église. C'est cette longue lettre qui est aujourd'hui publiée sous le titre *Lettre à un religieux*. Au fil de l'exposition de ses réticences, on peut lire la volonté d'ouvrir l'Église : on découvre en filigrane le projet d'une Église totale qui inclurait toutes les révélations de Dieu dans l'univers et qui pourrait prendre en compte la diversité des manifestations du sacré sur terre⁴³. C'est ainsi qu'au fil de cette lettre Weil puise dans une somme de traditions religieuses, ne se limitant pas au christianisme. Elle récus

⁴² Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 23.

⁴³ La *Lettre à un religieux* fournit plusieurs de ces exemples témoignant pour Simone Weil de l'antériorité du christianisme par rapport au Christ historique. Citons le point 8 de cette lettre (p. 33-34) : « [t]outes les fois qu'un homme a invoqué avec un cœur pur Osiris, Dionysos, Krishna, Bouddha, le Tao, etc., le Fils de Dieu a répondu en lui envoyant le Saint-Esprit. Et l'Esprit a agi sur son âme, non pas en l'engageant à abandonner sa tradition religieuse, mais en lui donnant la lumière – et dans le meilleur des cas la plénitude de la lumière – à l'intérieur de cette tradition ».

d'ailleurs la temporalité chrétienne et sa conception du progrès. Pour elle, la crucifixion du Christ est une chose éternelle, ce qui l'amène à écrire que le contenu du christianisme existait avant le Christ historique. Elle s'est-elle-même et très justement qualifiée de chrétienne hors de l'Église :

[j]e pense à ces choses depuis des années avec toute l'intensité d'amour et d'attention dont je dispose. Cette intensité est misérablement faible, à cause de mon imperfection qui est très grande ; mais elle va toujours en croissant, il me semble. À mesure qu'elle croît, les liens qui m'attachent à la foi catholique deviennent de plus en plus forts, de plus en plus profondément enracinés dans le cœur et dans l'intelligence. Mais en même temps les pensées qui m'éloignent de l'Église gagnent elles aussi en force et en clarté. Si ces pensées sont vraiment incompatibles avec l'appartenance à l'Église, il n'y a donc guère d'espoir que je puisse jamais avoir part aux sacrements. S'il en est ainsi, je ne vois pas comment je peux éviter de conclure que j'ai pour vocation d'être chrétienne hors de l'Église. La possibilité d'une telle vocation impliquerait que l'Église n'est pas catholique en fait comme elle l'est de nom, et qu'elle doit un jour le devenir, si elle est destinée à remplir sa mission⁴⁴.

Simone Weil est morte sans être baptisée et, bien que plusieurs questions insolubles nourrissent son hésitation, peut-être aurait-elle un jour franchi le seuil de l'Église. Ce qui nous semble cependant incontestable est l'importance de ce qu'elle nomme un contact direct avec Dieu, c'est-à-dire de son expérience mystique, pour sa pensée théologique. Sans ce ravissement, elle n'aurait sans doute pas accordé plus d'attention qu'elle ne le faisait – c'est-à-dire très peu – au « problème de Dieu ». Ensuite, nous avons souligné que la caractérisation de Dieu comme amour – et par-là de la Création comme un acte d'abdication de Sa part – appelle une éthique du renoncement, la décréation, qu'exprime l'injonction radicale, formulée par Weil, à cesser d'être une personne pour devenir une

⁴⁴ Weil, S. (1999), *Lettre à un religieux*, p. 13-14.

chose. C'est une conception très exigeante de la religion qu'elle développe, où la souffrance occupe une place centrale. Simone Weil se tient ainsi en un lieu unique sur l'échiquier des religions organisées : son opposition à certains dogmes catholiques ainsi que son souhait de voir l'Église s'ouvrir seraient sans doute loin de faire consensus parmi les religieux.

Enfin, nous espérons avoir mis en relief la profondeur et la fécondité de ce qu'il nous reste de cette pensée qui se défie de tout dogme et en dit long sur la personne singulière que fut Simone Weil. Nous croyons à peine exagérer en clamant que tout ce que Simone Weil a écrit aurait pu être utilisé pour son épitaphe. Ses écrits et sa biographie représentent pour nous la cohérence de sa vie, si l'on veut bien nous permettre de qualifier une vie de cohérente. La pensée que Weil exprime de diverses manières (poèmes, essais, journaux, etc.) est pour nous le reflet parfait de ses expériences de la vie auxquelles elle porte une constante attention. Son engagement, nourri par une compassion sans bornes, ne l'empêchait pas de produire des réflexions intellectuelles pertinentes et d'une grande qualité marquées du sceau de son érudition et celles-ci, en retour, n'empêchaient pas son action dans le monde. En ce sens, il nous semble que Simone Weil incarne la liberté et l'originalité.

Bibliographie

- Broc-Lapeyre, M. (1994), « Le passage de la personne à l'impersonnel », dans F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil, le grand passage*, Paris, Albin-Michel, p. 63-70.
- Castel Bouchouchi, A. (2007), « Le platonisme achevé de Simone Weil », *Les Études philosophiques*, vol. 82, n° 3, p. 169-182.
- Dostoïevski, F. (1952), *Les frères Karamazov*, trad. H. Mongault, Paris, Gallimard, 990 p.
- Herbert, G. (1991), *The Complete English Poems*, Londres, Penguin Books, 460 p.
- Kahn, G. (dir.) (1978), *Simone Weil : philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, (coll. « Présence et pensée »), 379 p.
- Kempfner, G. (1960), *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La colombe, 221 p.

- L'Yvonnet, F. (dir.) (1994), *Simone Weil, le grand passage*, Paris, Albin-Michel, 221 p.
- Maître Eckhart (1993), « De l'homme noble », trad. A de Libera, dans *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, 554 p.
- Maître Eckhart (1942), « Sermon n° 52 : Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même », trad. F. Aubier et J. Molitor, dans *Traité et Sermons*, Paris, Aubier, 270 p.
- Plotin (2006), « Sur l'intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien », trad. L. Brisson, R. Dufour, *et al*, dans *Traité 30-37*, Paris, Flammarion, p. 141-162.
- Vetö, M. (1971), *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 168 p.
- Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, Paris, Éditions du Vieux-Colombier, 254 p.
- Weil, S. (1994), *Cahiers*, t. III, Paris, Gallimard, 340 p.
- Weil, S. (1994), *Écrits de Londres*, Paris, Gallimard, 257 p.
- Weil, S. (1964), *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 337 p.
- Weil, S. (1948), *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 210 p.
- Weil, S. (1953), *La source grecque*, Paris, Gallimard, (coll. « Espoir »), 162 p.
- Weil, S. (1950), « Lettre à George Bernanos », dans *Bulletin de la Société des Amis de Bernanos*, n° 4, p. 11-14.
- Weil, S. (1999), « Lettre à Joë Bousquet », dans S. Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, (coll. « Quarto »), p. 794.
- Weil, S. (1999), *Lettre à un religieux*, Paris, Gallimard, (coll. « Livre de vie »), 95 p.

Annexe

Love, de George Herbert

Love (3)⁴⁵

Love bade me welcome: yet my soul drew back,
 Guilty of dust and sin.
But quick-eyed Love, observing me grow slack
 From my first entrance in,
Drew nearer to me, sweetly questioning,

⁴⁵ George Herbert, *The Complete English Poems*, Londres, Penguin Books, p. 178.

If I lacked anything.

A guest, I answered, worthy to be here:

Love said, You shall be he.

I the unkind, ungrateful ? Ah my dear,

I cannot look on thee.

Love took my hand, and smiling did reply,

Who made the eyes but I ?

Truth Lord, but I have marred them: let my shame

Go where it doth deserve.

And know you not, says Love, who bore the blame ?

My dear, then I will serve.

You must sit down, says Love, and taste my meat:

So I did sit and eat.

Traduction du poème *Love* de George Herbert par Simone Weil

Amour⁴⁶

L'Amour m'accueillit ; pourtant mon âme recula

Coupable de poussière et de péché.

Mais l'Amour clairvoyant, me voyant hésiter

Dès ma première entrée,

Se rapprocha de moi, demandant doucement

S'il me manquait quelque chose,

« Un invité, répondis-je, digne d'être ici. »

L'Amour dit : « Tu seras lui. »

Moi, le méchant, l'ingrat ? Ah ! Mon aimé,

Je ne puis te regarder.

L'Amour prit ma main et répondit en souriant :

« Qui a fait ces yeux sinon moi ?

- C'est vrai, Seigneur, mais je les ai souillés ; que ma honte
aille où elle mérite.

- Et ne sais-tu pas, dit l'Amour, qui en a pris sur lui le blâme ?

- Mon aimé, alors je servirai.

⁴⁶ Weil, S. (1950), *Attente de Dieu*, p. 44.

- Il faut t'asseoir, dit l'Amour, et goûter à mes mets. »
Ainsi je m'assis et je mangeai.