

## ACTION, TRANSCENDANCE, INCARNATION. POUR UNE LECTURE UNIFIÉE DE LA PENSÉE POLITIQUE DE S. WEIL

Emmanuel Gabellieri (Lyon)

---

### Abstract

*In contrast to the readings that oppose a first 'revolutionary' Simone Weil to a second 'conservative' Simone Weil, this article supports the thesis of a profound continuity and coherence in Weil's political thought, parallel to the overall unity of her philosophy. Just as there is no opposition between her political thought of the early and the late 1930s, there is no opposition between her 'mystical' philosophy from the period in Marseille and her "political" philosophy from the period in London. However, this does not abolish the distance that must be maintained between religion, mysticism and politics, because the "synthesis" of these levels is not historical-political, but eschatological. Ultimately, we show that Weilian thought supports both the dual necessity and the mutual insufficiency of mysticism and politics, which enables it to escape both totalitarian idolatry and the mysticism of a pure afterlife. If she ignores the opposition so common in modern thought between "Amor Dei" and "Amor Mundi", it is because she wishes to comply with the dual Platonic and Christian injunction to bring the Good down into necessity without confusing both, thus making political action the criterion of truth of political thought.*

**Keywords :** Simone Weil, action, oppression, freedom, civilisation, secularism, religion

---

Y a-t-il une unité de la vie et de la pensée politiques de Simone Weil ? Toutes les apparences semblent aller en sens contraire, et c'est pourquoi la réception courante de la pensée weilienne s'est souvent habituée à opposer une « première » Simone Weil, la militante révolutionnaire des années 30, à une « seconde Simone Weil », développant en 1943 une philosophie de « l'enracinement » jugée « conservatrice » (Dujardin 1975 ; Giniewski 1978). Mais la question de la cohérence politique de la pensée weilienne semble même pouvoir se poser et se dédoubler au sein de chacune de ces périodes. Car, si l'on considère les textes des années 30, n'y avait-il pas quelque incohérence à se déclarer révolutionnaire tout en s'opposant de plus en plus aux représentants des mouvements révolutionnaires de l'époque ? De même, si l'on se centre ensuite sur les textes de Londres, comment concilier les accents à la fois

« modernes » et « antimodernes » qu'on y trouve ? Peut-on vraiment articuler, par exemple, le principe de liberté des Modernes et la vision organique de la cité chère aux Anciens ?

Aux lecteurs privilégiant avant tout la dimension mystique de la pensée weilienne, ces contradictions paraîtront peut-être évidentes, mais surtout secondaires. Car si la vérité ultime de l'homme n'est pas de ce monde, n'est-il pas normal que la vérité de ce monde soit instable, contradictoire, et donne lieu à des problèmes insolubles ? Beaucoup voient donc dans les renversements ou les contradictions au moins apparentes semblant affecter la pensée politique weilienne le signe d'une impossibilité à articuler mystique et politique. Impossibilité que sa vie comme son œuvre vérifieraient à l'évidence, et qui expliquerait alors ce qui serait chez elle un « passage » final de la politique à la mystique.

Le problème auquel se heurte une telle lecture est que ce « passage » n'existe pas. Force est en effet de reconnaître, au contraire, que les textes ultimes de S. Weil à Londres, à la différence de ceux de Marseille, sont davantage « politiques » que religieux ou mystiques. Non pas au sens où ils n'auraient pas de rapport avec ces dernières dimensions, mais au sens où la finalité de la pensée et de l'action semble inversée, le mouvement privilégié n'étant plus de la terre au ciel mais du ciel à la terre, et l'objet explicite étant de « redescendre dans la caverne » pour, comme S. Weil l'écrivait à Marseille, « achever la création ».

Nous l'avions souligné, déjà, il y a 20 ans, approfondir ce qui est ainsi en jeu invite alors à se pencher sur le fait que S. Weil ait utilisé la *même expression* de « grand-œuvre » pour désigner ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934 puis, en 1943, l'immense texte inachevé de *L'Enracinement* (Gabellieri 2003, 462 sv.). Pourquoi utiliser en effet cette expression de « grand-œuvre » pour ce qui est considéré comme ses deux œuvres politiques majeures, plutôt que pour les textes d'anthropologie et de métaphysique religieuse de Marseille ? Comme il paraît bien difficile de penser que S. Weil ait voulu ainsi *secondariser* son œuvre spirituelle et mystique, cette situation semble plutôt confirmer que le centre de gravité de sa pensée n'est pas « politique » *ou* « mystique », mais réside précisément dans un effort d'*articulation* constant entre ces plans.

Toutefois, si cette perspective peut éclairer les textes ultimes de Londres, comment pourrait-elle éclairer ceux des années 30, où l'expérience religieuse et mystique n'a pas encore eu lieu ? Cela ne paraît pas possible si l'on suppose une rupture totale entre les deux périodes. Mais le témoignage de S. Weil va, on le sait,

en sens contraire, déclarant avoir « franchi des seuils » sans avoir jamais « changé de direction » (Gabellieri, 2003, 539-541). Le prendre au sérieux suppose alors de considérer de près les éléments témoignant d'une continuité d'inspiration entre la pensée mystique ultime et ce qui en aurait été des « pierres d'attente » dans la période antérieure, y compris sur le plan politique. Il s'agit donc de se demander, au-delà des ruptures évidentes (par exemple avec l'idée de révolution nécessaire, avec le pacifisme...) quelle continuité d'inspiration se révèle, de 1934 où S. Weil semble réécrire le *Discours sur l'origine de l'inégalité de Rousseau*, à 1943 où l'enjeu semble davantage celui d'une nouvelle *République* de Platon, définissant à nouveau les « besoins de l'âme » comme le principe du politique. Peut-être devra-t-on alors dire que c'est parce que la pensée « révolutionnaire » des années 30 contenait déjà une métaphysique implicite que *L'Enracinement* doit être compris lui aussi, en sens inverse, comme un texte dont la nouveauté théorique est encore trop souvent inaperçue <sup>1</sup>.

## **1. Les années 30 – Liberté et oppression**

### **1.1. Premiers principes de philosophie de l'action**

Les textes de jeunesse les plus connus sont parfois, et à juste titre, sollicités rétrospectivement comme annonciateurs de l'évolution mystique ultérieure de S. Weil. Ainsi en est-il de la célèbre dissertation « Le beau et le bien » rédigée à 17 ans, dont Simone Pètrement a pu dire que son appel à la sainteté « fait prévoir toute la vie de Simone » (Pètrement 1973, vol.1, 82). Mais la dimension éthico-mystique ainsi mise en lumière paraît tellement *supra*-politique qu'on ne considère guère ce qu'un tel texte peut déjà éclairer de sa future pensée politique. Or, à y regarder de près, on peut y découvrir dès la première phrase, l'anthropologie fondamentale qui va commander en un sens toute la philosophie de l'action de S. Weil. « L'homme vit de trois manières : en pensant, en contemplant, en agissant ; et en tant qu'il pense que quelque chose dans l'univers répond à ces trois manières, il a les idées du vrai, du beau et du bien » (Weil 1988, 60). Cette formule exprime d'abord à elle seule le

---

<sup>1</sup> Ce qui suit ne pourra prétendre à une étude exhaustive de tous les aspects la pensée politique de S. Weil, assumant le choix de se centrer principalement sur ce qui peut en éclairer la continuité et la cohérence.

dépassement du dilemme classique entre action et contemplation (typique de l'opposition entre les Anciens et les Modernes). Mais elle implique aussi une métaphysique implicite, ou du moins une cosmologie puisque, à la vérité humaine (« penser/contempler/agir »), « répond » une vérité du monde réfractée à son tour par la triplicité spirituelle « du vrai, du beau et du bien ».

Or, si l'on est attentif à la suite du texte, on doit rapporter ces premiers tenants à un autre, offrant l'affirmation la plus métaphysique du texte, selon laquelle « le bien est refus de l'essence même, affirmation que l'essence est portée par quelque chose de supérieur qui est la liberté. ». A quoi S. Weil ajoute aussitôt : « Or Dieu est l'unité de la liberté, de l'essence et de l'existence » (Weil 1988a, 72-73). Nous avons ici, inspirée de l'enseignement philosophique d'Alain, le premier exemple d'une hiérarchie métaphysique qui sera rehaussée et dilatée à la lumière du christianisme, mais dont on doit reconnaître que S. Weil la possède d'emblée. Vision scalaire du réel où « l'existence » est toujours en-dessous de « l'essence » du point de vue de la perfection ontologique, mais où « l'essence » elle-même n'est pas principe, car subordonnée à un « Bien » créateur et « libre » de toute nécessité physique ou intellectuelle, renvoyant au Bien « au-delà de l'être et de l'essence » de *La République* de Platon,

Mais, dira-t-on, où y a-t-il ici une dimension implicitement politique ? La réponse se trouve dans la manière avec laquelle S. Weil articule le « Bien » platonicien et la « liberté » du Dieu de Descartes, créateur des vérités éternelles, en faisant suivre la définition de Dieu (« unité de la liberté, de l'essence et de l'existence ») de cette formule : « Mais l'action est affirmation de Dieu » (Weil 1988, 73). Ce qui signifie que la vocation de l'homme obéissant à l'idée de Dieu en lui, est de réaliser par son agir dans le monde cette unité que Dieu symbolise. Nous avons ainsi sous les yeux un schéma aussi bien métaphysique que politique dont il s'agit de montrer qu'il sera constant de 1927 à 1943, car, du point de vue d'une philosophie de l'action, l'enjeu sera toujours de *faire descendre* le beau et le bien *dans l'existence*.

## 1.2. Travail et politique

Dans une dissertation de 1930, S. Weil, s'interrogeant sur les « Fonctions morales de la profession », déclare : « par le métier le royaume de la vertu est de ce monde. » (Weil 1988, 274). Est ainsi défini un premier niveau concrétisant la descente du bien dans l'existence, et précisément dans ces « conditions d'existence »

concrètes que sont les « conditions de travail ». Les multiples occurrences sous la plume de S. Weil du concept de « conditions » sont significatives. C'est une même chose de ne pas être une essence intemporelle, d'exister lié au temps, à l'espace et à la matière, et d'exister *sous condition*. Le travail étant une caractéristique première de la « condition humaine », il est donc par excellence le lieu où se décide le caractère humain ou inhumain de l'existence. S'il permet une reconnaissance de soi, il constitue alors, comme chez Hegel, un premier niveau de la « vie éthique ». Mais à la différence de ce qui a lieu dans le système hégélien, ce niveau n'a pas, pour S. Weil, à être dépassé par l'amour, puis par la philosophie, dans sa marche vers l'Esprit absolu. Comme on le voit ensuite à Marseille, le travail, s'il est vécu comme une participation à la création et à la rédemption, pourra être une voie quasi-directe vers Dieu, au même titre que d'autres formes de « l'amour implicite de Dieu ». Mais dès les années 1920-30, il est ce « pacte » avec le monde par lequel tout homme peut se sentir citoyen à la fois de l'univers et de la société. C'est pourquoi, à la différence de ce qui a lieu de Platon à Hegel, il peut et doit faire partie de « la philosophie première » (Weil 1994, 424).

Or, de la même manière qu'il est ainsi rattaché à la métaphysique, le travail doit être vu comme ayant une dimension fondamentalement politique. On considère souvent qu'en termes d'engagements politiques, S. Weil se serait « restreinte » à des luttes « syndicales », comme si cela l'écartait du champ politique. L'idée selon laquelle la « philosophie du travail » est « le » centre de gravité de la pensée weilienne (Chenavier, 2001), comme celle selon laquelle une philosophie du travail doit s'attacher avant tout au problème syndical des « conditions de travail », renforcent cette vision. Par ailleurs, aussi bien dans la vision classique où le politique est avant tout l'affaire de l'Etat, que dans la vision opposée, définissant le politique à partir de la société civile (comme chez H. Arendt), les questions du travail et du pouvoir politique sont séparées. Or l'originalité de S. Weil est précisément de s'écarter de ces deux visions, en considérant que les questions d'organisation du travail sont des questions éminemment politiques puisqu'elles mettent partout en jeu les rapports de liberté et d'autorité entre les hommes. C'est là, si on y est attentif, ce qui unit *La Condition ouvrière* et les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934. On ne perçoit pas assez combien les textes de *La Condition ouvrière* font du travail une question politique en réclamant la participation des travailleurs à l'organisation du travail, ce qui rejoint bien

des réflexions actuelles sur la « co-détermination » dans l'entreprise<sup>2</sup>. Quant à l'Essai de 1934, il analyse la structure des sociétés industrielles modernes en tant que celles-ci représentent une nouvelle étape historique des rapports simultanés de l'homme à la nature et des hommes entre eux. Dans les deux cas, l'interrogation est la même : la liberté et le désir du bien peuvent-ils s'incarner dans les conditions sociales d'existence ? C'est parce que la réponse immédiate à apporter dans les années 30 sera négative que la question d'une dimension meta-politique de l'existence va émerger, avec bien plus de force encore que dans les textes de jeunesse.

1.3 . Les causes de la liberté et de l'oppression sociale :  
le « grand œuvre » de 1934

On le sait, c'est juste avant de s'engager dans l'expérience de la condition prolétarienne - comme si l'expérience pratique devait suivre un diagnostic théorique - que S. Weil rédige ce qu'elle considèrera comme son « grand œuvre ». Mais ce qui peut justifier une telle expression est peu interrogé. On a souvent retenu de l'Essai de 1934 son « pessimisme », lié à la « critique du marxisme » et de l'idée de révolution inéluctable. Et la manière avec laquelle S. Weil se centre dans la dernière partie sur une analyse très pessimiste de la « vie sociale contemporaine » renforce l'impression d'un texte dépendant essentiellement des circonstances de l'époque. Or le titre même l'indique, S. Weil veut répondre à celles-ci, certes en fonction d'un contexte, mais surtout en fonction d'une « condition humaine » transcendant les époques. C'est pourquoi l'ouvrage ne peut pas ne pas faire penser, par son titre comme par son contenu, au « Discours sur l'origine de l'inégalité » de Rousseau. L'ambition de celui-ci était d'éclairer un problème propre à toute époque historique, celui d'une « origine de l'inégalité » qui serait en un sens toujours la même, quelle que soient les époques. De même, S. Weil a l'ambition d'éclairer « les causes de la liberté et de l'oppression sociale », en cherchant à identifier des principes valant pour toute société humaine.

C'est dans les deux parties centrales de l'ouvrage que se voient repris et approfondis sur un plan métahistorique des principes apparus dans la critique du

---

<sup>2</sup> C'est là la revendication essentielle présente dans bien des textes comme « Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles » ou dans les « Lettres à Victor Bernard », ou à Auguste Detoef » (cf. Weil 2002a, 212-51, 373-82), qui rejoint les modèles aujourd'hui de « co-gestion » en gouvernance des entreprises.

marxisme mais dépassant le cadre d'analyse de celui-ci. Le premier, de nature fonctionnelle, est un processus de spécialisation valant pour toute société humaine, qui conduit (proportionnellement à la croissance de son organisation), à une séparation croissante entre les fonctions de direction et d'exécution. Or, si celui-ci est porté à l'extrême par les sociétés industrielles, c'est parce que cette croissance est à son tour proportionnelle à la croissance des forces productives nécessaires à la domination de la nature par les sociétés humaines (Weil 1991, 53-54). Ainsi les « miracles » du progrès humain se font toujours au prix d'une séparation croissante entre commander et obéir (*ibid.*, 70). Mais Marx, aveuglé par l'historicisme repris à Hegel et par sa propre vision messianique du prolétariat (*ibid.*, 35-36), a jugé résolvable une telle contradiction, d'autant plus facilement qu'il a ignoré ce que S. Weil tient pour une autre constante historique, qui est le désir de puissance existant entre les hommes eux-mêmes : course au pouvoir sans fin créant le renversement des moyens et des fins, que S. Weil voit sans cesse répété et qu'elle tient pour une clef de l'histoire humaine (*ibid.*, 54-58).

Le couplage de ces deux constantes ruine les espérances révolutionnaires, car, comme l'écrit S. Weil au début de son essai « aussi longtemps qu'il y aura sur la surface du globe une lutte pour la puissance, et aussi longtemps que le facteur décisif de la victoire sera la production industrielle, les ouvriers seront exploités » (*ibid.*, 32). Là est le point qui conduit alors à donner au problème de l'origine de l'oppression une autre réponse que celle présente dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Car ce n'est pas la « propriété privée » qui est le principe originel de l'oppression sociale, mais d'une part les nécessités d'organisation issues du désir de puissance sur la nature, d'autre part la lutte pour la puissance sans fin entre les hommes. Ainsi, libéralisme et marxisme ne sont capables de penser réellement, ni les *nécessités* de l'organisation sociale ni *la violence et la guerre*, qui semblent pourtant au fondement de la réalité politique.

C'est pourquoi l'essai de 1934 conclut en opposant au double principe de violence sur les hommes et sur la nature, la nécessité d'un double pacte. Concernant les *nécessités* de l'organisation sociale, le premier est un pacte *entre les hommes*, dont le « Tableau d'une société libre » définit le premier principe, qui est le lien entre pensée et action devant exister dans tout travail, seul capable de donner sa dignité à chaque travailleur (*ibid.*, 73-75). Permettre au travail manuel d'être aussi un travail de l'esprit suppose alors d'étudier la possibilité réelle de transformer la machine industrielle en ce sens : c'est là le programme que S. Weil

se fixe en s'engageant en usine. Mais un deuxième pacte est énoncé en toute fin de l'Essai, dont la nature étonne, car il s'agit d'un « pacte originel de l'esprit avec l'univers », qu'il faudrait impérativement renouer pour échapper à « l'idole sociale » (*ibid*, 109). Ici réapparaît la dimension supra-politique que l'on voyait déjà présente dans les textes de jeunesse, où agir, penser et contempler mettaient en relation avec la *vérité du monde*. Si on se réfère alors simultanément à l'œuvre ultérieure de S. Weil, il est remarquable de constater que les pages finales de l'essai de 1934 exposent donc déjà une double dimension qui sera centrale dans *L'Enracinement* : celle d'une « civilisation de la spiritualité du travail », et celle d'un « enracinement » dans la beauté du monde. Le constater devrait donc conduire à tirer un trait continu de ce point de vue, des textes de 1934 à ceux de 1943. Pourquoi ne le fait-on quasiment jamais ? C'est ce qu'il faut chercher à éclairer.

#### 1.4. Malheur, barbarie et impuissance du politique

Le problème est que la continuité que l'on vient de souligner est masquée et rendue quasi-invisible, à la fois par le « tournant » religieux ultérieur de S. Weil, et par les expériences et événements de 1934-36, lesquels, opérant un bouleversement existentiel, font surgir une dimension nouvelle de réflexion. C'est en effet l'expérience directe d'une violence détruisant la capacité même de penser et de tendre vers le bien, vécue sous la double forme du « malheur » (condition ouvrière) puis de la « barbarie » (guerre d'Espagne), qui va ruiner la possibilité, théorisée en 1934, de répondre à la violence par *la seule raison ouvrière et politique*, ce qui donne alors l'impression d'un « abandon » du politique.

L'expérience de la condition ouvrière est la première à avoir aggravé la situation théorisée dans l'essai de 1934. L'écrasement de la dignité vécu comme sans issue, non seulement annule en effet toute pensée et action politique, mais conduit à un sentiment de « malheur » annulant le sens même de l'existence. Ainsi l'engagement dans la condition prolétarienne, avec la conviction d'une capacité à dominer l'expérience, se révèle être un échec. Il révèle combien l'homme peut être réduit à l'état de « chose », comme S. Weil le dira dans *L'Iliade ou le poème de la force*. Mais il semble aussi révéler d'autres dimensions. D'abord, tout en mettant à nu l'impuissance à remédier au malheur d'autrui, il semble relancer un souci éthique dépassant toute dimension politique. La compassion envers autrui, les expériences de fraternité qui résistent à l'oppression et au malheur révèlent un plan



*transcendant* les conditionnements, ce qui révèle alors aussi, à l'intérieur de soi, un rapport à ce qui, en l'homme est *inconditionné*, que S. Weil nommera après 1938 le « surnaturel »<sup>3</sup>. Ainsi le malheur lui-même peut être un *metaxu* ouvrant à ce qui, en l'homme, transcende tout conditionnement. Mais, comme le note S. Weil, s'il submerge totalement le désir du bien, il peut aussi y fermer. Ce n'est pas alors seulement un échec du politique, mais de tout humanisme.

L'expérience de la guerre d'Espagne en 1936 a redoublé cette situation, en accentuant la révélation de la faiblesse morale de l'homme, non plus seulement face au mal subi, mais face au mal dont la force de fascination rend si facilement acteur. Tout se passe alors comme s'il fallait une force d'âme supra-terrestre pour, non seulement ne pas être écrasé par le mal mais ne pas en être complice, comme le laissent apparaître par exemple la *Lettre* à G. Bernanos et les notes du carnet d'Espagne<sup>4</sup>. Ainsi le « gros animal » n'est pas seulement ce qui écrase, mais aussi ce qui crée une idolâtrie collective à laquelle aucune force humaine ne semble pouvoir résister. N'est-ce pas le signe que seule une force supra-humaine peut y résister ? C'est la réponse que l'on trouvera à Marseille : la mystique « seule source de la vertu d'humanité » (Weil 2002b, 124). Mais il ne faut alors surtout pas comprendre ce type de formule comme signifiant que la mystique aurait à se *substituer* à la politique. Si l'expérience spirituelle et mystique succède de fait à la phase d'engagements des années 30, elle est en effet elle-même *suivie* ensuite de Marseille à Londres, de cette *seconde phase* d'engagements, plus radicale en un sens, qui fait entrer S. Weil dans la Résistance, la guerre, et la réflexion politique sur la France libre et la France d'après-guerre. Ce qui se joue donc, à partir de 1937-38, ce n'est nullement d'abandonner ou même de secondariser le problème politique, mais de devoir le reconsidérer à partir d'une profondeur nouvelle.

Une première exigence apparaît alors de devoir approfondir un empire et une fascination de la violence, et des formes de mal radical que S. Weil ne semblait pas avoir soupçonné jusque-là. Une étude - que l'on ne peut développer dans le cadre de cet article - aurait ici à se pencher sur tous les textes méditant le pouvoir de la violence et le phénomène de la guerre, qui s'échelonnent de 1933 à 1940

---

<sup>3</sup> Concernant ce lien entre l'expérience elle-même et sa lecture rétrospective par S. Weil (dans sa correspondance ou les *Cahiers de Marseille*), cf. Gabellieri, 2003, 187-204.

<sup>4</sup> Sur ce que nous avons proposé d'appeler un « second ébranlement métaphysique » après celui de la condition ouvrière, cf. nos analyses dans Gabellieri, 2003, 204-227.

<sup>5</sup>. Textes qui ne sont ni « politiques », ni « mystiques », que l'on pourrait déjà qualifier de « métapolitiques » au moins sur deux plans. Le premier consiste à méditer les situations, affolantes pour un pur rationalisme, où l'homme devient le jouet de forces qu'il a pourtant lui-même déclenchées, où l'usage de certains moyens détruit les fins censées les justifier <sup>6</sup>. Comment éclairer ce qui dépasse ainsi la raison ? Le second est celui où, comme les moments de fraternité dans la condition ouvrière, surviennent les moments miraculeux : « la grâce suprême des guerres, c'est l'amitié qui monte au cœur des ennemis mortels » (Weil 1989, 247). *L'Iliade ou le poème de la force*, est sans doute le premier texte, en 1938, où l'idée et le terme même de « grâce » apparaissent si fortement, témoin du lien direct entre les réflexions sur la violence de la fin des années 30 et la métaphysique de la grâce qui les prolonge et leur répond en quelque sorte à Marseille. Mais, comme on va le considérer, la grande originalité de cette métaphysique de la grâce est qu'elle se centre moins sur le ciel que sur « ce monde », ou plus exactement sur les « médiations » existant entre « ce monde et l'autre ».

## **2. De Marseille à Londres : Philosophie de la « civilisation » et philosophie de l'action**

### 2.1 . « Cette chose inexprimable qu'est l'essence d'une civilisation »

De même que celle existant entre les textes politiques du début et de la fin des années 30, la continuité existant entre les textes de Marseille et de Londres est trop rarement mise en relief, habitués que nous sommes à séparer ici, non plus des textes « révolutionnaires » et d'autres qui ne le seraient plus, mais des écrits jugés, soit « métaphysiques et religieux » (Marseille) soit « politiques » (Londres). Or, d'une part c'est à Marseille qu'ont été par exemple rédigées les premières versions du fameux « Projet d'infirmières de première ligne »<sup>7</sup>. D'autre

---

<sup>5</sup> Cf. notamment, outre *L'Iliade ou le poème de la force* et la *Lettre à G. Bernanos* de 1938 : *Réflexions sur la guerre* (1933), *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937), *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme* (1939), *Réflexions sur la barbarie* (1939).

<sup>6</sup> Cf. « la guerre révolutionnaire est le tombeau de la révolution (Weil, 1988, 296) ; « la guerre efface toute idée de but (... elle efface la pensée même de mettre fin à la guerre) » (Weil 1989, 242).

<sup>7</sup> Dans sa « Demande pour être admise en Angleterre » (1941), S. Weil déclare avoir songé à ce projet dès « mai 1940 » (voir Weil 2008, 515-16).

part, le propre de la pensée weilienne, à Marseille comme à Londres, est de rompre avec la manière habituelle de compartimenter la pensée. Obéir à la vérité chrétienne de l'Incarnation comme à l'injonction platonicienne selon laquelle le vrai sage doit redescendre dans la caverne <sup>8</sup>, c'est devoir penser les « médiations » entre les différents niveaux de réalité et de connaissance, devoir transformer l'ontologie en « metaxologie »<sup>9</sup> et la politique en « méta-politique », mais à un niveau encore plus large que précédemment. De ce point de vue, la philosophie de « l'enracinement » sera une traduction socio-politique directe de la théorie des *metaxu* et des « formes de l'amour implicite de Dieu » développée à Marseille <sup>10</sup>.

Une notion peut symboliser l'élargissement du champ politique ainsi en jeu, celle de « civilisation », déjà centrale dans les textes en 1941 et 1942 sur la « civilisation occitanienne ». S. Weil réfugiée à Marseille, donne alors aux *Cahiers du Sud*, à la suite du grand texte sur l'Illiade, deux articles importants : à propos de la *Chanson de la croisade contre les Albigeois*, « L'agonie d'une civilisation à travers un poème épique », puis « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ». La *Chanson* doit être lue en continuité et en contraste avec l'*Illiade* car, « comme l'Illiade », elle est « l'épopée d'une civilisation en agonie, mais, contrairement à l'Illiade <est> composée par un des vaincus. » (Weil 2009, 622). Or ce n'est pas la religion, ni la politique, ni la guerre qui sont l'objet véritable du poème, mais « l'esprit même d'une civilisation », « l'esprit de la civilisation d'oc » (OC IV 2, Weil 2009, 405, 413), qui a été « une civilisation de la cité analogue à la civilisation italienne du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, et sans doute plus harmonieuse », l'incarnation « d'une civilisation méditerranéenne aussi libre, intellectuellement, que celle de la Grèce » (Weil 2009, 623).

Comment définir une telle « civilisation de la cité » (Weil 2009, 409, 623 ; cf. F. Veltri, 2002) ? La réponse se trouve dans la manière avec laquelle S. Weil

---

<sup>8</sup> Cf. « le saint doit en quelque sorte s'incarner dans son propre corps afin de répandre sur ce monde, sur cette vie terrestre, le reflet de la vie surnaturelle. (...) Il lui incombe d'achever ainsi la création » (Weil 2009, 101).

<sup>9</sup> Terme proposé pour définir la transformation de la méta-physique opérée par S. Weil, dont le « méta » ne doit pas donner à penser seulement ce qui est « au-delà », mais surtout ce qui est « intermédiaire » (*metaxu*) entre le monde et le divin : voir E. Gabellieri, 2019, *Le phénomène et l'entre deux. Pour une métaxologie*, Paris, Hermann.

<sup>10</sup> Pour une analyse du rôle central des « formes de l'amour implicite de Dieu », permettons-nous de renvoyer à notre ouvrage *Etre et Grâce. Simone Weil et le christianisme*, (à paraître fin 2023, Paris, Cerf).

souligne que le poète de Toulouse « emploie toujours les mêmes mots, Prix et Parage, Parage et Merci » (Weil 2009, 408), « comme si l'auteur avait cherché en vain des termes plus précis pour exprimer cette chose inexprimable qu'est l'essence d'une civilisation » (*ibid.*, 707). *Paratge* en occitan signifie un principe d'égalité des cœurs et des esprits dominant les rapports hiérarchiques, « conception qui rend le serviteur égal au maître par une fidélité volontaire » (*ibid.*, 409), traduisant « une hiérarchie sans inégalité » (*ibid.*, 707). *Mercès*, souvent associé à *Pretz*, *Joi* et que S. Weil traduit par « Joie », était plus le vocabulaire des troubadours et des sentiments chevaleresques. L'union des deux désignait le type de rapports humains propre à une cité « sans aucune distinction de classes » « exemple incomparable d'ordre, de liberté et d'union des classes » (*ibid.*, 408-09).

Ces analyses sont remarquables en ce qu'elles sont *médiatrices* entre ce qu'il est convenu d'appeler les deux périodes de la pensée politique weilienne. Elles peuvent en effet renvoyer aussi bien aux textes « révolutionnaires » des années 30 interrogeant la « lutte des classes » à la suite de Marx et Proudhon, qu'aux textes de Londres cherchant à définir les principes d'un nouveau régime et d'une « nouvelle civilisation » pour la France et l'Europe d'après-guerre. Car elles illustrent le problème permanent qui n'a cessé d'habiter S. Weil, celui de savoir comment penser et vivre les rapports hiérarchiques *nécessaires* à toute société, de manière à ce qu'ils ne soient pas de purs rapports *de force*, de subordination et d'oppression. La réponse est qu'il faut pour cela que se combinent, d'une part un principe d'égalité et de liberté spirituelle, d'autre part un « esprit civique », où le principe de l'obéissance ne soit pas la force mais un pacte mutuel (Weil, 2009, 422). Cette combinaison crée une « vie publique » dont la nature est presque indéfinissable, consistant dans une « atmosphère » de liberté (*ibid.*, 407), dans « l'aptitude à combiner des milieux, des traditions différentes », créatrice de « ce sentiment civique intense qui a animé l'Italie au Moyen-Âge » (*ibid.*, 409).

La continuité est frappante entre cette difficulté « à exprimer [...] l'essence d'une civilisation » (Weil 2009, 707) et la même difficulté présente dans *L'Enracinement* pour définir le concept d'« enracinement [...] besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine » mais aussi « un des plus difficiles à définir » (Weil 2013, 142) <sup>11</sup>. « Difficulté *positive*, car elle indique cette circularité entre

---

<sup>11</sup> L'image de « racines » nourricières s'ajoute alors à celle des « milieux » vitaux : « Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples *racines*. Il a besoin de recevoir la presque totalité

différentes dimensions de la « vie publique » que l'on retrouve dans les deux types de texte. L'une concerne le rapport entre société et religion, et souligne que, à la différence de la philosophie, la religion crée « un milieu humain » : or « une pensée n'atteint la plénitude d'existence qu'incarnée dans un milieu humain [...] ouvert au monde extérieur, qui baigne avec la société environnante, qui est en contact avec cette société, non pas simplement un groupe fermé de disciples autour d'un maître. » (Weil 1962, 65). A l'idée de « milieu ouvert », si essentielle pour définir l'enracinement, s'ajoute ici celle d'une imprégnation religieuse de la société sans domination, qui se retrouvera à Londres. Une seconde dimension concerne le principe d'équilibre social que S. Weil voit au cœur de la civilisation d'Oc. Car « ce pays [...] aimait la liberté. Il n'aimait pas moins l'obéissance. L'unité de ces deux contraires, c'est l'harmonie pythagoricienne dans la société. » (Weil 2009, 422). Là apparaît sur le vif le premier couple des « besoins de l'âme » (« liberté » et « obéissance ») de *L'Enracinement*, exposé selon un principe de polarité qu'il faut considérer de plus près dans ce qui suit.

## 2.2. « Besoins de l'âme », transcendance et laïcité dans *L'Enracinement*

Quand on commence la lecture de *L'Enracinement*, on peut s'étonner à juste titre d'une première partie sur « Les besoins de l'âme » paraissant bien éloignée des préoccupations politiques censées orienter l'ouvrage. Mais ce qui précède en éclaire un premier principe. L'« union des contraires » fondement de la philosophie pythagoricienne développée à Marseille, est en effet ici un principe d'harmonie sociale tel que chaque besoin de l'âme doit être équilibré par le besoin contraire, sans que jamais un besoin puisse être absolutisé par rapport à un autre. Les besoins de l'âme ne doivent donc pas être considérés un par un mais deux par deux. Comme nous le montrons ailleurs (Gabellieri 2023b), ceci fait alors apparaître deux besoins *supra-catégoriaux*, « l'ordre » et « l'enracinement » (situés au début et à la fin de la liste proposée dans le texte), dont la fonction est de donner à penser le principe d'unité à la fois immanent et transcendant à l'ensemble des besoins. Puis apparaissent une liste de 12 besoins particuliers (que d'autres textes pourraient compléter), que l'on peut présenter par couples de contraires. Le pre-

---

de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des *milieux* dont il fait naturellement partie. » (*ibid.*, 143).

mier couple, reprenant celui au principe de la civilisation occitanienne, relie « liberté » et « obéissance » (unis dans la « responsabilité »). Puis viennent « égalité » et « hiérarchie » ; « honneur » et « châtement » ; « liberté d'opinion » et « vérité » ; « sécurité » et « risque » ; « propriété privée » et « participation aux biens collectifs » (ou « propriété privée / bien commun »).

Une telle liste peut d'abord paraître difficile à rapporter à une doctrine politique quelconque (autant d'ailleurs qu'aux autres dimensions de la réflexion politique de S. Weil à Londres). Toutefois, si l'on est attentif au fait que l'union des contraires fait apparaître une sorte de subordination réciproque entre « être humain » et « société », tout se passe comme si cette analyse voulait faire droit, dans la modernité, à la fois à la part de vérité du libéralisme (représentée par la série « liberté /liberté d'opinion/risque/ propriété privée ») et à celle du socialisme (représentée par la série « égalité /sécurité/propriété collective »), mais en évitant l'absolutisation de l'une par opposition à l'autre. Or, ceci fait alors apparaître un troisième groupe sortant de ce dualisme typique de la modernité, et renvoyant manifestement à des valeurs « pré-modernes » : « ordre, obéissance, châtement vérité, enracinement, vie publique ». Derrière son apparente neutralité, cette théorie des besoins de l'âme semble donc chercher à répondre au conflit opposant libéralisme et socialisme (ou individualisme/ communautarisme, variante post-moderne du conflit), en intégrant leur part de vérité mutuelle dans un ensemble plus vaste. Or l'ensemble de valeurs ainsi réunies *n'a pas de nom*, ni dans le cadre idéologique moderne, ni dans le cadre philosophique antico-médiéval.

Ce constat, qui doit éclairer les commentaires souvent contradictoires autour de *L'Enracinement*, souligne ce que cette anthropologie politique a de neuf et donc de paradoxalement *révolutionnaire* par rapport à la modernité. Mais ceci ne suffit pas, néanmoins, pour éclairer par exemple la question si importante du rapport entre politique et religion, dont il n'est pas si facile de saisir la cohérence dans les textes de Londres. La théorie des besoins de l'âme que l'on vient de considérer ne pourrait-elle pas en effet se passer de toute transcendance ? En quoi implique-t-elle autre chose que le plan immanent d'une philosophie de l'action sociale ?

Il faut, pour y voir plus clair, se référer à un texte qui devait être pour S. Weil le « préambule » de ce que nous connaissons désormais sous le titre *L'Enracinement*. Ce préambule ne se trouve pas dans l'édition réalisée après la guerre

par A. Camus, mais seulement dans les rééditions critiques récentes, qui permettent de voir plus nettement la logique profonde d'un ensemble dont le point de départ intitulé « Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain » est aussi celui de la théorie des « besoins de l'âme »<sup>12</sup>. La « Profession de foi » ouvrant cette déclaration vise en effet à définir l'essence de l'âme humaine (dont il s'agit d'étudier ensuite les besoins concrets). Or cette essence se voit définie toute entière par le rapport à un Bien inconditionné qui se révèle « au centre du cœur de l'homme [...] exigence d'un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde » (Weil 2013, 96). C'est à cause de ce lien, écrit S. Weil, que tout être humain doit être tenu « pour quelque chose de sacré à qui il est tenu de témoigner du respect » (*ibid.*, 97), car ce désir du bien, étant à la racine de l'être, transcendant toutes les facultés, est le seul vrai principe d'égalité entre les hommes<sup>13</sup>.

Cette détermination du rapport de tout homme à un Bien transcendant nous semble avoir des enjeux absolument décisifs. Le premier consiste en effet à devoir remettre en cause un autre dilemme de la modernité, celui entre transcendance et immanence, dont l'apparence purement philosophique a un enjeu pourtant directement politique. C'est en effet un principe *transcendant* l'humain qui fonde ici l'égalité *immanente* entre tous les hommes. Car, étant donné la « liaison établie dans la nature humaine entre l'exigence de bien qui est l'essence même de l'homme et la sensibilité », « le respect inspiré par le lien de l'homme avec la réalité *étrangère* à ce monde se témoigne à la partie de l'homme située *dans* la réalité de ce monde », c'est-à-dire aux « besoins *terrestres* de l'âme et du corps » (Weil 2013, 98). Ainsi le rapport à une transcendance *inconditionnée* est la garantie des besoins *conditionnés* par l'existence terrestre : l'amour de la terre est la vérité de l'amour du ciel, autant que le ciel est la vérité de la terre.

Un autre enjeu politique de cette métaphysique du Bien auquel tout homme aspire, est que ce Bien n'est pas défini, sinon *négativement*, en tant qu'il

---

<sup>12</sup> L'étude pour une « déclaration des obligations » a été initialement publiée dans les *Écrits de Londres et dernières lettres* (cf. Weil 1957), ce qui a dissocié les deux textes pour des générations de lecteurs. Seules les deux rééditions critiques récentes de *L'Enracinement* remédient à cette situation – *L'Enracinement* dans *Œuvres complètes*, vol. 2 Tome V (Weil 2013) et l'édition parallèle de F. de Lussy et M. Nancy (Weil 2014).

<sup>13</sup> S. Weil ajoute plus loin : « 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 charnelle » (Weil 2013, 98). C'est pourquoi la dignité de la personne n'est pas définie par des « droits » qui seraient purement individuels.

n'est aucune réalité de ce monde, et c'est justement cela qui importe. L'objet d'une profession de foi valant pour tous les hommes n'est pas en effet de déterminer l'Absolu en lui-même, mais de s'y référer comme ce par rapport à quoi il est impossible d'*absolutiser* une réalité naturelle ou sociale, quelle qu'elle soit. C'est là le principe de la critique du totalitarisme développée ailleurs, que S. Weil définit très précisément comme un phénomène d'idolâtrie sociale <sup>14</sup>. Mais affirmer le rapport de chaque homme à une instance transcendant tout ordre politique, sans lui donner une détermination philosophique ou religieuse particulière, permet aussi de sortir du dilemme entre laïcité et religion propre aux démocraties modernes. Car, formulée en termes universels n'impliquant aucune forme de croyance particulière, cette « Profession de foi » n'est ni « laïque » (si l'on entendait par là la négation de toute transcendance) ni « confessionnelle » (si l'on entend par là une détermination religieuse de cette transcendance). D'un point de vue métaphysico-religieux, le rapport à Dieu reste totalement implicite, médiatisé par la conscience des « obligations » envers l'homme, en tant que celui-ci tient sa dignité du désir du Bien (« image de Dieu » en l'homme). Or c'est précisément un tel principe qui sert de guide à la philosophie de *l'action* politique comme du rapport entre politique et religion qu'il faut maintenant considérer.

### 2.3. L'art politique : une « action sur plans multiples »

C'est parce que la politique ne saurait *réaliser* en tant que tel ce désir ex-cédant tout horizon humain que S. Weil peut écrire : « tout homme est fait (...) pour quelque chose infiniment plus haut qu'aucun idéal qui puisse lui être proposé par la vie publique... » (Weil 1957,172). Mais cette perspective ne doit pas conduire à un dilemme entre politique et métaphysique, ou religion, en fonction de cette autre vérité : « ...la réalité pour un homme est d'exister ici-bas (...). La plénitude de la réalité de Dieu est hors de ce monde, mais la plénitude de la réalité d'un homme est dans ce monde, cet homme fût-il parfait. » (Weil 2002b, 51).

Dans cette tension entre *deux types* de "plénitude", qui s'appellent l'un l'autre mais qui ne peuvent pas pourtant être pleinement *identifiés* ici-bas, se situe ce qu'il faudrait appeler "l'unité tensionnelle" de la pensée weilienne. Unité qui ne saurait être purement intellectuelle car, rejoignant ainsi l'affirmation de Dieu

---

<sup>14</sup> Outre la critique de *Mein Kampf* dans l'Enracinement, voir surtout « Cette guerre est une guerre de religions » (Weil 2019, 250-58), et par exemple nos analyses dans Gabellieri 2006.



dans les textes de jeunesse, elle ne peut se réaliser, ou du moins s'approcher, que par l'*action* permettant à la plénitude divine de descendre dans la vie humaine de "ce monde". Un passage de *L'Enracinement* le dit magnifiquement. « Un degré de réalisation supérieur à l'action est constitué par l'organisation qui coordonne les actions ; quand une telle organisation n'a pas été fabriquée artificiellement, mais a poussé comme une plante au milieu des *nécessités* quotidiennes, et en même temps a été modelée *d'après la vue claire d'un bien*, c'est là peut-être *le degré de réalité le plus haut possible*. » (Weil 2013, 282). C'est là la transposition, dans l'ordre de l'action, du concept de « plénitude de l'être » compris comme rapport maximal possible entre « la nécessité » et « le Bien ».

S. Weil écrit cela en fonction de la *nécessité* de coordonner les actions de la Résistance française (qui conduira à la création du « Conseil national de la Résistance »), mais ce mode de pensée est transposable à tout type d'action politique<sup>15</sup>. Celle-ci en effet, comme « la création artistique » ayant « pour objet le beau », est « un art gouverné par la composition sur plans multiples [...] ayant pour objet *la justice* » (Weil 2013, 284, 285). Ainsi l'essence de cet art est de rapprocher le désir *du Bien* (la « justice ») et « les *nécessités* de la vie sociale » (lesquelles « sont loin de la *justice* » (*ibid*, 286)). Le problème est qu'« on ne regarde presque jamais la politique comme un art d'espèce tellement élevée », car « on s'est accoutumé depuis des siècles à la regarder [...] comme la technique de l'acquisition et de la conservation du pouvoir. » Or conclue-t-elle « le pouvoir n'est pas une fin. Par nature, par essence, par définition, il constitue exclusivement un moyen. Il est à la politique ce qu'est un piano à la composition musicale. » (*ibid*).

Cette critique, où on retrouve celle de l'inversion des moyens et des fins des années 30, vise la représentation moderne du politique, le réduisant à un ensemble de techniques de pouvoir et de gouvernement, là où S. Weil veut revenir à la vision platonicienne de la politique comme art de la justice. Mais elle est aussi liée à la question de savoir si le centre de gravité du politique est l'État ou la société. Dans la période des années 30, à la suite de Marx et Proudhon, S. Weil semble considérer l'État comme nécessairement du côté de l'oppression, mais les textes de Londres montrent une évolution vers ce qu'il faudrait appeler une forme

---

<sup>15</sup> L'ouvrage ayant le plus souligné à notre connaissance l'importance de cette philosophie de l'action de S. Weil, en regard de celles de Blondel, Sartre ou H. Arendt, est celui de B. Saint-Sernin, *L'Action politique selon Simone Weil* (Saint-Sernin 1988).

d'État « subsidiaire », dont le rôle ne serait que d'équilibrer les tensions de la société civile. Ici se situe chez S. Weil la question, dans laquelle on ne peut entrer ici, de créer d'autres formes de représentation que celles des partis politiques modernes<sup>16</sup>, que ce soit dans le monde du travail, ou à tous les niveaux de collectivités composant la société civile. Mais ici se situe aussi la manière avec laquelle S. Weil cherche à réfléchir un nouveau type de rapport entre politique et religion.

#### 2.4. Politique et mystique : de la « profession de foi » de Londres au « Projet d'infirmières de première ligne »

Parmi les « milieux » créant la vie publique, il y a en effet ceux créés par la religion, comme on l'a vu à propos de la civilisation occitanienne. A l'opposé du modèle des « deux pouvoirs » (temporel et spirituel) voulant assurer par la force la vérité religieuse, dont la croisade contre les Albigeois a été une radicalisation extrême, toute religion témoignant du sens d'une transcendance supra-politique, devrait être au contraire une source d'inspiration pouvant irriguer la vie sociale. En ce sens « la fonction propre de la religion (...) consiste à imprégner de lumière toute la vie profane, publique et privée, sans jamais aucunement la dominer » (Weil 2013, 208). Or cela ne peut se faire par des modalités politiques, mais par « une cristallisation dans la vie publique du bien supérieur, qui est impersonnel et sans relation avec aucune forme politique » (Weil 2019, 236). Ici se situe la philosophie de la culture donnant une place si importante, à Marseille et à Londres, à la dimension sociale et populaire des cérémonies religieuses, ou à la culture religieuse dans l'éducation. Mais ici se présente aussi l'intersection entre la profession de foi située au début de *L'Enracinement*, et la « seconde » profession de foi, explicitement religieuse, appelée aussi « Dernier texte »<sup>17</sup>. Dans celui-ci, S. Weil exprime sa foi « en Dieu, à la Trinité, à l'Incarnation, à la Rédemption, à l'Eucharistie, aux enseignements de l'Évangile ». Mais tout aussi frappante est son insistance à souligner que ces vérités religieuses doivent être placées « au centre de la vie profane », ce qu'elle reproche à l'Église de son temps de ne pas permettre alors que c'est la « Voie unique de salut pour les hommes misérables

---

<sup>16</sup> Voir la *Note sur la suppression générale des partis politiques* (Weil 2019, 396-415) qu'il ne faut pas isoler mais lire en lien avec tous les autres textes de Londres.

<sup>17</sup> D'abord publié dans *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu* (Paris, Gallimard, 1962), republié sous le titre « Profession de foi » (Weil 2019, 353-56).

d'aujourd'hui » (Weil 2019, 356). Ces deux professions de foi, tout en étant distinguées, ne peuvent donc pas être séparées ou opposées (Cf. Gabellieri 2021, 435-464). Autant les régimes démocratiques doivent pouvoir mettre la première au principe de toute déclaration des obligations envers l'être humain, autant ils ne peuvent faire de même pour la seconde. Mais ils peuvent s'y référer comme source d'inspiration ou de croyance, personnelle ou collective, selon la culture de chaque nation, et reconnaître sa place dans la société.

Un travail plus ample aurait à considérer les textes où, sans être membre de l'Église, S. Weil réfléchit aux modes d'action liant ainsi le spirituel et le profane qui devraient être ceux d'un christianisme agissant par « rayonnement », notamment par la médiation d'ordres séculiers et de laïcs consacrés dont la vocation serait d'agir dans le monde, une perspective que beaucoup considèrent avoir anticipé le Concile Vatican II. Mais la conscience d'un affrontement historique sans précédent entre barbarie et liberté conduit alors, dans les lettres au P. Perrin à Marseille ou à M. Schumann à Londres, à l'appel à une « nouvelle sainteté », elle aussi sans précédent, devant inventer des moyens d'action nouveaux à la mesure des circonstances extrêmes de la guerre totale. Du *Témoignage chrétien* clandestin au « Projet d'infirmières de première ligne », il s'agit alors de faire descendre une inspiration religieuse et mystique *dans* l'action politique et même militaire. On pourrait penser qu'une telle perspective soit sans continuité avec les étapes de pensée antérieure. La proposition contenue dans le Projet de première ligne est en effet de ne pas combattre Hitler avec les seuls moyens de guerre classiques mais, prenant au sérieux la dimension mystique donnée à la guerre par le nazisme, d'inventer des moyens de lutte analogues des S.S. », lesquels, « prêts non seulement à risquer leur vie, mais à mourir [...], sont animés par [...] une inspiration qui ressemble à une foi, à *un esprit religieux* » (Weil 1957, 191). Un corps d'infirmières prêtes à sauver des vies au prix de la leur, « serait ainsi un défi éclatant à cette sauvagerie que l'ennemi a choisie et qu'il nous impose. Sa portée symbolique serait saisie partout [...]. Ce serait la représentation la plus éclatante possible des deux directions entre lesquelles l'humanité doit aujourd'hui choisir. » (Weil 1957, 193). Mais on voit alors comment un tel projet prolonge et fait culminer les lignes de pensée ayant habité S. Weil depuis le début des années 30. Il s'agit en effet à nouveau de faire descendre le *Bien* dans la *nécessité*, mais ici dans les *nécessités* les plus extrêmes de la guerre, et de faire descendre les *fins* morales et mystiques de l'humanité dans les *moyens* de guerre eux-mêmes. Faisant écho à ce qu'elle

écrivait déjà à 17 ans dans la classe d'Alain, la pensée ultime de S. Weil, articulait ainsi le lien entre politique et religion à celui entre action politique et sainteté.

### **Pour conclure**

Notre question initiale était de savoir si l'on pouvait soutenir la thèse d'une continuité et d'une cohérence de la pensée et de l'action politique de S. Weil. La conclusion à laquelle on se trouve conduit est que, pas plus qu'il n'y a d'opposition entre la pensée politique du début et de la fin des années 30, il n'y a d'opposition entre la philosophie mystique de Marseille et la philosophie politique de Londres. Mais cela n'abolit pas, pourtant, une distance qu'il faut maintenir entre mystique et politique, car la "synthèse" de ces deux plans n'est pas historico-politique, elle est eschatologique. Il faut donc tenir à la fois une nécessité et une insuffisance *réiproques* de la mystique et de la politique. C'est paradoxalement dans l'action *et* dans l'impuissance de l'action à achever son désir, que se joue le lien à l'absolu, comme l'écrit S. Weil à Marseille : « Nous avons une patrie céleste. Mais en un sens elle est trop difficile à aimer, parce que nous ne la connaissons pas ; surtout en un sens, elle est trop facile à aimer, parce que nous pouvons l'imaginer comme il nous plaît. (...) Aïmons la patrie d'ici-bas. Elle est réelle ; elle résiste à l'amour. C'est elle que Dieu nous a donnés à aimer. Il a voulu qu'il fût difficile et cependant possible de l'aimer. » (Weil 2008, 312). Si telle est la vocation proprement humaine, la pensée weilienne peut apparaître comme une réplique à l'opposition forgée notamment par H. Arendt à la suite de sa lecture de saint Augustin entre « Amor mundi » et « Amor Dei » (Gabellieri 2000, 287-322). Et c'est cela qui éclaire l'expression de 'grand œuvre' accordée à des ouvrages dont l'objet précis est de savoir comment faire descendre le Bien dans la nécessité. C'est pourquoi c'est sur le plan d'une philosophie de l'action que la philosophie politique de S.W trouve son unité, son acuité maximale et qu'on peut le mieux appréhender le sens de sa pensée politique.

*Prof. Dr. Emmanuel Gabellieri, Faculté de philosophie,  
Université Catholique de Lyon, egabellieri[at]univ-catholyon.fr*

## Références

- Chenavier, Robert. 2001. *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris : Cerf.
- Coutagne, Marie-Jeanne, de Cointet Pierre (éd.), 2006, *Blondel. Dignité du Politique et philosophie de l'action*. Paris, Parole et Silence.
- Dujardin, Philippe. 1975. *Simone Weil, Idéologie et politique*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble-Maspero.
- Gabellieri, Emmanuel. 2000. « Christianisme et politique chez H. Arendt et S. Weil ». *Théophilyon*, V-2. 287-322.
- Gabellieri, Emmanuel. 2003. *Être et Don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*. Louvain- Paris : Peeters.
- Gabellieri, Emmanuel. 2006. « Blondel, S. Weil et H. Arendt face à la montée des totalitarismes ». In M. J. Coutagne et P. de Cointet (éd.). *Blondel. Dignité du Politique et philosophie de l'action* Toulouse/Paris : Editions du Carmel, 2006, 145-61.
- Gabellieri, Emmanuel. 2019. *Le phénomène et l'entre deux. Pour une métaxologie*. Paris : Hermann.
- Gabellieri, Emmanuel. 2021. « La double profession de foi de Londres. De S. Weil à J.-J. Rousseau et retour », *Cahiers Simone Weil*, XLIV n°4. 435-464
- Gabellieri, Emmanuel. 2023a. *Être et Grâce. Simone Weil et le christianisme* (à paraître fin 2023, Paris : Cerf)
- Gabellieri, Emmanuel. 2023b. « The Needs of the Soul as a Basis for a New Civilization? », in *A Declaration of Duties toward Humankind. A Critical Companion to Simone Weil's The Need for Roots*. Edited by Eric O. Springsted and Ronald K. L. Collin. Durham: Carolina Academic Press (à paraître fin 2023).
- Giniewski, Paul. 1978. *S. Weil ou la haine de soi*. Paris : Berg International.
- Pètremont, Simone. 1973. *La Vie de Simone Weil*. vol.1. Paris : Fayard.
- Saint-Sernin, Bertrand. 1988. *L'Action politique selon Simone Weil*, Paris : Cerf.
- Veltri, Francesca. 2002. *La città perduta. Simone Weil e l'universo di Linguadoca*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- Weil, Simone. 1957. *Ecrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 1962, « Lettre à Déodat Roché », *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard.
- Weil, Simone. 1988a. *Premiers écrits philosophiques, Œuvres complètes*, Tome I. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 1988b. *L'engagement syndical (1927-juillet 1934). Œuvres complètes*. Vol. 1, Tome II. Paris : Gallimard.
- Weil Simone. 1991. *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937). Œuvres complètes*. Vol. 2, Tome II. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 1989. *Vers la guerre (1937-1940). Œuvres complètes*. Vol. 3. Tome II. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 1994. *Cahiers (1933-1941). Œuvres complètes*. Vol. 1 Tome VI. Paris : Gallimard.

- Weil, Simone. 2002a. *La Condition ouvrière*. Paris, Gallimard.
- Weil, Simone. 2002b. *Cahiers (1942)*. Vol. 3 Tome VI. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 2008. *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, Science, Religion. Œuvres complètes*. Vol.1, Tome IV. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 2009. *Écrits de Marseille (1941-1942) Grèce, Inde, Occitanie. Œuvres complètes*. Vol.2, Tome IV. Paris : Gallimard
- Weil, Simone. 2013. *Écrits de New-York et de Londres (1943). L'Enracinement. Œuvres complètes*. Vol. 2 Tome V. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 2014. *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Edition Florence de Lussy et Michel Narcy. Paris : Flammarion.
- Weil, Simone. 2019. *Écrits de New-York et de Londres (1942-43). Œuvres complètes*. Vol. 1, Tome V. Paris : Gallimard.
- Milerski, Bogusław. 2011. "Pedagogika hermeneutyczna: geneza kierunku w tradycji niemieckiej". *Studia z Teorii Wychowania*, T. 2 , No. 2(3), 60-70.