

TUMULTES

Oppressions et liberté

Simone Weil ou la résistance de la pensée

Sous la direction de
Pascale Devette et Étienne Tassin

n° 46
mai 2016

ÉDITIONS
KIMÉ

Oppressions et liberté

Simone Weil ou la résistance de la pensée

Les exigences de la pensée

- Sophie Cloutier : En marge du monde. Simone Weil et Hannah Arendt
Martine Leibovici : Formes de l'amour des malheureux chez Flora Tristan et Simone Weil
Sophie Bourgault : « L'attention fait toute la différence entre les hommes et les animaux ». Weil et Rancière sur l'attention, l'éducation et l'émancipation

Travail et liberté : l'inévitable nécessité

- Éric Lecerf : Ressaisir la pensée de Simone Weil dans la crise actuelle du travail
Stefania Tarantino : Réflexions sur les ascendances kantienne de la pensée de Simone Weil. Force morale et liberté
Julie Daigle : Méditation sur l'obéissance et l'amitié chez Weil et La Boétie

Expérience et existence

- Nicolas Poirier : L'expérience esthétique chez Simone Weil
A. Rebecca Rozell-Stone : La langue blessée de Weil et de Chrétien
Robert Chenavier : Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou « altéromoderne » ?

Les jeux du politique

- Pascale Devette : Simone Weil, les héros tragiques et le politique.
Entre l'amour et la force
Michel Narcy : *L'enracinement* de Simone Weil, entre témoignage chrétien et religion civile



9 782841 747535

TUMULTES n° 46, 2016
ISSN 1243-549X
ISBN 978-2-84174-753-5
Prix TTC France 20 €

« Je dis que ceux qui condamnent les tumultes de la noblesse et de la plèbe blâment ce qui fut la cause première de l'existence de la liberté romaine et qu'ils sont plus attentifs au bruit et aux cris qu'ils occasionnaient qu'aux bons effets qu'ils produisaient. »

Machiavel

Réflexions sur les ascendances kantienne de la pensée de Simone Weil

Force morale et liberté

Stefania Tarantino

Université de Naples L'Orientale

D'entrée de jeu, dans sa célèbre réponse à la question posée par la revue *Berlinische Monatsschrift* de septembre 1784 : *Qu'est-ce que les Lumières? — Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* — Kant pose que « les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre¹ ». « Paresse et lâcheté » sont cause, selon lui, de ce que les hommes choisissent de rester à vie des mineurs de

1. E. Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, in *Œuvres philosophiques*, trad. H Wismann, Gallimard, coll. « La Pléiade », [1784] 1986, t. II, p. 207. Le terme de *Unmündigkeit* dont se sert Kant a plus de force expressive que *minorité* en français, qui n'en est que la traduction imparfaite. *Unmündigkeit* désigne ici l'imaturité et l'incapacité *intellectuelles* d'un être humain qui, la majorité légale venue, a refusé de s'émanciper réellement. Au lieu de lui donner sa véritable autonomie, son intelligence est restée sous tutelle, et sa pensée à la merci de tuteurs (*Vormünder*). La *Mündigkeit* dont elle est la négation ressortit au vocabulaire du droit germanique le plus antique et devient chez Kant, pour chaque être humain, un acte d'accession volontaire de l'intelligence à l'*âge d'homme*. Ce manque de force morale que Kant reproche à ceux qui par leur propre faute (*selbstverschuldet*) demeurent des attardés de l'intelligence (et par là des attardés de l'humanité) rappelle ce qu'Étienne de La Boétie, l'ami de Montaigne, qualifie de *servitude volontaire* dans le *Contr'Un*.

l'intelligence, « alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère² ». Assumer les responsabilités de la majorité, renoncer à la commodité de n'avoir pas à penser de sa propre initiative en l'abandonnant à d'autres — à un livre, un médecin, un directeur de conscience, un tuteur, un maître à penser, un gourou — qui le fassent à notre place, c'est renoncer à sa propre liberté et à une humanité plus accomplie. Qu'il faille l'imputer à des pulsions internes qui conduisent l'être humain à se faciliter ainsi les choses et à se contenter de ce qui lui est donné, ou à des forces externes qui l'oppriment, la liberté se trouve continuellement menacée et, poursuit Kant, « une révolution entraînera peut-être le rejet du despotisme personnel et de l'oppression cupide et autoritaire, mais jamais une vraie réforme de la manière de penser³ ». En fait, y remédier exige un *effort*, une volonté de fer et de la détermination. Mais à cet effort qu'il faut fournir personnellement, on préfère la délégation à d'autres du fastidieux travail de penser à la première personne. De cette démission, de ce renoncement à assumer son propre *entendement*, Kant accuse « la plupart des hommes (et parmi eux le beau sexe tout entier) ». Et cela parce que cet *effort* est non seulement difficile mais aussi très dangereux, comme les en persuadent frauduleusement « ces tuteurs qui, par bonté, ont assumé la tâche de veiller sur eux. Après avoir rendu tout d'abord stupide leur bétail domestique, et soigneusement pris garde que ces paisibles créatures ne puissent oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils leur montrent ensuite le danger qu'il y aurait à essayer de marcher tout seul⁴ ».

Chaque fois que je relis ce passage — arrêtée surtout par la parenthèse contenant l'incise péremptoire qui s'applique à toutes les femmes sans exception —, je pense aux subtiles nuances qui, dès cette première page, sautent aux yeux. En premier lieu il y est question d'une *faute* de l'être humain, d'une *culpabilité qu'il ne doit qu'à lui-même*, à sa propre irresponsabilité mêlée de paresse et de lâcheté qui l'empêche de sortir de son infériorité, de son état de mineur ; en second lieu il est fait référence à des conditions d'ordre historique et social *imposées* du dehors qui, sous la forme de prescriptions et de formulations masquant un véritable abus sous couleur de protection, et se répétant dans le temps, finissent par lui être comme une *seconde nature* dont il lui est difficile de se libérer, tant il est vrai que « peu

2 *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

d'hommes ont réussi, en exerçant eux-mêmes leur esprit, à se dégager de leur minorité et à avancer quand même d'un pas assuré⁵ ». Dans ce *peu*, aucune femme. Bien que Kant laisse entendre dans ce texte que l'infériorité des femmes serait une situation de fait historico-politique susceptible d'être dépassée, et non une donnée purement naturelle comme il semble l'affirmer dans d'autres textes, il y a là réellement, comme on l'a fait remarquer avec justesse, « une dialectique interne non résolue entre émancipation et minorité⁶ ». Conscient du rapport de forces qui opprime et subordonne le sexe féminin dans l'état de nature, Kant en reconnaît la protection au moyen du droit, unique instrument qui en exigera le *respect* de la part des hommes. Il n'y a que dans le passage de l'état de nature à celui de la citoyenneté qu'il devient possible de reconnaître une *certaine* réciprocité aux femmes, dans le domaine de la famille et plus largement dans le cadre de la société. En dépit de l'invitation faite aux femmes de se conformer à l'idéal des Lumières, le fait n'en demeure pas moins que, si dans la sphère publique elles ont acquis le droit d'être considérées comme des « citoyennes », elles ne le sont pas au même titre que les hommes. C'est qu'elles ne sont pas comptées parmi ceux qui agissent selon leur libre arbitre et qu'elles ne jouissent pas de cette autonomie morale et économique due à la *personnalité civile*. Dans la *Métaphysique des mœurs* Kant opère une distinction entre citoyens « actifs » et citoyens « passifs ». Malgré l'évidente contradiction qu'il relève immédiatement dans l'oxymoron qui affecte la légitimité conceptuelle du « citoyen passif », il avance une série d'exemples propres à ouvrir une issue à cette *impasse* : « le garçon de courses d'un marchand ou le manœuvre d'un artisan, le domestique (qui n'est pas au service de l'État), le mineur d'âge (tant au regard de la nature que de la citoyenneté), toute femme et, en général, tous ceux qui pour leur propre conservation (nourriture et protection) ne dépendent pas de leur agir propre mais des injonctions d'autrui, à tous ceux-là il manque la personnalité civile et de quelque manière leur existence n'est qu'inhérence⁷ ».

5. *Ibid.*

6. U. P. Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Passagen, Vienne, 1988, pp. 131-140. Cf. aussi F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Dalloz, Paris, 2011, pp. 251-258.

7. E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, seconde partie, sect. 1, § 46. Appliqué individuellement aux femmes depuis un siècle à l'époque de Kant, le néologisme *Frauenzimmer*, devenu entretemps un régionalisme vieilli, est dépréciatif en allemand, un peu comme l'est *bonne femme* en français.

De ces êtres « inhérents » Simone Weil s'est occupée tout au long de sa courte vie. Sa liste à elle descend jusqu'aux derniers degrés du *déracinement* des femmes et des hommes : *prostituées et repris de justice*. Dans une lettre achevée le 30 mars 1935, la militante syndicale Albertine Thévenon lui avait écrit : « Je me sens la sœur de la prostituée qui fait le trottoir aux coins des rues, de la femme qui se fait exploiter dans un bordel⁸. » Ce à quoi Simone Weil lui répondit, pour l'avoir vécu au cours de l'expérience cruciale de son année d'usine : « Ce que ta grande lettre a remué en moi, c'est l'envie de te dire que je suis profondément avec toi, que c'est de ton côté que me porte tout mon instinct de fidélité et d'amitié. Je suis comme toi, tu le sais ; moi aussi je me sens la sœur de la fille qui fait le trottoir — de tous les êtres méprisés, humiliés, maniés comme du rebut⁹. » C'est d'eux et d'elles qu'elle a fait le point névralgique à partir duquel repenser l'humain, l'histoire, la philosophie, la politique occidentales. Allant plus au fond des choses que ne l'avait fait Kant, elle avait pris conscience du fait que ce n'est pas dans le degré d'autonomie, de rationalité et d'indépendance économique qu'il faut chercher un *mobile* au respect, mais dans le fait que « tous les êtres humains sont absolument identiques pour autant qu'ils peuvent être conçus comme constitués par une exigence centrale de bien autour de laquelle est disposée de la matière psychique et charnelle¹⁰ ». Nous le savons, Simone Weil n'a pas été de ceux qui « ne risquent pas le moindre pas hors des sentiers battus ». Ni même de celles qui, l'ayant osé, n'ont pu faire plus d'abord que « sauter d'un pas mal assuré le fossé le plus étroit¹¹ ». Son courage a, au contraire, été celui d'une acuité de regard apte à descendre jusqu'aux racines des mécanismes psychiques et culturels de la subordination, de l'oppression, de la guerre, de la violence, du déracinement. En outre elle s'est montrée capable d'un regard attentif sur elle-même et sur le monde, au travers d'une *lecture* approfondie de toutes ces expériences qui lui avaient procuré une vive perception de la condition humaine et de ce qu'il y a en celle-ci d'inconditionnel. C'est précisément à partir de la reconnaissance de cet *inconditionnel* que le respect est *dû* à tout être humain, *sans exception* : non pas en raison de la présence en lui de la faculté de *raison*, mais parce que tout être humain a un *cœur*, source unique de cette *exigence de bien* qui est l'unique condition pour garantir

8. Lettre d'Albertine Thévenon à Simone Weil, dans *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 2002 (Coll. *Folio Essais* n°409), citée p. 486, note 2.

9. *Ibid.*, p. 55 : la réponse de Simone Weil date de fin septembre-début octobre 1935.

10. S. Weil, *L'enracinement*, dans *Œuvres Complètes*, t. V, vol. 2, p. 98.

11. E. Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, op. cit., p. 207.

véritablement qu'une égalité réelle soit reconnue dans toute son étendue. C'est hors de l'espace et du temps que Simone Weil situe donc la réalité du bien, identique en tout un chacun, et vers quoi tous puissent tourner le regard, quoiqu'il s'agisse d'une réalité absolument autre par rapport à leur univers phénoménal. Ce n'est qu'à partir de ce nouveau regard que les inégalités seront perçues comme des *accidents* et jamais comme *substantielles*, au sens d'une inégalité des esprits¹².

Certes, Simone Weil n'était pas féministe, considérant la question de la différenciation sexuelle comme un véritable obstacle pour la pensée, et même un obstacle majeur. Mais pour une femme qui a reconnu dans l'univers géométrique des pythagoriciens l'expression maximale de la justice comme égalité parfaite¹³ et qui l'a reconnue non pas dans la civilisation gréco-romaine mais au sein de la civilisation méditerranéenne qui l'a précédée, dans laquelle elle voit l'idéal social le plus élevé susceptible d'être atteint par l'être humain, le problème ne se posait pas. En fait, cette civilisation à laquelle Simone Weil voue une telle admiration, pour laquelle elle éprouve une telle nostalgie et un tel amour, est l'héritière des antiques religions méditerranéennes, des doctrines initiatiques et des mystères nés de cette spiritualité féminine à laquelle on attribuait la *médiation* entre l'humain et le divin, et liés aux mythologies de « la Grande Mère, Déméter, Cybèle, etc¹⁴. ». Elle avait emprunté à la tradition spirituelle des civilisations méditerranéennes antérieures à la philosophie

12. Dans un fragment antérieur, datant probablement du premier lustre des années trente, publié dans *Premiers écrits philosophiques* et intitulé [*Question de l'égalité des esprits*] par les éditeurs des *Œuvres complètes*, Simone Weil, dans un esprit pour l'heure plus cartésien et kantien que platonicien, ne fait, à cette époque encore, « consister cette égalité de droit fondamentale, par-dessus les inégalités accidentelles de fait, qu'en ce que chacun a conscience que ce qu'il y a de plus précieux, le pouvoir de diriger sa propre pensée, existe également chez tous [...] et constitue la valeur de chacun [...] » (*Œuvres complètes*, t. I, p. 283). De même que pour Descartes et Kant, cette égalité, pour autant, n'est selon elle pas donnée, mais à conquérir par un effort personnel : « Il ne faut pas se dire “je suis incapable de comprendre” ; il faut se dire “je suis capable de tourner les yeux de l'âme de telle façon que je comprenne”. Cette égalité des esprits est un devoir, non une question de fait (cf. Descartes). » S. Weil, *Leçons de philosophie* (Roanne, 1933-1934), Union générale d'éditions, Paris, 1966, p. 285.

13. Parfaite en ce qu'elle compense réellement dans l'*harmonie* et la médiation la différence de fait entre l'inégalité *accidentelle* des individus et l'*égalité* humaine *fondamentale* (cf. S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, pp. 267-272).

14. S. Weil, *Cahiers*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 126.

grecque une pensée apte à se situer à l'intersection du naturel et du surnaturel¹⁵, une mystique, une sagesse, une éthique fondées sur les mathématiques, sur la pureté de leur espace intelligible. Au travers de cette pensée, ce qui se *révéla*t n'était pas seulement l'équilibre, l'ordre, l'harmonie, la mesure de la justice naturelle *imprimée* dans la réalité physique, mais aussi la possibilité de concevoir un univers sans guerre et sans domination dans lequel la différence entre les choses, entre les êtres et entre tous les vivants, a un trait commun d'universalité et d'impersonnalité¹⁶. Simone Weil revient plus d'une fois sur le fait qu'avant même de signifier *parole* ou *discours*, le mot grec *logos* (λόγος) signifie surtout rapport, nombre, juste distribution des parties¹⁷. Et le nombre, tel qu'il est défini dans un passage du *Philèbe* de Platon¹⁸, est la médiation entre l'un (Dieu) et l'indéfini (la matière), entre l'un et le multiple. Cette idée est née au sein de la tradition pythagoricienne, considérée par Weil comme la *mère* de la civilisation grecque. Remontant elle-même aux plus anciennes traditions provenant d'Égypte et d'autres pays d'Orient¹⁹, cette tradition avait pour caractéristique d'appuyer « la contemplation mystique sur les rapports mathématiques²⁰ ». De fait, une des convictions du pythagorisme est que la nature, la *physis*, se comporte comme les nombres, que sa structure est géométrique, *a priori*²¹. C'est peut-être justement à cela que Weil se réfère lorsque, dans le *Cahier VIII*, elle écrit : « Notion de fait *a priori*. Kant l'a entrevue à peine ; les cadres de son système l'ont empêché de s'y attacher. En quoi le fait *a priori* est-il plus précieux que le fait constaté ? Et l'harmonie dans les faits *a priori* ? Harmonie que nous n'y mettons pas, qui nous est donnée²². »

Ma manière d'aborder les écrits de Simone Weil se calque sur le style expérimental, attentif aux indices, de la philosophe napolitaine Angela Putino, pour laquelle il ne s'agit pas seulement d'interpréter

15. *Ibid.*, p. 405.

16. M. Serres, *Les origines de la géométrie*, Flammarion, Paris, 1993, p. 11.

17. Cf. S. Weil, *Dieu dans Platon*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 2, p. 106 ; *Intuitions pré-chrétiennes*, *ibid.*, pp. 259 et 289 ; *Esquisse d'une histoire de la science grecque*, *ibid.*, pp. 295-296 ; *Notes de Londres*, *ibid.*, pp. 324, 327, 328-330, 336 ; *Le Timée de Platon* [27d-28b], *ibid.*, pp. 474-475 ; *Lettre à un religieux* (1980), p. 74. Cf. aussi P. Zellini, *Numero e Logos*, Adelphi, Milan, 2010, p. 64.

18. Platon, *Philèbe* 16d-e.

19. S. Weil, *Cahiers*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 2, p. 77.

20. *Ibid.*, p. 103.

21. P. Zellini, *Numero e Logos*, op. cit., p. 175.

22. *Cahiers*, dans *Œuvres Complètes*, t. VI, vol. 3, p. 46.

les textes, mais d'y adhérer : « L'interprétation marque un parcours dans un texte d'autrui, l'adhérence va jusqu'à sa réécriture [...] Je vous communique cette prémisse parce que je fais mouvement à deux niveaux ; l'un est rapproché : il y a eu questionnement à propos de la pensée même de Simone Weil ; l'autre ne l'est absolument pas et ne saurait être pris pour sa pensée continuée à elle : ce n'est qu'un *possible* que cette pensée a ouvert²³. » La pensée de Simone Weil a ouvert et continue d'ouvrir *de nombreux possibles* à la pensée des femmes et à l'humanité tout entière. Je me contenterai de rappeler que, du moins en Italie, elle a été la philosophe du vingtième siècle qui, avant et plus que d'autres, a inspiré la pensée italienne de la différence sexuelle, à la fois parce que sa pensée a plongé jusqu'aux racines de ce qu'a de fallacieux la métaphysique traditionnelle, et parce qu'elle a ouvert la voie d'une politique du symbolique qui s'est révélée extrêmement féconde pour les féminismes italiens et européens. En témoigne le fait que l'expérience de l'année d'usine, par exemple, lui a permis de ressentir la double humiliation des femmes dans les usines : comme ouvrières, affectées à des travaux qui n'impliquant aucune qualification les privaient de la reconnaissance d'une compétence susceptible de les valoriser, cantonnées dans des opérations purement machinales où seules comptent la rapidité et l'absence totale de pensée, et comme femmes, offensées par les ouvriers hommes ayant tendance à les traiter comme des jouets à leur disposition, a fortiori s'agissant de celles qui se trouvaient reléguées à ce travail machinal dévalorisé²⁴. Se trouver dans une telle situation,

23. A. Putino, *Il concetto di forza nel pensiero politico di Simone Weil*, dans l'ouvrage collectif *Il pensiero di Simone Weil nella politica delle relazioni tra donne*, Centro Donna Comune di Venezia, 1989. Pour en savoir davantage sur la philosophe napolitaine Angela Putino je renvoie à mon *working paper* rédigé en langue française auprès de la FMSH : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00855331/document> et à un profil succinct rédigé cette fois en italien : <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/angela-putino/>

24. S. Weil, *La condition ouvrière*, op.cit., p.237. Dans sa *Lettre à Albertine Thévenon* écrite pendant sa mise à pied fin décembre 1935, Simone Weil décrit en détail l'expérience qu'elle a faite personnellement de cette double humiliation, et elle conclut : « *Tout ça, c'est pour le travail non qualifié, bien entendu. (Surtout celui de femmes)* » (*ibid.*, p. 60). Même son de cloche dans une *Lettre à Simone Gibert*, une ancienne élève, écrite quelques mois plus tard, à la mi-mars 1935 : « *Les femmes, elles, ont été parquées dans un travail tout à fait machinal, où on ne demande que de la rapidité* » (*ibid.*, p. 67). Pour ce qui est de l'humiliation des femmes par leurs compagnons de travail hommes, elle écrit dans le *Journal d'usine* à la date du 11 avril : « *[Remarque : séparation des sexes, mépris des hommes pour les femmes, réserve des femmes à l'égard des hommes (malgré les échanges de plaisanteries*

mettre en lumière le mécanisme de l'oppression et saisir, en le ressentant dans sa propre chair, le point où se concentre une force qui affecte tout, cela lui avait fait bien vite comprendre que le social, au travers de formes anciennes et nouvelles d'oppression, n'ait d'une manière on ne peut plus pointue le principe kantien selon lequel tout être humain doit toujours être traité comme une fin en soi et jamais comme un moyen²⁵. Or, elle avait eu l'intuition que pour se soustraire aux rapports de force il ne suffisait pas de s'en tenir aux règles et à la morale du devoir respectées dans la plénitude de la maîtrise de soi mais qu'il fallait plutôt, avec Platon, opérer une transformation de notre regard, son inversion dans l'abandon de soi²⁶. Si le bien s'y intercepte, c'est au travers de la chair, du corps et non dans l'intellect, non dans la raison. Il se concentre dans ce peu de « matière psychique » et charnelle que Simone Weil appelle « *matière humaine anonyme*²⁷ ». Celle-là seule peut être *contactée* par le bien, par cet infiniment petit qui a le pouvoir de nous modifier nous-même avant de modifier toute autre réalité. De ce point de vue, en dépit de toutes les affinités liant depuis sa prime jeunesse la pensée de Simone Weil à celle de Kant, et des influences qu'elle a accueillies de sa part, on ne saurait taire la distance qu'elle observe par rapport au concept kantien

obscènes) bien plus prononcées chez les ouvriers qu'ailleurs] » (*ibid.*, p. 139). Elle y mentionne en outre le fait qu'on fait faire aux femmes des travaux qui physiquement ne peuvent être exécutés que par des hommes (*ibid.*, pp.172-173) et la non-consideration de leur situation de famille ou de leur état de santé gynécologique. Elle ne manque par ailleurs pas de signaler le peu de solidarité féminine (ou même son absence) entre les ouvrières brimées ou sanctionnées, portées à se critiquer entre elles et reprenant chacune pour son propre compte la tonalité du discours des hommes à leur endroit (*ibid.*, pp. 202-203). L'humiliation est donc en quelque sorte triple : humiliée comme ouvrière non qualifiée par ses chefs hommes, Simone Weil a souffert en outre, non seulement de l'être par ses compagnons ouvriers, mais de se voir abandonnée à elle-même par ses compagnes d'infortune, chacune ne pensant qu'à son propre malheur. Dans les *Cahiers Simone Weil* (t. XXIV, n°3, septembre 2001, pp.248-250), Monique Broc-Lapeyre a rendu compte de l'article de Geneviève Fraisse, « Le choix du neutre chez deux femmes de pensée, Hannah Arendt et Simone Weil » (*La controverse des sexes*, PUF, Paris, 2001, pp.189-207), issu d'une communication faite au colloque organisé avec l'aide du CNRS par le Collège international de philosophie à l'ENS Paris, les 29 et 30 mars 1996, sous la direction de Michel Nancy et d'Étienne Tassin : *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, dont les actes sont parus en 2001 chez L'Harmattan.

25. Cf. S. Weil, *Leçons de philosophie*, op. cit., pp. 221 et 233-234.

26. G. P. De Nicola, A. Danese, *Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Rome, 1991, p. 506.

27. S. Weil, *Cahiers*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2, p. 314.

d'autonomie, à tout le moins au niveau de la terminologie. Un chercheur qui, plus que d'autres, s'est penché sur l'héritage kantien de Simone Weil, note avec justesse que « l'autonomie dénote, chez elle, la condition métaphysique d'un égoïsme agressif²⁸ » et qu'elle représente en un certain sens une véritable négation de la coexistence avec d'autres êtres²⁹. Une autre contribution également importante à l'étude de la pensée weilienne met en lumière combien « la fécondité de la distance, comme acceptation de la limite, est chez Simone Weil un concept fondamental, à l'encontre de tout unanimisme facile, de toute fausse synthèse, de tout aplatissement social et théorique. Mais la distance prémunit surtout le moi contre lui-même. Le moi a toujours de bonnes raisons de craindre les conclusions qui lui viennent de sa subjectivité promue à la fonction de centre organisateur du monde. Ce n'est pas le cas de Kant, dès lors que la révolution kantienne met justement au jour l'ambition du *cogito* kantien d'organiser la réalité sur la base des structures du sujet et qui, ce faisant, fait de la pensée un pouvoir³⁰ ». Il y a ici une distance qui fait réfléchir, surtout si nous pensons que, pour Simone Weil, l'adhésion de l'âme à la vérité est toujours un acte surnaturel qui se produit en demeurant passif et vide de soi. L'attention, la décréation, l'opération de faire le vide, d'être saisi par autre chose, sont des mouvements d'arrêt qui ne peuvent se produire que dans la pleine dépossession de soi, dans l'acte même de se donner et d'adhérer à autre chose, dans la suspension de sa propre pensée entendue comme *emprise* dévoratrice sur le monde. À ne faire confiance qu'à la pensée de l'esprit, au primat indiscuté de la raison, l'être qui se limite à penser ainsi se range du côté de ce que commande la force. Le dogme absolu selon lequel la réalité est orientée par la seule raison humaine provoque une sorte de domination totalitaire que Simone Weil met radicalement en question. En fait, lorsque penser c'est exiger, il y a perte du sens du consentement et du renoncement étroitement liés à la vie humaine, à la condition de créature à laquelle il appartient, individuellement, de transiter dans le temps au travers de ses infinies contradictions.

On a noté avec justesse que le type de rationalité auquel tous devraient se conformer selon Kant et le glissement des questions morales vers le royaume de l'abstraction relèvent de la normalisation

28. M. Vetö, *Thèmes kantien dans la philosophie de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, t. VIII, n°1, mars 1985, p. 47.

29. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris, 2014, pp. 31-32.

30. G. P. De Nicola, A. Danese, *Abitare la contraddizione*, op. cit., p. 379.

d'un type particulier d'expérience masculine³¹. Or, même si nous savons bien que Simone Weil n'a pas thématiqué cet aspect pour en arriver à cette conclusion, il est intéressant d'observer comment pour elle la morale, à la différence de ce qu'elle peut pour Kant, ne va pas très loin lorsqu'elle est privée de fondement surnaturel. Nous pouvons décréter le respect, promulguer des règles, déclarer des droits, mais si ceux-ci ne sont pas ressentis authentiquement dans le cœur des êtres humains comme ce qui demande à être préservé et accueilli au travers d'un acte d'attention et de consentement, ce ne sont que paroles vides de substance et dépourvues de toute application effective. L'empreinte volontariste de la morale masque toujours en un certain sens, pour Simone Weil, un délire de toute-puissance. Voilà pourquoi il s'agit toujours « d'abandonner toute préoccupation de soi dans l'action pour l'amour du bien, de sorte que la compassion, la vérité, la foi soient pures. Ce *pur* trahit à la fois la proximité et la distance par rapport à Kant, de sorte que la morale weilienne peut être considérée comme hétéronome, en raison même de son enracinement dans l'impersonnel, où le moi n'a plus lieu d'être recherché³² ». La sensibilité humaine, pour atteindre véritablement le réel là où s'arrêtent la raison et l'intellect, doit s'affranchir de toutes les attaches de son moi propre, mais non pas de la perception de son propre corps. Il appartient à la matière physique et charnelle d'être régie par la rigoureuse nécessité des lois mécaniques, mais aussi du bien, de la passion. C'est au travers de l'épreuve extrême du malheur — le pathos — qu'on atteint selon Simone Weil à la plus grande spiritualité, une spiritualité qui *oblige* à regarder l'autre comme un moi-même et à saisir l'irréductibilité essentielle de l'humain. Rendre compte de l'être humain dans sa réalité psychophysique, certes non pas toujours *digne* aux niveaux rationnel et spirituel, c'est reconnaître que c'est à l'humanité *anonyme*, dans la simplicité de sa condition de *créature*, que déjà le respect est *dû*. La soumission a toujours conduit au mépris, à l'humiliation, et elle a forgé un *mode de penser* hiérarchisé fondé sur les catégories de « supérieur » et d'« inférieur », d'« actif » et de « passif ». Un mode de penser qui, en dépit des perspectives de Kant *sur une vraie réforme de la manière de penser*, n'en demeure pas moins intact dans sa propre philosophie. Il s'agissait en revanche, pour Simone Weil, de repenser à fond le statut de la subjectivité à partir du degré le plus infime de l'humain, à partir de ceux qui n'avaient jamais eu les mots pour exprimer librement leur propre

31. V. J. Seidler, *Rediscovering Masculinity*, Routledge, Londres, 1989.

32. G.P. De Nicola, A. Danese, *Abitare la contraddizione*, op. cit., pp. 385-386.

sens ; de donner parole et visibilité à tous ceux qui *subissent* n'importe quoi sans pouvoir rien faire, dès lors qu'ils dépendent uniquement des causes extérieures, dès lors que nous aussi, nous naissons et vivons pour la plupart *dans la passivité*³³, subissant ce qui s'accomplit en nous, mais sans nous. Pour Simone Weil « la structure d'un cœur humain est une réalité parmi les réalités de cet univers, au même titre que la trajectoire d'un astre³⁴ ». Le fait que ce soit dans le cœur de l'être humain qu'est ressentie l'injustice signifie que ce cœur a sa réalité dans ce monde. S'enracinant dans le degré zéro de l'existence, s'identifiant au silence de l'esclave sans valeur, Simone Weil cherche le moyen de réduire autant que possible l'insensibilité et les injustices qui détériorent les relations humaines, de manière à développer une culture susceptible de sensibiliser notre perception de l'autre. De sorte que chacun reste, en fin de compte, vulnérable face aux injustices ou comme elle dit, *aux blessures de toute chair*. « Notre chair est fragile ; n'importe quel morceau de matière en mouvement peut la percer, la déchirer, l'écraser ou encore fausser pour toujours un des rouages intérieurs. Notre âme est vulnérable, sujette à des dépressions sans causes, pitoyablement dépendante de toutes sortes de choses et d'êtres eux-mêmes fragiles ou capricieux. Notre personne sociale, dont dépend presque le sentiment de notre existence, est constamment et entièrement exposée à tous les hasards. Le centre même de notre être est lié à ces trois choses par des fibres telles qu'il en sent toutes les blessures un peu graves jusqu'à saigner lui-même³⁵. »

On est frappé par l'extrême actualité et l'originalité avec laquelle Simone Weil a introduit des idées qui, inédites pour l'essentiel, s'avèrent nécessaires à la reconstruction d'un paradigme non seulement épistémique, mais encore poétique, créatif, susceptible de pénétrer jusqu'au fond des abîmes de la complexité humaine et de répondre aujourd'hui à cet appel à l'universalité qui fait partie intégrante de la culture européenne. Faire passer la perception sensible et affective du corps au cœur de la pensée exige qu'on reparte de l'être humain dans son entier, de sa constitution indivisible comme *être vivant*, empêchant ainsi qu'il devienne une chose. Nadia Fusini l'écrit admirablement : « Celui qui ne perçoit pas l'autre comme *être vivant*, qui en arrive carrément à se faire de la violence un fantasme de

33. S. Weil, *Dieu dans Platon*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 2, p. 96.

34. *L'enracinement*, dans *Œuvres complètes* t. V, vol. 2, p. 309.

35. S. Weil, *L'amour de Dieu et le malheur*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 361.

jouissance, à une *jouissance* spécifique ou volupté féminine ; celui qui parvient à se soustraire à la perception de l'autre comme à la sienne propre ; celui qui ne fait pas l'expérience d'être étranger : celui-là, est-ce bien un homme, faudrait-il se demander ? Dès qu'on dit "homme", vous comprenez, cela vaut pour l'humanité dans son entier³⁶. » Pour elle, penser c'est faire l'expérience d'être étranger, de percevoir cette expérience en soi et hors de soi, c'est donner vie à un acte qui investit la subjectivité, et avec elle notre aptitude à la relation. Plus proche de l'expression des mouvements spirituels qui, se démarquant de la tradition théologico-métaphysique d'étiquette aristotélico-thomiste, ont mis l'accent sur la nécessité de réviser à la baisse la dimension de la volonté humaine, d'introduire le vide dans la subjectivité de manière à opérer un renversement véritable et réel de la catégorisation hiérarchisée qui fonde encore aujourd'hui l'univers personnel, elle a senti la nécessité de creuser le sous-sol de l'Histoire pour y retrouver ces savoirs occultés ou déformés par la tradition officielle, dominatrice. La tradition orphique et pythagoricienne, mais aussi le stoïcisme, la mystique, les civilisations méditerranéenne et cathare, sont des germes toujours vivants exhumés du sous-sol de l'Occident, et qui rétablissent un savoir qui se détache de la structure sacrificielle et violente de l'histoire. S'il n'exclut pas les personnes, le droit, comme *corpus* de normes qui règlent la vie sociale, maintient en dehors de lui les restes sans nom d'une humanité dépourvue de langue, qui est toujours restée muette face aux juges du tribunal³⁷. « En ce monde, écrit Simone Weil, seuls des êtres tombés au dernier degré de l'humiliation, loin au-dessous de la mendicité, non seulement sans considération sociale, mais regardés par tous comme dépourvus de la première dignité humaine, la raison — seuls ceux-là ont en fait la possibilité de dire la vérité. Tous les autres mentent [...] Mais le comble du tragique est que [...] leur expression de la vérité n'est même pas entendue. Non des vérités satiriques ou humoristiques, mais la vérité tout court. Des vérités pures, sans mélange, lumineuses, profondes, essentielles³⁸. »

36. N. Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Turin, 2013, pp. 11-12.

37. Cf. S. Weil, *Formes de l'amour implicite de Dieu. Amour du prochain*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, p. 297 et *La personne et le sacré*, dans *Œuvres complètes de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, pp. 14 et 32.

38. *Œuvres complètes de Londres et dernières lettres*, op. cit., pp. 255-256, dans *Œuvres complètes*, t. VII, vol. 1, pp. 302-303. Lettre du 4 août 1943 à ses parents, sa dernière longue lettre, qui est comme une espèce de testament. La lettre suivante, qui est du 16 du même mois, est plutôt un billet.

Son parcours philosophique tend ainsi à déconstruire la position privilégiée d'une subjectivité centrée sur elle-même, pleine de soi et méprisante à l'égard de la réalité matérielle régie par la nécessité. Subjectivité qui ne nous rend jamais libres dans l'absolu et qui a toujours cherché à s'affranchir de la contingence humaine. La soumission de la réalité, et de nous-mêmes, à un paradigme logico-rationnel a signifié la disparition du point d'appui fondamental d'une connaissance qui situe l'origine de la connaissance des choses dans leur connexion, tissées qu'elles sont d'amour et de ce qui s'incarne dans la matière. Dès lors on ne saurait plus trouver paradoxal que, plus d'une fois, se référant aux qualités morales des femmes, Simone Weil note qu'il s'agit toujours de qualités qu'on ne saurait acquérir par l'apprentissage ou en s'y appliquant tout particulièrement : elles sont innées, elles ont part à ce qui naît de cette « *tendresse maternelle* [...] qui au point du plus grand péril soutient le spectacle prolongé des blessures et des agonies³⁹ ». C'est l'expérience de la nudité de la chair, de la matérialité du corps maternel qui sait ce que c'est que mettre sa vie en jeu pour celle d'un autre, et s'interposer devant l'insensibilité humaine imposée par la force. Un savoir inscrit dans les corps, fruit d'une perception profonde, pure, capable de fournir une réponse avant même que soit formulée une quelconque demande. Le vers d'Eschyle cité par Simone Weil d'une manière quasi obsessionnelle — « par la souffrance la connaissance » —, scelle le sens de ce savoir qui surgit de la matérialité du corps, toujours vulnérable à tout ce qu'il rencontre, subit et aime, et de l'expérience de la limite, lieu privilégié d'où peut s'opérer un passage à l'infini. La perception inconditionnée de l'autre, de son irréductible fragilité, est assumée ici par ce regard capable de saisir chez l'autre ce qu'il a d'inviolable et qui n'est *rien* dans le monde de la force. « D'une manière radicale — écrit Angela Putino —, sans céder à ces concessions partielles qui permettent à bien des femmes d'atténuer la crudité de leur propre destin symbolique, on pourrait dire que Simone Weil commence par le malheur et que, par une impulsion qui lui vient précisément d'avoir compris la structure *symbolique* d'une femme, elle en fait le point où s'initie la courbure du réel⁴⁰. » De ce point de courbure témoigne, par exemple, le *Projet d'une formation*

39. *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, op. cit., p. 193. Je crois qu'en aucun autre endroit de ses écrits Simone Weil n'a consacré à la *femme* comme telle une attention aussi prolongée et aussi soutenue.

40. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina, 2006, p. 102.

d'infirmières de première ligne, par lequel Simone Weil a proposé la constitution d'une formation spéciale d'infirmières disposées à suivre les soldats dans les endroits les plus cruels et les plus inhumains de la guerre. La présence de ces femmes sur le front aurait eu pensait-elle un double effet : outre qu'elle aurait permis de dispenser des soins immédiats, tant physiques que spirituels, aux soldats blessés et psychologiquement éprouvés, leur présence aurait eu une portée symbolique inestimable, mue par une inspiration complètement opposée à celle qui alimentait la férocité du régime hitlérien. « Ce serait, ajoute Simone Weil, la représentation la plus éclatante possible des deux directions entre lesquelles l'humanité doit aujourd'hui choisir⁴¹. » On ne s'étonnera pas que les qualités morales requises pour un tel engagement aient été reconnues par Simone Weil au *sexe féminin*⁴² et qu'elles participent d'une de ces deux directions. On a noté plus d'une fois, non sans pertinence, à propos de ce projet, que Simone Weil, qui généralement privilégie, dans la ligne d'un rigorisme typiquement kantien, la pureté des fins quant aux moyens et aux mobiles, apporte ici la preuve qu'elle comprend par ailleurs l'absolue nécessité de l'action, seule à même de produire une réelle transformation de soi. « Il y a des actions qui ont la vertu de transporter de la terre dans le ciel une partie de l'amour qui se trouve dans le cœur d'un homme⁴³. » Le *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne* imaginé par Simone Weil était certainement une action de ce type, qui aurait dû représenter un antidote symbolique au fanatisme hitlérien ; cette action symbolique aurait dû être le signe d'un courage qui s'employait à secourir et à conforter, et non à tuer⁴⁴.

La sensibilité, c'est notre corps, et les corps ne sont jamais neutres. Ce projet montre qu'une inspiration différente, *une force autre que la force* peut agir en ce monde et être à la base de ce renouvellement tant souhaité par Simone Weil. À la différence de la force de gravité qui entraîne vers le bas, il y a une *autre force* qui produit un vide qui aspire vers le haut, mouvement qui échappe à la force de gravité. « Les Grecs, écrit Simone Weil, avaient horreur de la

41. *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, op. cit., p. 193.

42. « En admettant que leur sang-froid demeure intact, leur sexe même ferait d'elles dans ces moments des instruments d'une grande efficacité » (*ibid.*, p. 194).

43. *L'enracinement*, op. cit., p. 280.

44. W. Tommasi, *Amicizia, attenzione all'altro e alla realtà in Simone Weil. Un punto di estraneità nelle relazioni*, Libera Università dell'economia sociale, Mag, Verone, 2010, pp. 11-12.

force et savaient que tout est force, sauf un point⁴⁵ », soustrait à la gravité. Si la force est absolument souveraine, la justice est absolument irréelle. Mais elle ne l'est pas — écrit-elle encore. Nous le savons expérimentalement. Elle est réelle au fond du cœur des hommes⁴⁶. Et c'est à l'acceptation, au consentement au bien, qu'il revient de nous montrer concrètement que la justice existe. Une fois encore, elle ne se réfère pas aux qualités du sujet pensant, à la dualité conçue par le *logos* de la raison discursive, mais à ce qui réussit à saisir la *corrélation* et la *coexistence* de l'univers des choses et de tous les êtres. Saisir et *accepter* ce principe rassembleur et ordonnateur, qui échappe au geste prédateur et subjectif de l'*être*, ne se fait pas tout seul. Ce n'est pas un processus automatique et qu'on puisse tenir pour acquis : il exige un *acte* de consentement, de parfaite obéissance à ce qui est, concrétisé dans un *travail*. C'est cela, « le pacte originel de l'esprit avec l'univers⁴⁷ » que nous avons perdu. Or, ce *pacte* est entendu par Simone Weil à l'image de la *folie* même de la *mère*, mais qui est aussi celle de la vraie sagesse. La mère est l'image de l'amour inconditionné⁴⁸, du *oui* inconditionnel que nous *devons* prononcer pour entrer dans la dimension inaccessible, indéchiffrable du mystère de la création. Ce que nous ne savons pas, c'est cet impossible, cet inconditionné qui émerge de l'essence même de la mère sous la forme de l'amour, de la folie, de la *pietas* entendue comme une forme primordiale de justice⁴⁹.

C'est à *l'impossible* de ce contact que nous devons consentir au travers de la nécessité, car seule la *nécessité* est médiatrice entre la partie naturelle de nous et le consentement surnaturel⁵⁰. C'est de là, de cette capacité de médiation, de relation, qu'il est possible de retrouver un « chemin d'expérience et de réflexion qui nous mette en situation de comprendre non pas tant où Simone Weil situe la valeur et la signification d'*une femme*, que la possibilité de transposer ce signifié dans un large éventail de sens pour le *vivre féminin* dans le monde⁵¹ ».

45. *Cahiers*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 158.

46. *L'enracinement*, p. 309.

47. S. Weil, *Réflexions sur la liberté et l'oppression sociale*, dans *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, p. 109.

48. *Cahiers*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 4, p. 169.

49. Cf. S. Tarantino, *άνευ μητρός / senza madre. L'anima perduta dell'Europa. María Zambrano e Simone Weil*, La Scuola di Pitagora, Naples, 2014 ; également L. Percovich, *Oscure madri splendenti. Le radici del sacro e delle religioni*, Venexia, Rome, 2007.

50. *Cahiers*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3, p. 404.

51. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, op. cit., pp. 99-101.

C'est pourquoi on ne saurait sous-évaluer les textes du discours weilien où apparaît la force morale des femmes en général, comme par exemple ce *Projet*, non plus certes que ceux où Simone Weil insiste sur la portée symbolique de la *force autre que la force*. Ce n'est pas alors un hasard si le texte de Simone Weil dans lequel elle traite le plus longuement de la *folie d'amour* est *Luttons-nous pour la justice*⁵² ? Ce que sa pensée a de plus singulier est que ce soit par la *folie d'amour* qu'il s'agit de concevoir la raison⁵³. Dans le même sens Marguerite Duras écrivait : « Elle veut avoir raison de l'injustice, la mère, de l'injustice fondamentale qui régit l'histoire des pauvres de ce monde. Encore. Elle veut avoir raison de la force des vents, de la force des marées. Encore⁵⁴. »

Mais nous ne pouvons que constater que de *la force* nous nous sommes toujours trop peu et trop mal occupés et que nous nous retrouvons, une fois encore, dans des temps obscurs. Simone Weil a eu la révélation de cette *autre force* et, de quelque manière que ce soit, elle s'est efforcée de nous donner toutes les indications et les exemples pour y être attentifs, et pour la retrouver, en nous et hors de nous. Sa philosophie n'est pas pessimiste, bien moins encore nihiliste, car nous pouvons toujours faire un autre choix, prendre une autre orientation. Elle a toujours su qu'une conception différente de notre être au monde est toujours possible car, bien qu'annulée, détruite, occultée, quelque trace de cette conception originelle est demeurée, qui n'est pas le fruit d'une invention. Il nous appartient de commencer à nous interroger d'une manière nouvelle, non sur le vrai et le faux, le bien et le mal, mais sur ce que les choses *signifient* pour nous et pour notre lien d'appartenance commune au monde et à la vie de tous les êtres vivants. Adhérer, en faisant un pas en arrière par rapport à nous-mêmes, à ce désir profondément et tragiquement humain qui aspire à cette civilisation à venir, nouvelle mais antique par son âme, que Simone Weil avait entrevue et par laquelle elle avait été touchée.

52. *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 48-50 et 56-57.

53. S. Weil, *Cahiers*, dans *Œuvres Complètes*, t. VI, vol. 2, p. 436.

54. M. Duras, *L'Eden Cinéma*, Mercure de France, Paris, 1977, pp. 107-108.