

CAHIERS SIMONE WEIL

*Les Cahiers
de
Simone Weil*

II

Revue trimestrielle publiée par
*l'Association pour l'étude
de la pensée de Simone Weil
avec le concours du C.N.L.*

TOME XXXI- N° 4

DÉCEMBRE 2008

avait lu l'Ancien Testament – n'aurait pas pu représenter un équivalent de la « source grecque ». Nous avons du mal à imaginer quel rebroussement lui aurait fait (re)lire avec amour et attention ces textes qu'elle n'a pas aimés. Mais on nous reprochera d'interpréter philosophiquement une formule qui manifeste seulement la façon désinvolte dont André Weil parlait parfois de sa de sa sœur...

On ne saurait non plus transformer ce que raconte Sylvie Weil, sur un ton plaisant – « rêvons... » d'une Simone Weil qui serait allée manger les *mazzot* et la carpe farcie chez grand-mère Eugénie – en réflexion philosophique. Il est difficile, tout de même, de ne pas apercevoir, déplacé dans la plaisanterie, le regret d'une Simone Weil chez qui les conditions réelles d'une orientation vers le judaïsme n'auraient pas fait défaut, regret qui laisse le lecteur en suspension, tendu vers une ébauche de recomposition fictive (même si telle n'était pas l'intention de l'auteur) d'une Simone Weil dont la vocation eût pu être différente.

Discutable, finalement, le livre de Sylvie Weil ? On ne se privera pas de le discuter, « chez les weiliens », à qui nous recommandons vivement sa lecture, car il offre un éclairage « de l'intérieur » d'une famille, sans concession, mais sans règlement de compte. Que le lecteur ne soit pas trop vite juge, délivrant son verdict. Sylvie Weil l'est moins qu'on pourrait le croire, même lorsqu'elle évoque les moments les plus douloureux de la vie de la famille : « Je ne peux donner ni tort ni raison aux uns ni aux autres. Je peux seulement dire qu'au nom de Simone, ils ont réussi à donner à mes années d'enfance un goût souvent amer », écrit-elle. Avait-elle le « droit » de publier un tel témoignage ? Oui. Oui, parce que comme elle le dit, c'est « ma famille ». C'est sa vie, « chez les Weil » elle est chez elle. Nous lui reconnaissons même volontiers le droit de rêver sa tante, nous qui nous contentons, plus prosaïquement, de l'étudier.

Robert CHENAVIER

● Joseph OTÓN, *Simone Weil : el silenci de Déu*, Fragmenta editorial, Barcelona, 2008, 204 p.

Le silence de Dieu, comme le note l'auteur, devient plus *broyant* après Auschwitz. Comme Théodor Adorno, Josep Otón se demande dans cet ouvrage si on peut encore résister à la question du silence de Dieu face aux atrocités commises dans les camps de concentration ?

Mais ce beau livre d'Otón, écrit en langue catalane, n'est tout de même pas une question posée à ce Dieu qui se tait ; il s'agit plutôt d'une lecture d'un des

textes les plus symboliques de Simone Weil : le *Prologue* à *La connaissance surnaturelle*, texte charnière qui ferme la série des « cahiers de Marseille » et ouvre celle des « cahiers d'Amérique ». Pour Josep Otón, ce texte weilien est une métaphore de la vie spirituelle, et cela parce qu'il en décrit un aspect essentiel : le dévoilement et l'occultation de Dieu, dynamique centrale dans la vie de l'esprit humain qui cherche Dieu.

L'ouvrage est composé de trois parties principales, dont la première correspond à la rencontre avec Dieu (le personnage qui vient trouver Simone dans sa chambre et l'invite à venir avec lui) ; la deuxième partie correspond à l'absence de ce personnage qui a pris l'initiative et qui, après avoir bavardé longtemps « à bâtons rompus » avec Simone, va lui dire de partir ; dans la troisième partie, l'auteur fait le point entre les deux parties précédentes, tout en tenant compte de la dialectique établie entre elles, qui relève de la tension « présence-absence ».

Toutefois, avant ces trois parties centrales, Otón introduit le thème du silence de Dieu, silence qui n'est pas exclusif de nos jours et duquel on dirait que rien au monde ne saurait le justifier. Beaucoup de penseurs ont traité le sujet du silence de Dieu. Miguel de Unamuno, par exemple, à qui on reconnaît une autorité en la matière, ne pouvant pas se résigner à l'absence de Dieu, faisait appel à ce Dieu qui se cache et qui ne peut pas avoir créé l'homme mortel. Comme il le fait avec Unamuno et d'autres, Josep Otón investit Simone Weil d'autorité sur le sujet du silence de Dieu, mais il s'agit d'une autorité toute spéciale, étant donné qu'elle relève justement du parcours vital de Simone, du fait que sa réflexion sur le fait religieux s'enracine avec force dans sa recherche personnelle de la vérité, une recherche toujours ancrée dans le réel.

Dans la partie dédiée à la rencontre (*trobada*, en catalan), et qui correspond à la première partie du *Prologue*, Otón met en parallèle ce que vit Simone Weil et ce qu'ont vécu quelques personnages de la Bible (de l'Ancien et du Nouveau Testament), comme Abraham, Jacob, Moïse, Samuel, la Samaritaine, Philippe, Marie Madeleine, les disciples d'Emaüs ou saint Paul. Car l'expérience spirituelle de Simone Weil n'est pas une élucidation intellectuelle, mais la vraie vie de son cœur... Elle sait bien que sa rencontre avec le Christ est étroitement liée à sa propre recherche de la vérité. Les *métaxu* (médiations), présentées d'abord comme formes d'amour implicite, peuvent favoriser l'expression des formes d'amour explicite, de manière telle que la vie spirituelle est vue par Simone Weil comme un jardin où la terre, bien travaillée et bien arrosée par la grâce, donne ses fruits. « L'être humain, écrit J. Otón, n'est pas un endroit par où passe la Parole, mais l'endroit où celle-ci prend des racines, comme une semence dans sa vie » (p. 37). Mais il faut

savoir que les *metaxu* ne sont que des ponts, des moyens pour arriver à l'autre rive ; ce serait une erreur que de s'y arrêter comme s'il s'agissait de fins en eux-mêmes, car on risquerait de faire s'effondrer ce qu'on est en train de construire. L'expérience de l'amour, l'amour même, transforme le regard de celui qui aime, de façon que dorénavant celui-ci aura un regard nouveau sur la réalité, avec une nouvelle perspective plus profonde et riche, plus réelle : la personne qui aime vraiment fera la même expérience d'Ulysse quand il réalise, au milieu de ses angoisses, qu'il se trouve déjà à Ithaque. C'est la prise de conscience de la valeur de la réalité.

Mais dans cette dialectique weilienne, paradigme de la vie spirituelle l'absence suit à la présence, tel que Simone Weil le laisse entendre dans le *Prologue*. Dans la troisième partie du livre, Josep Otón revient aussi sur des textes bibliques appuyant l'expérience du déchirement qui provoque l'absence de Dieu chez Simone Weil. Ici, l'auteur fait référence à certains éléments qui peuvent empêcher l'aperçu du mystère et la rencontre avec celui-ci, notamment le côté social des formes religieuses, une certaine interprétation de l'histoire, et le malheur. L'auteur en profite pour esquisser la philosophie de l'histoire de Simone Weil.

Le processus spirituel de Simone Weil se caractérise, d'après Otón, par un processus évolutif, un processus de discernement, un processus de révélation, un processus mystique et un processus pascal, c'est-à-dire de transformation de l'être tout entier.

Cependant, « L'expérience spirituelle de S. Weil, écrit Otón, est dénaturée par son intériorité blessée et malmenée » (p. 128). Le malheur joue un rôle déterminant chez Simone Weil, car il entre dans sa chair justement pour qu'elle puisse comprendre les malheureux et partager leur sort. Il y a toute une dimension théologique du malheur, dont l'exemple le plus *parlant* est le Christ lui-même ayant pris sur lui le malheur et les péchés des hommes. Après l'expérience de cette dialectique spirituelle et de la marque du malheur dans sa chair comme dans son esprit, Simone Weil conclut que Dieu ne peut être présent dans sa création qu'en forme d'absence. Voilà la caractéristique de la propre expérience weilienne de vie intérieure : vivre l'absence de Dieu dans une perspective religieuse. Et c'est par ce chemin précis que Simone Weil rentre dans la grande tradition mystique qui la conduira jusqu'à la contemplation, celle-ci étant le fondement de sa réflexion profonde.

Josep Otón conclut son ouvrage en se référant à Simone Weil comme une *mystagogue*, une pédagogue du mystique. Ce qu'elle propose, au fond, c'est tout un plan pour éduquer le regard intérieur, invitant à rester debout, en attente, en *hupomone*, comme elle disait en se servant de ce mot grec. À cette

contemplation du vrai, qui plonge l'être dans la réalité, ou encore mieux dans le réel, Simone Weil arrive par sa vie, et par sa vie elle invite aussi, à la pratique d'une *éthique de la faiblesse* dont elle met les fondements. Dans un monde de bruit et de force, cette éthique reste un défi pour ceux que comme, Simone Weil, voudraient aller au vrai avec toute leur âme.

Carmen HERRANDO

● Marie CABAUD MEANEY, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature: Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*. Oxford Modern Languages and Literature Monographs. Oxford : Oxford University Press, 2008, 245 p.

D'un certain point de vue le thème central de ce livre peut surprendre : parler d'apologie (du christianisme s'entend) de la part de quelqu'un qui n'était pas baptisé dans la foi chrétienne et qui depuis sa jeunesse avait horreur des missions, vu leur effet déracinant sur les populations cibles, peut sembler contestable. L'auteur est pourtant parfaitement conscient des paradoxes inhérents au choix de son sujet, qu'il justifie pleinement le long d'une analyse serrée et convaincante.

Un premier chapitre, en partie biographique, donne un survol de la publication de l'œuvre de Simone Weil et de la critique consacrée à cette œuvre, mais entre d'ores et déjà dans le sujet du rapport de Simone Weil aux auteurs grecs classiques. Fort de son expérience des textes qu'elle lit dans l'original, l'auteur s'étonne de ce que Simone Weil semble ne pas avoir eu connaissance des tragédies, qu'elle apprécierait tant plus tard, pendant ses années à Henri IV et Normale Sup', bien que travaillant l'*Iliade* et les dialogues de Platon avec Alain. Déjà dans ce chapitre Cabaud Meaney évoque l'originalité de l'approche christologique de Simone Weil à l'antiquité en général, la contrastant avec les approches courantes à l'époque : Durkheim, Bultmann, Frazer et autres. Et elle donne la clef de sa thèse principale, citant Simone Weil quand elle affirme : « Le fondement de la mythologie » (et, partant, des mythes qui forment le tissu de la littérature grecque) « c'est que l'univers est une métaphore des vérités divines » (*OC VI 4*, p. 97 ; *CS*, pp. 259-60). Elle en conclut que pour Simone Weil la mythologie est porteuse de vérités que l'univers, déjà « christologique », révèle de façon métaphorique. Les mythes ne doivent pas être lus comme des récits, mais comme des symboles, « de sorte que des mythes différents peuvent correspondre à la même vérité vue sous telle et telle face » (*IPC*, p. 49).