

PREMIERE PARTIE

DECREATION ET ATTENTION DE DIEU

CHAPITRE PREMIER :

SIMONE WEIL ET LA QUESTION DE DIEU

1.1. Expérience de décréation

La décréation¹ est une notion importante dans la métaphysique religieuse de Simone Weil : elle traduit l'ensemble des rapports entre Dieu et l'homme. Simone Weil en prend conscience dans le malheur qui frappe l'Europe, à savoir la deuxième guerre mondiale. Cette notion met en même temps l'homme devant sa réalité inéluctable : elle lui rappelle sa finitude et l'invite à se mettre à la quête de la plénitude de son être. Pour traduire cette relation entre Dieu et l'homme, Simone Weil part du tragique de l'homme : elle expérimente le malheur dans le monde, le malheur des personnes qu'elle rencontre ou avec lesquelles elle vit ; elle cherche même à vivre des situations qui la mettent en contact avec le malheur, car elle se disait privilégiée par rapport aux autres². Elle réfléchira aussi sur son propre malheur avec lequel elle vit : des maux de tête incessants. De la sorte, on peut dire que la pensée de Simone Weil est teintée de tragique : d'une part elle se situe dans l'histoire des événements de la deuxième guerre mondiale qu'elle expérimente avec ses horreurs et ses interrogations inquiétantes. D'autre part, elle fait écho à ses souffrances personnelles qu'elle partage avec ses contemporains. C'est le tragique de la vie, de l'être humain.

Dans sa réflexion sur le malheur, Simone Weil vit la rencontre avec Dieu. Elle perçoit le malheur de Dieu lui-même. Elle est fascinée par Jésus Christ sur la Croix³.

¹ Simone Weil écrit ce mot de deux manières : elle le décompose tantôt en isolant le « de », elle l'écrit tantôt de manière continue. Quelques exemples : « *Dé-crétation* » (OC VI 2, 366. 368. 371. 385. 402.432. 434 ; OC VI 3, 170 ; « *Dé-créter* » (OC VI 2, 466). « *Décrétation* » : OC VI 2, 384. 385. 401. 421. 433 ; OC VI 3, 255. 382. Nous décidons d'écrire indistinctement « *Décrétation*. » comme l'écrit Charles Péguy en mai 1914. Cf. PEGUY Charles, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, dans *Œuvres en prose. 1909-1914*, Paris, Gallimard, (N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade), 1961, p. 1387.

² Parlant de son contact avec les pêcheurs d'un village du Portugal et de son expérience à l'usine, Simone Weil expérimente le malheur des autres : « *Jusque-là je n'avais pas eu l'expérience du malheur, sinon le mien propre, qui étant le mien, me paraissait de peu d'importance, et qui d'ailleurs n'était qu'un demi-malheur, étant biologique et non social.* » AD 74.

³ Simone Weil est saisie et subjuguée par la Passion du Christ et elle relate son expérience de la participation aux offices de la Semaine sainte à Solesmes en 1938. Durant cette semaine, l'Eglise célèbre la Passion et la mort du Christ : « *Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes.* » AD 75.

Elle fait l'expérience de la décréation et oriente sa pensée vers la participation à la croix du Christ comme voie du salut. Une participation personnelle d'abord, puis celle de tous les hommes. C'est ainsi qu'il faut comprendre qu'elle veut prendre part à la croix du Christ. Elle veut s'identifier au Christ. Elle veut se perdre non pas en tant qu'elle-même, mais comme prenant exemple sur le Christ, qui a pris le malheur des autres sur lui. Ecrivant au Père Perrin à propos de son départ en Amérique, elle glisse de ce simple déplacement à un autre « départ », qui signifie la mort par sacrifice : *« Ce que j'appelle bon port, vous le savez, c'est la croix. S'il ne peut m'être donné un jour de mériter avoir part à celle du Christ, au moins celle du larron. De tous les êtres autres que le Christ dont il est question dans l'Evangile, le bon larron est de loin celui que j'envie davantage. Avoir été aux côtés du Christ et dans le même état pendant la crucifixion me paraît un privilège beaucoup plus enviable que d'être à sa droite dans sa gloire.⁴ »*

La pensée de Simone Weil est l'expression d'une expérience basée sur une double réalité : celle des conditions de vie des hommes opprimés et celle de la condition pécheresse de la créature par rapport à Dieu. Simone Weil veut proposer une réponse à ce tragique. Sa réflexion sur la décréation est une des réponses. La décréation peut être dite comme une montée de l'homme vers Dieu. La négation « dé- » qui apparaît dans le mot est une prise de conscience de ce que l'homme est, à savoir le néant. C'est après avoir reconnu ce qu'il est réellement que l'homme aura à décider volontairement de s'engager dans le processus qui l'acheminera vers la plénitude de l'être.

La notion de décréation apparaît chez Simone Weil au moment où elle entre en contact soutenu avec la religion chrétienne. Elle découvre le christianisme, et le Christ devient pour elle un modèle à imiter. Elle révélera au Père Perrin qu'elle est entrée en contact avec le Christ de façon mystique. Elle récitait des poèmes métaphysiques anglais et c'est au cours d'une récitation du poème qui s'intitule « *Love* » que le Christ lui-même est descendu et l'a prise⁵. Elle comprend que le Christ constitue la vérité qu'elle a toujours cherchée, puisque pour elle, la vie n'a pas d'autre sens que l'attente de la vérité, comme elle l'écrira à Maurice Schuman⁶. Toute vérité particulière que l'on

⁴ AD 66.

⁵ Cf. AD 76.

⁶ Cf. EL 213.

trouve lors de la solution d'un problème de géométrie, de version latine ou grecque « est une image de la Vérité unique, éternelle et vivante, cette Vérité qui a dit un jour d'une voix humaine : Je suis la Vérité. »⁷

C'est depuis cette période de son expérience mystique qu'elle prend au sérieux la relation à Dieu, alors qu'auparavant elle n'y croyait pas. Elle écrit à ce propos : « Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. Pour cette raison peut-être, sans doute trop subjective, c'est une expression que je n'aime pas et qui me paraît fausse. Dès l'adolescence, j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser... car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu. »⁸

Après cette rencontre personnelle avec Dieu, Simone Weil développe une pensée religieuse, qui ne la détourne pas de ses réflexions antérieures qui, comme elle le dit, étaient centrées sur « l'amor fati » stoïcien : « L'amour pour la cité de l'univers, pays natal, patrie bien-aimée de toute âme, chérie pour sa beauté, dans sa totale intégrité de l'ordre et de la nécessité qui en sont la substance, avec tous les événements qui s'y produisent. »⁹ Elle trouve en Dieu une source de lumière pour mieux asseoir ses vues sur le monde : « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel mais ce monde. Le surnaturel est la lumière¹⁰ », écrit-elle. La relation avec Dieu renvoie à la relation avec l'autre et le monde ; en effet, cette relation ne se voit pas en elle-même, mais elle se voit à travers le comportement vis-à-vis de ce monde, dans la manière d'agir à l'égard des choses et des hommes ou simplement dans la manière de les regarder : « Ce n'est pas par la manière dont un homme parle de Dieu, mais par la manière dont il parle des

⁷ (AD 120) OC IV 1, 260 (Cf. Jn14, 6).

⁸ AD 70-71. Simone Weil revient sur cette absence de l'idée de Dieu dans sa vie antérieure et à sa rencontre personnelle avec Dieu dans sa lettre du 12 mai 1942 à Joë Bousquet : « ... le mot même de Dieu n'avait aucune place en mes pensées. Il n'en a eu qu'à partir du jour, où il y a environ trois ans et demi, où je n'ai pas pu la lui refuser. Dans un moment d'intense douleur physique, alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me croire le droit de donner un nom à cet amour, j'ai senti, sans y être aucunement préparée – car je n'avais jamais lu les mystiques – une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé. Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées. » PSO 81.

⁹ PSO 81.

¹⁰ OC VI 2, 245.

*choses terrestres, qu'on peut le mieux discerner si son âme a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu.*¹¹ »

La métaphysique religieuse de Simone Weil est un discours « expérientiel » sur Dieu et sur l'homme à la lumière de quelques notions théologiques. Simone Weil aura à bousculer la théologie philosophique traditionnelle, et si on la prend pour une mystique, même si elle s'est toujours tenue en dehors de l'Eglise, il faut reconnaître que certaines de ses prémisses sont souvent provocantes et déroutantes pour ses lecteurs. Mais son but n'est pas de faire une théologie philosophique, même si elle choisit elle-même des notions théologiques qu'elle intègre à sa pensée. Elle veut trouver une ligne de conduite qui permettra à l'homme de faire sa montée vers Dieu comme plénitude de son être. La décréation sera essentiellement une éthique de la conversion à Dieu. Et pour cela Simone Weil fait même appel à d'autres traditions religieuses, philosophiques et culturelles, comme pour inviter toute l'humanité à monter vers Dieu en faisant le parcours inverse de celui que Dieu a fait pour venir auprès des hommes.

Simone Weil invite l'homme à imiter Dieu. La décréation est essentiellement un fait de Dieu que l'homme est appelé à imiter correctement. A ce propos, elle écrit : *« Vis-à-vis de moi-même, je dois reproduire en sens inverse l'abdication de Dieu, refuser l'existence qui m'a été donnée, et la refuser parce que Dieu est bon.*¹² »

La décréation est un acte de Dieu et ensuite un acte de l'homme. Du côté de Dieu, elle est le dévoilement de son amour pour la création ; du côté de l'homme elle correspond à son acte d'amour surnaturel pour Dieu. Simone Weil traite peu de ce qui regarde la réalité de Dieu, parce qu'elle est convaincue que ce n'est pas le but de sa

¹¹ (CS 96) OC VI 4, 189. Dans sa « profession de foi » qu'elle place au début de son étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain, Simone Weil place la réalité surnaturelle au-dessus de la réalité de ce monde et la reconnaît comme fondement unique de tout bien : *« Il est une réalité située hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. / A cette réalité répond au centre du cœur de l'homme cette exigence d'un bien absolu qui y habite toujours et ne trouve jamais aucun objet en ce monde. / Elle est aussi rendue manifeste ici-bas par les absurdités, les contradictions insolubles, auxquelles se heurte toujours la pensée humaine quand elle se meut seulement en ce monde. / De même que la réalité de ce monde-ci est l'unique fondement des faits, de même l'autre réalité est l'unique fondement du bien. / C'est d'elle uniquement que descend en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité, tout ordre, toute subordination de la conduite humaine à des obligations. »* EL 74.

¹² (CS 170) OC VI 4, 246. Cette invitation d'imiter Dieu est son leitmotiv. Elle est comme un refrain d'un chant constitué par une grande partie de son œuvre : *« L'Incarnation n'est qu'une figure de la Création. Dieu a abdiqué en nous donnant l'existence. Nous abdiquons et devenons ainsi semblables à Dieu en la refusant. — C'est dans et par l'abdication que nous sommes transportés en Dieu. — Dieu nous a créés à son image, c'est-à-dire qu'il nous a donné le pouvoir d'abdiquer en sa faveur comme il a abdiqué pour nous. »* (CS 264) OC VI 4, 347.

pensée. Elle fait allusion à Dieu quand elle vise l'attitude de l'homme. Elle indique la direction dans laquelle l'homme doit orienter sa pensée et sa vie. Son objectif n'est pas de parler de Dieu, mais de ce que la présence de Dieu suggère à l'homme. L'homme répond à cette sollicitation de Dieu.

1.2. Philosophie ou théologie ?

La métaphysique religieuse de Simone Weil est fortement inspirée par la foi chrétienne. Elle puise dans celle-ci une bonne partie de son contenu, de ses arguments. On pourrait se demander si elle fait encore de la philosophie. Comme tout penseur, Simone Weil est en quête de la vérité ; elle veut connaître et atteindre le réel. Elle est persuadée cependant par son expérience — l'expérience mystique étant au centre — que le vrai réel est transcendant. Les facultés humaines naturelles nous mettent en contact avec les réalités du monde visible. Mais, en faisant plus attention, en scrutant même cette réalité naturelle, nous y trouvons des faits qui disent la réalité surnaturelle échappant totalement à notre prise naturelle. D'où l'intelligence ne peut que s'ouvrir à ce réel. Si elle fait attention à ce qui lui échappe et reconnaît que le réel n'est pas seulement immanent, elle ouvre une voie vers la contemplation de la réalité surnaturelle. Simone Weil pense à la caverne de Platon¹³ qui s'accorde admirablement avec le dépassement des forces de l'intelligence, qui a besoin de bien connaître le monde des apparences, puisqu'il est réel, mais qui en plus devra sortir de sa capacité d'imagination affabulatrice pour accéder à la vraie réalité, hors de la caverne. Après avoir contemplé cette réalité, source de toutes les réalités du monde, elle fera le chemin inverse pour donner plus de poids à la réalité de ce monde. Simone Weil ne restera pas à contempler la réalité surnaturelle, elle la considérera comme source de lumière pour comprendre la réalité concrète de l'homme dans le monde. Il y a donc un lien entre la raison et la foi ou entre l'intelligence et l'amour surnaturel.

1.3. Rapports entre intelligence et amour surnaturel

1.3.1. Place centrale de l'expérience mystique

¹³ L'allégorie de la caverne est retranscrit par Simone Weil dans son étude sur « Dieu dans Platon » : Cf. (SG 98-100) OC IV 2, 94-96.

L'expérience mystique que fit Simone Weil peut être considérée comme le noyau central de sa vie comme de sa pensée. On peut percevoir cela dans les derniers cahiers contenus dans la *Connaissance surnaturelle* : « *Postulat : ce qui est inférieur dépend de ce qui est supérieur. — Il n'y a qu'une source unique de lumière. La pénombre, ce ne sont pas des rayons venant d'une autre source, mi-obscur, c'est la même lumière dégradée. — Ainsi la mystique doit fournir la clef de toutes les connaissances et de toutes les valeurs.* ¹⁴ » Même si elle se situe dans les six dernières années de sa vie au cours desquelles elle a rédigé les textes philosophiques importants qui seront connus seulement à titre posthume, son expérience mystique constitue la référence importante pour elle-même comme pour ceux qui prennent contact avec sa pensée.

Ce qui est directement manifeste, c'est que cette expérience constitue un tournant qui est marqué par sa quête vertigineuse de l'absolu. A partir de 1938, elle ne cesse de réfléchir sur Dieu et sur les rapports entre Dieu, l'homme et le monde. La rencontre avec le christianisme lui fait découvrir cette réalité de Dieu dans ce qu'elle va appeler la décréation de Dieu à savoir, la Création, l'Incarnation, la Rédemption, la Passion, la Crucifixion du Christ.

La décréation sera le paradigme de sa pensée religieuse. Elle y découvre une situation paradoxale : la toute-puissance de Dieu qui s'efface en faveur de l'homme alors que ce dernier n'est rien vis-à-vis de lui : « *La contradiction est notre chemin vers Dieu parce que nous sommes des créatures et que la création est elle-même contradiction. Il est contradictoire que Dieu, qui est infini, qui est tout, à qui il ne manque rien, fasse quelque chose qui est hors de lui, qui n'est pas lui, tout en procédant de lui. ... La contradiction suprême est la contradiction Créateur-créature, et le Christ est l'union de ces contradictoires.* ¹⁵ »

Simone Weil ne cessera de rappeler à l'homme qu'il est néant. Cette contradiction se retrouvera souvent dans les différentes situations de la vie. Elle

¹⁴ (CS 43) OC VI 4, 125. Dans ce sens, Simone Weil subordonne l'intelligence à l'amour de Dieu : « *C'est seulement en tant que l'âme s'oriente vers ce qu'il faut aimer, c'est-à-dire en tant qu'elle aime Dieu, qu'elle est apte à savoir et à connaître. Il est impossible à l'homme d'exercer pleinement son intelligence sans la charité, parce qu'il n'y a pas d'autre source de lumière que Dieu. Ainsi la faculté d'amour surnaturel est au-dessus de l'intelligence et en est la condition. L'amour de Dieu est l'unique source de toutes les certitudes.* » (SG 96) OC IV 2, 91-92.

¹⁵ OC VI 3, 63.

recommandera même à l'homme de l'imiter pour son propre bien. Cette découverte de Dieu va l'amener à considérer l'univers comme un vaste champ habité par Dieu. Tout dans l'univers doit conduire à Dieu : « ... *tout ce qui se produit en fait est la volonté de Dieu, sans aucune exception. Il faut donc dans ce domaine aimer absolument tout, dans l'ensemble et dans chaque détail, y compris le mal sous toutes ses formes ; notamment ses propres péchés passés pour autant qu'ils sont passés (car il faut les haïr pour autant que leur racine est encore présente), ses propres souffrances passées, présentes et à venir, et – ce qui est de loin le plus difficile – les souffrances des autres hommes pour autant qu'on n'est pas appelé à les soulager. Autrement dit il faut sentir la réalité et la présence de Dieu à travers toutes les choses extérieures sans exception, aussi clairement que la main sent la consistance du papier à travers le porte-plume.*¹⁶ »

Simone Weil cherchera tout ce qui est susceptible de parler de Dieu et ce qui le montre en contact avec les hommes même en dehors du christianisme. Ainsi, on comprend son goût pour les penseurs grecs, Platon et la tragédie grecque en particulier, les religions égyptiennes, indiennes, chinoises, les différentes traditions qui parlent de Dieu à travers leurs mythes. Elle considère Platon comme un mystique authentique et même comme le père de la mystique occidentale¹⁷.

Considérant sa vie antérieure à la mesure de cette expérience mystique, elle n'y trouve rien à redire ; elle la considère comme entrant parfaitement dans la réalité chrétienne. Elle se dit chrétienne, alors qu'elle a été éduquée dans une atmosphère agnostique, qu'elle n'apprécie pas du tout l'Eglise comme institution et qu'elle ne veut pas y entrer par elle-même : « ... *j'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne. Je suis pour ainsi dire née, j'ai grandi, je suis toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne. Alors que le nom de Dieu n'avait aucune part dans mes pensées, j'avais à l'égard des problèmes de ce monde et de cette vie la conception chrétienne d'une manière explicite, rigoureuse, avec les notions les plus spécifiques*

¹⁶ AD 48-49.

¹⁷ Cf. (SG 80) OC IV 2, 78. Simone Weil écrit même plus loin : « *La sagesse de Platon n'est pas une philosophie, une recherche de Dieu par les moyens de la raison humaine. Une telle recherche, Aristote l'a faite aussi bien qu'on peut le faire. Mais la sagesse de Platon n'est pas autre chose qu'une orientation de l'âme vers la grâce.* » (SG 89) OC IV 2, 85. Simone Weil tient la civilisation grecque d'avant la conquête romaine dans la haute estime et lui reconnaît des allures mystiques : « *Toute la civilisation grecque est une recherche des ponts à lancer entre la misère humaine et la perfection divine. Leur art à quoi rien n'est comparable, leur poésie, leur philosophie, la science dont ils sont les inventeurs (géométrie, astronomie, mécanique, physique, biologie) n'étaient pas autre chose que des ponts.* » (SG 78) OC IV 2, 76.

*qu'elle comporte. Certaines de ces notions sont en moi aussi loin que mes souvenirs remontent. Pour d'autres je sais quand, de quelle manière et sous quelles formes elles se sont imposées à moi.*¹⁸ » Son engagement antérieur pour l'homme se trouvera confirmé dans le christianisme : l'attention pour l'autre, le petit, le soldat, l'élève, l'ouvrier, le paysan, la patrie, le peuple colonisé. La compassion des malheureux en général est une forme de l'amour de Dieu qu'elle a pratiqué dès son enfance.

A travers ce tournant religieux, Simone Weil met un accent particulier sur la reconnaissance du surnaturel et lui donne le statut de vraie réalité puisque c'est le surnaturel qui donne sens à la réalité naturelle. Est-elle pour cela platonicienne, instituant un dualisme de la réalité ? Sans doute, puisque Platon reste sa référence sur la mystique en dehors des Evangiles. Elle reconnaît cependant que les deux réalités, surnaturelle et naturelle, sont en interaction et en dialogue permanents.

Ayant défini la philosophie comme recherche de la sagesse, comme un travail sur soi¹⁹, Simone Weil trouve une unité entre mystique et philosophie après son expérience mystique et son contact fréquent avec le christianisme. La relation avec Dieu et, d'une manière générale avec le fait religieux, servira de fond à sa pensée. Elle ne s'attendait pas à ce contact avec le divin ; elle n'y croyait même pas, ayant vécu dans l'agnosticisme. Simone Weil n'avait jamais voulu poser le problème de Dieu, « *c'est Dieu qui le lui a posé en se révélant à elle.*²⁰ » Elle répond à cette interpellation de Dieu en orientant sa pensée et sa vie vers l'amour de Dieu : « *Ce regard attentif et aimant, par un choc en retour, fait jaillir dans l'âme une nouvelle lumière qui illumine tous les aspects de la vie humaine ici-bas*²¹ ».

1.3.2. Objectivité de son expérience mystique

Simone Weil peut-elle faire de son expérience mystique, pourtant privée et secrète, un tremplin pour faire une philosophie prétendant à une certaine objectivité ? Sa philosophie ne sera-t-elle pas confinée dans ses intuitions personnelles sans impact avec la réalité ? Elle reconnaît elle-même que cette expérience est unique ; pour la

¹⁸ AD 71.

¹⁹ Cf. OC VI 1, 174.

²⁰ BONNAURE Edouard, « La spiritualité de Simone Weil. La recherche passionnée d'une synthèse entre mystique, philosophie et engagement », dans CSW, XV, 2, 1992, p. 145.

²¹ LR 54.

comprendre il faut soi-même avoir eu l'opportunité de la faire. Elle se défend à ce propos et se met en question même tout en orientant la pensée vers les conséquences de l'expérience de la rencontre avec Dieu : *« On ne peut pas savoir ce qu'un homme a dans l'esprit quand il prononce tel mot (Dieu, liberté, progrès...). On ne peut juger le bien qu'il y a dans son âme que par le bien qui est dans ses actes, ou dans l'expression de pensées originales. »*²²

L'expérience mystique de Simone Weil ne lui fait pas changer de vie ni de pensée, mais elle l'amène à conduire et à comprendre celles-ci par rapport à la réalité de Dieu qu'elle a rencontré. Son expérience mystique est subjective et ne prétend pas comme telle à une certaine objectivité. Si cette expérience doit s'imposer, elle le sera ultérieurement, attestée par sa manière de considérer le monde et les autres : *« On témoigne moins bien pour Dieu en parlant de Lui qu'en exprimant, soit en actes, soit en paroles, l'aspect nouveau que prend la création quand l'âme a passé par le Créateur. »*²³

Simone Weil recommande cependant de ne pas se leurrer sur cette expérience mystique. Elle insiste beaucoup sur les résultats de l'expérience de chacun. La pensée et la vie consécutive à ce contact avec Dieu sont déterminantes pour la crédibilité à apporter à ce contact. Simone Weil utilise alors un langage mystique ayant trait aux rencontres nuptiales : *« Quand dans la manière d'agir à l'égard des choses et des hommes, ou simplement dans la manière de la regarder, il apparaît des vertus surnaturelles, on sait que l'âme n'est plus vierge, qu'elle a couché avec Dieu ; fût-ce même à son insu, comme une fille violée pendant le sommeil. ... De même les paroles de foi et d'amour prononcées par une âme à l'égard de Dieu, publiquement ou intérieurement, ne font pas preuve, ni pour autrui, ni pour elle-même. Il est possible que ce qu'elle nomme Dieu soit un être impuissant, c'est-à-dire un faux Dieu ; quelle n'ait pas vraiment couché avec Dieu. Ce qui fait preuve, c'est l'apparition de vertus surnaturelles dans la face de son comportement qui est tournée vers les créatures. »*²⁴

²² (CS 95) OC VI 4, 188.

²³ (CS 95) OC VI 4, 188. Le contact avec Dieu est privé et secret. On croira à ce contact en ayant constaté ses résultats sur la personne elle-même. *« Il y a de fausses imitations de l'amour de Dieu, mais non pas de la transformation qu'il opère dans l'âme, car on n'a aucune idée de cette transformation autrement qu'en y passant soi-même. »* (CS 96) OC VI 4, 189.

²⁴ (CS 97) OC VI 4, 189-190. *« De même les amis d'une fiancée n'entrent pas dans la chambre conjugale ; mais quand il apparaît qu'elle est grosse, on sait qu'elle a perdu sa virginité. »* (CS 96) OC VI 4, 189.

1.3.3. Conception de la connaissance : Intelligence et amour surnaturel

L'expérience mystique de Simone Weil apporte une orientation nouvelle à la conception de la connaissance. L'intelligence a un nouveau rôle, celui de conduire à Dieu et la notion de vérité s'étend à la réalité surnaturelle. La conception weilienne de la connaissance reprend le dualisme platonicien du monde des apparences et celui des « Idées » mais avec une touche propre à elle: le monde de l'existence des hommes et des choses et le monde d'en haut, celui de Dieu, le réel transcendant, sont des réalités séparées, mais en constante relation. Chaque monde a sa faculté propre de connaissance qui est cependant en relation avec l'autre monde : l'intelligence est la faculté de connaître le monde des hommes et des choses, l'amour surnaturel, la faculté qui permet d'entrer en contact avec le monde transcendant, le monde de Dieu.

Le monde d'en bas aspire à aller en haut ; le monde d'en haut descend à la rencontre du monde d'en bas, il tire le monde d'en bas vers le haut. Et l'homme est au milieu, c'est en lui que se fait leur jonction. L'homme est le médiateur entre Dieu et la création. Non pas que Dieu ne puisse pas aller directement vers la création sans passer par l'homme ; mais Dieu inclut l'homme dans ce processus de descente. Ainsi, il peut aller vers toute la création, l'homme y compris, donnant à celui-ci l'occasion de manifester son amour envers lui en suivant son statut puisqu'il est une créature ayant l'intelligence et l'âme. L'homme a à se retirer, à être comme une vitre à travers laquelle Dieu contemple la nature. Cette transparence de l'homme est nécessaire comme le retrait de Dieu qui permet à l'homme d'être : *« Nous avons la possibilité d'être des médiateurs entre Dieu et la partie de création qui nous est confiée. Il faut notre consentement pour qu'à travers nous il perçoive sa propre création. Avec notre consentement il opère cette merveille. Il suffirait que j'aie su me retirer de ma propre âme pour que cette table que j'ai devant moi ait l'incomparable fortune d'être vue par Dieu. Dieu ne peut aimer en nous que ce consentement à nous retirer pour le laisser passer, comme lui-même, créateur, s'est retiré pour nous laisser être. »*²⁵

Simone Weil donne à l'homme la mission d'être de façon à permettre à Dieu d'aller vers le monde d'en bas. L'homme est immergé dans ce monde, mais il doit

²⁵ OC VI 3,86.

s'éclipser et ainsi ne pas faire écran entre Dieu et la création ; il faut qu'il s'écarte pour que le face-à-face de Dieu et de la création puisse avoir lieu, puisque : « *(Dieu) aime cette perspective de la création qu'on ne peut avoir que du point où je suis. Mais je suis écran. Je dois me retirer pour qu'il puisse la voir. Je dois me retirer pour que Dieu puisse entrer en contact avec les êtres que le hasard met sur ma route et qu'il aime. Ma présence est indiscreète comme si je suis entre deux amants ou des amis. Je suis non pas la jeune fille qui attend un fiancé, mais le tiers importun qui est avec deux fiancés et doit s'en aller afin qu'ils soient vraiment ensemble. Si seulement je savais disparaître, il y aurait union d'amour parfait entre Dieu et la terre où je marche, la mer que j'entends.*²⁶ »

Ce retrait de l'homme n'est pas une suppression totale de sa présence dans le monde, c'est un mode d'être qui prend contact avec la réalité naturelle, de manière à déceler en elle la présence de Dieu. Quand l'intelligence scrute la réalité, ce n'est pas pour s'y découvrir comme maître de l'univers, mais pour contempler l'ordre qui vient de Dieu. Alors par la science, l'homme commence un cheminement vers Dieu à travers la découverte des lois de l'univers qui sont la signature de Dieu lui-même.

1.3.4. L'intelligence et les sciences

La faculté d'intelligence concerne les faits, les notions géométriques ou mathématiques ; elle vise la vérité particulière de chaque science cernant une partie de la réalité sensible et elle s'exerce à travers la constatation et la démonstration²⁷. L'intelligence est cette partie de la connaissance qui nie, affirme et forge des opinions²⁸.

Simone Weil est enchantée par le raisonnement rigoureux des mathématiques, surtout qu'elles sont ordonnées à la vérité. Elle y voit le prototype de toutes les sciences : « *L'intelligence discursive, qui saisit les rapports, celle qui préside à la connaissance mathématique, est aux confins de la matière et de l'esprit. C'est l'intuition seule qui est purement spirituelle. La réalité de la matière, c'est la nécessité,*

²⁶ PG 47-48.

²⁷ Cf. OC VI 2, 340.

²⁸ Cf. OC VI 2, 338.

*mais nous ne pouvons concevoir la nécessité qu'en posant des conditions définies, c'est-à-dire dans la mathématique.*²⁹ »

Son frère aîné, André, est un mathématicien de génie et elle l'admire. Il a eu, d'après elle, une enfance et une jeunesse comparable à celle de Pascal. Et elle veut, elle aussi, avoir accès à la vérité que les grands hommes atteignent. Elle est convaincue que toutes les sciences, conduites avec probité, font pénétrer dans ce royaume de la vérité réservée au génie. Elle précise évidemment que sous le nom de vérité, elle englobe aussi la beauté, la vertu et toute espèce de bien³⁰.

Sous l'influence des Grecs anciens, Simone Weil découvre également que les mathématiques et les sciences sont ordonnées à l'intellection de l'ordre du monde. Leur objet est la nécessité qui est obéissance à Dieu. Ainsi, pratiquer la science, c'est s'exercer à reconnaître dans l'ordre des choses la signature de Dieu. C'est la signification des différentes lectures ou niveau de perceptions que prône Simone Weil, puisqu'elles mènent à Dieu. La science exercée avec probité et selon sa destination conduit à Dieu. Simone Weil en est tellement convaincue qu'elle écrit que *« si la science grecque est déjà la science classique, elle est aussi, en même temps, toute autre chose. La fameuse formule de Platon, 'Nul n'entre ici s'il n'est géomètre' suffit à le montrer. Ce qu'on venait chercher quand on allait chez Platon, c'était une transformation de l'âme permettant de voir et d'aimer Dieu ; qui songerait aujourd'hui à employer la mathématique à un tel usage ? En Europe, depuis l'ère chrétienne, la période par excellence où l'on a cherché Dieu, et que nous nommons le Moyen Age, s'est terminée quand on a rénové l'étude de la mathématique ; et Pascal, sur le point de trouver la forme algébrique du calcul intégral, a abandonné l'algèbre et la géométrie par désir d'un contact avec Dieu.*³¹ » L'intelligence n'est donc pas contraire à la foi, mais elle y mène.

Mais dans ce domaine qui est le sien, l'intelligence devra se rendre compte qu'il y a des vérités qu'elle ne saisit pas. De ce qui lui est donné déjà, l'intelligence ne saisit pas tout, par exemple la beauté : *« quand on fait parfaitement attention à une musique parfaitement belle (et de même pour l'architecture, la peinture, etc.), l'intelligence n'y trouve rien à affirmer ou à nier. Mais toutes les facultés de l'âme, y compris*

²⁹ OC VI 3, 209

³⁰ Cf. AD 72.

³¹ S 265-266.

*l'intelligence, font silence et sont suspendues à l'audition. L'audition est appliquée à un objet incompréhensible, mais qui enferme de la réalité et du bien. Et l'intelligence, qui n'y saisit aucune vérité, y trouve néanmoins une nourriture.*³² » On peut prendre aussi l'exemple du passé : il « *fait partie de la réalité incontestable, du réel de ce monde, mais absolument hors de notre portée, vers quoi nous ne pouvons faire un pas, vers quoi nous pouvons seulement nous orienter pour qu'une émanation de cela vienne à nous.*³³ »

L'intelligence est donc limitée, elle doit reconnaître qu'il existe une réalité qui lui est supérieure. Simone Weil perçoit d'ailleurs que l'humilité est le propre de l'intelligence : il n'y a rien de plus proche de l'intelligence que l'humilité.³⁴ Au niveau de l'ordre du monde, l'intelligence s'exerce en toute humilité. Elle n'est pas la source du réel : « *Le rôle privilégié de l'intelligence dans le véritable amour vient de ce que la nature de l'intelligence consiste en ce qu'elle est une chose qui s'efface du fait qu'elle s'exerce. Je peux faire effort pour aller aux vérités, mais quand elles sont là, elles sont, et je n'y suis pour rien...*³⁵ »

Comprenant ses limites, l'intelligence ne doit pas pour autant se taire ou disparaître. Elle doit tout de même s'exercer à fond, en toute indépendance pour être en contact avec les vérités particulières qui amèneront à connaître la Vérité comme leur terme puisque le rôle de la science est de conduire vers Dieu : « *La science – comme toute activité humaine – enferme une manière originale, spécifique, d'aimer Dieu. Cela, qui est sa destination, est aussi son origine.*³⁶ » « *La providence est l'objet propre de la science, et réciproquement il n'en existe pas d'autre étude que la science – la science la plus exacte, précise et rigoureuse.*³⁷ » L'intelligence n'a pas à récuser le surnaturel en tant que non réel, mais elle doit veiller à s'ouvrir à lui afin de bénéficier de ses lumières.

³² LR 69. Devant certaines réalités, l'intelligence n'a rien à dire : « *Quand on écoute du Bach ou une mélodie grégorienne, toutes les facultés de l'âme se taisent et se tendent pour appréhender cette chose parfaitement belle, chacune à sa façon. L'intelligence entre autres ; elle n'y trouve rien à affirmer et à nier, mais elle s'en nourrit.* » OC VI 2, 348.

³³ OC VI 2, 458.

³⁴ Cf. OC VI 2, 348. « *Il est impossible d'être fier, d'être orgueilleux de son intelligence au moment où on l'exerce réellement. Et quand on l'exerce on n'y est pas attaché. Car on sait que, deviendrait-on idiot l'instant suivant et pour le reste de sa vie, la vérité continue à être. L'attachement n'est pas autre chose que l'insuffisance dans le sentiment de la réalité.* » OC VI 2, 491.

³⁵ OC VI 2, 490.

³⁶ OC VI 3, 394.

³⁷ OC VI 3, 161. « *Rendre à la science sa destination de pont vers Dieu.* » OC VI 3, 141.

1.3.5. Faculté d'amour surnaturel

Simone Weil montre que l'intelligence doit reconnaître cette autre réalité qu'elle ne peut saisir et qui est placée « *au-dessus de ce que nous affirmons et nions*³⁸ », car « *c'est une source de vérités*³⁹. » Cette réalité, c'est le transcendant qu'elle appelle « *la réalité plus pleine.*⁴⁰ » L'intelligence peut attester de l'existence de cette réalité tout en ne sachant dire ce qu'elle est en elle-même. La réalité transcendante est là et ce n'est pas l'intelligence qui la fabrique. Elle n'est appréhendée que par la faculté de l'amour surnaturel, la foi: « *l'amour surnaturel, quoiqu'il n'ait pas pour fonction d'affirmer, constitue une appréhension de la réalité plus pleine que l'intelligence, et cela est connu par le moyen de l'intelligence elle-même, dans l'âme où l'amour surnaturel existe, car s'il n'existe pas, l'intelligence ne peut pas prononcer sur lui. / Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende. / L'expérience du transcendant; cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par le contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer.*⁴¹ »

La réalité surnaturelle n'est cependant pas à connaître, elle est à contempler, à aimer. La connaissance qu'il faut appliquer à cette réalité est différente de celle de l'intelligence. Ici point de démonstration, ni d'affirmation ou de négation, mais plutôt d'adhésion et c'est pourquoi « aimer » est l'attitude la plus adéquate qu'on peut avoir vis-à-vis des vérités de la réalité surnaturelle, les mystères de la foi. Ces vérités sont supérieures aux vérités qui sont à la portée de l'intelligence. Elles sont insaisissables par elle puisqu'elles en sont la source de lumière : « *La Sagesse de Dieu doit être regardé comme la source unique de toute lumière ici-bas, même les lumières si faibles qui éclairent les choses de ce monde.*⁴² »

³⁸ OC VI 2, 338

³⁹ OC VI 2, 348

⁴⁰ OC VI 2, 343

⁴¹ OC VI 2, 343.

⁴² LR 23.

1.3.6. Soumission de l'intelligence

Etant donné que la réalité surnaturelle s'impose à l'intelligence et qu'elle est source de lumière, Simone Weil recommande la subordination de l'intelligence aux mystères de la foi, à la faculté de l'amour surnaturel. L'intelligence n'a pas à redouter cette subordination, elle y trouve son bien propre ; elle devient plus riche, plus raffermie : *« Pour se subordonner à la faculté d'amour, les autres facultés doivent y trouver chacune son bien propre; et particulièrement l'intelligence, qui est la plus précieuse après l'amour. Il en est bien effectivement ainsi. Quand l'intelligence, ayant fait silence pour laisser l'amour envahir toute l'âme, recommence de nouveau à s'exercer, elle se trouve contenir davantage de lumière qu'auparavant, davantage d'aptitude à saisir les objets, les vérités qui lui sont propres. Bien plus, je crois que ces silences constituent pour elle une éducation qui ne peut avoir aucun autre équivalent et lui permettent de saisir des vérités qui autrement lui resteraient toujours cachées. Il y a des vérités qui sont à sa portée, saisissables pour elle, mais qu'elle ne peut saisir qu'après avoir passé en silence à travers l'inintelligible.... L'intelligence ne peut reconnaître que par expérience, après coup, les avantages de cette subordination à l'amour. Elle ne les pressent pas d'avance. Elle n'a d'abord aucun motif raisonnable d'accepter cette subordination. Aussi cette subordination est-elle chose surnaturelle, opérée par Dieu seul.⁴³ »*

La réalité surnaturelle échappe au plus haut point à l'emprise de l'intelligence ; elle est de l'ordre du mystère, au sens ordinaire de quelque chose d'obscur, d'impossible, d'incompréhensible, et en même temps selon le point de vue de Gabriel Marcel, d'une réalité dans laquelle l'homme est impliqué ou engagé⁴⁴. Elle n'est pas donc étrangère à l'homme, elle s'adresse à lui, elle vient à lui et l'invite à s'impliquer dans sa reconnaissance et sa contemplation.

⁴³ LR 65-67 ; Simone Weil voit ainsi l'intelligence se faire tirer vers le haut : *« Dans le domaine de l'intelligence, le surnaturel est ce qui est obscur et source de lumière. Le plus ne pouvant sortir du moins dans l'ordre de la valeur... cette obscurité est plus lumineuse que ce qui, pour notre intelligence, est lumineux. Nous allons continûment du moins au plus de lumière ; quand nous sautons, passant par l'obscurité, quelque chose nous a tirés. Lumière descendante. »* OC VI 2, 324.

⁴⁴Cf. MARCEL Gabriel, *Etre et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 169. *« Les mystères ne sont pas des réalités qui nous dépassent, mais des réalités qui nous comprennent. »* Ibid. p.205.

Les mystères de la foi sont au-dessus de l'intelligence et ne sont pas objet d'investigation. Il n'y a que la faculté d'amour surnaturel qui peut entrer en contact avec la réalité surnaturelle : *« Les mystères de la foi ne sont pas un objet pour l'intelligence en tant que faculté qui permet d'affirmer ou de nier. Ils ne sont pas de l'ordre de la vérité, mais au-dessus. La seule partie de l'âme humaine qui soit capable d'un contact réel avec eux, c'est la faculté d'amour surnaturel. Seule par suite elle est capable d'une adhésion à leur égard. / Le rôle des autres facultés de l'âme, à commencer par l'intelligence, est seulement de reconnaître que ce avec quoi l'amour surnaturel a contact, ce sont des réalités; que ces réalités sont supérieures à leurs objets à elles; et de faire silence dès que l'amour surnaturel s'éveille d'une manière actuelle dans l'âme.⁴⁵ »*

Mais les mystères de la foi ne sont cependant pas interdits à l'intelligence. L'intelligence les aborde avec humilité et attention, car *« dans l'ordre de l'intelligence, l'humilité n'est pas autre chose que l'attention. D'une manière générale, l'humilité est amour sans retour sur soi⁴⁶. »* Comme la nature de l'intelligence est de s'effacer quand elle s'exerce, en accueillant la vérité qui ne peut lui venir que de l'extérieur, elle est préparée à se soumettre à la foi. Non pas évidemment comme esclave, mais en toute connaissance de cause. L'intelligence a à gagner dans sa soumission aux mystères de la foi. En effet, la réalité surnaturelle est source de lumières pour l'intelligence.

Cette subordination pourrait paraître excessive, mais il n'en est rien. Dans les rapports entre intelligence et foi, l'intelligence garde son rôle que lui assigne Simone Weil de conduire à Dieu. Cela ne signifie pas donc qu'elle doit se taire pour ce qui concerne son domaine. Elle doit s'exercer en toute liberté, correctement et avec plénitude. La seule obligation qu'on peut lui imposer est celle de l'attention : *« La juridiction de l'Eglise en matière de foi est bonne pour autant qu'elle impose à l'intelligence une certaine discipline de l'attention. Aussi pour autant qu'elle l'empêche d'entrer dans le domaine des Mystères, qui lui est étranger, et d'y divaguer. Elle est tout à fait mauvaise en tant qu'elle empêche l'intelligence, dans l'investigation des vérités qui lui sont propres, d'user avec une liberté totale de la*

⁴⁵ LR 64-65. *« On dégrade les mystères de la foi en en faisant un objet d'affirmation et de négation, alors qu'ils doivent être un objet de contemplation. »* OC VI 2, 348.

⁴⁶ OC VI 2, 383. *« Dans le domaine de l'intelligence, la vertu d'humilité n'est pas autre chose que l'attention. »* OC VI 2, 348.

lumière diffusée dans l'âme par la contemplation amoureuse. La liberté totale dans son domaine est essentielle à l'intelligence. L'intelligence doit ou s'exercer avec une liberté totale, ou se taire.⁴⁷ »

1.3.7.- Recherche de la réalité et de la vérité

Cette considération du rapport entre intelligence et mystères de la foi reflète le processus par lequel Simone est entrée elle-même en contact avec le réel. Avant sa rencontre personnelle avec Dieu à travers son expérience mystique, elle était passionnée pour la vérité. Elle déployait son intelligence en toute sincérité et détermination à connaître ce qui pouvait l'être en dehors de toute forme de foi. Il suffit de constater les références mathématiques ou astrologiques dans ses notes.

Simone Weil était animée de la volonté « d'aller à la chose même » pour la connaître. Ses voyages n'étaient pas touristiques : elle va là où les événements se passent pour recueillir la vérité à la source. Ainsi, le voyage de 1932 pour connaître la réalité de l'Allemagne, voyage suite auquel elle pourra écrire des considérations qui se révéleront exactes, à savoir la montée du nazisme. Elle ne put se rendre en Union Soviétique malgré son souhait. Elle cherchera à participer à la guerre d'Espagne, mais les circonstances lui ont prouvé qu'elle n'était pas faite pour combattre au front. Elle s'était obstinée pourtant à porter secours aux républicains d'Espagne. Elle se rendra compte ensuite que cette guerre n'était pas celle qu'elle avait crue.

Dans un autre registre, elle veut coûte que coûte faire l'expérience du milieu ouvrier, agricole, syndicaliste, pour en parler en connaissance de cause. Elle fréquente les églises pour participer aux cérémonies religieuses, alors qu'elle n'est pas baptisée, elle voulait satisfaire en partie sa curiosité intellectuelle pour les arts. On peut dire qu'elle cherche à connaître ce qui peut l'être dans la mesure du possible sans être limitée par quelque chose d'extérieur.

Un moment arriva où quelque chose de fort s'imposa à elle ; elle se mit à genoux et se mit à prier. Ce quelque chose de fort se révélera être la réalité transcendante, Dieu

⁴⁷ LR 69.

lui-même auquel elle donnera son amour, puisqu'elle le découvre comme Amour⁴⁸. La prière, l'amour furent sa réponse à cet Amour dont elle se sent entourée. En faisant sa profession de foi, Simone Weil reconnaît l'existence d'une réalité en dehors de ce monde qui est la source de lumière pour toute réalité dans le monde. Cette réalité n'est pas à connaître à la manière d'une réalité du monde, il faut plutôt la contempler, l'aimer. Elle pose par là l'amour surnaturel comme seule faculté capable d'entrer en contact avec le surnaturel.

Nous avons découvert pourquoi il y a chez Simone Weil le passage de l'intelligence à l'amour surnaturel ; passons maintenant à l'analyse de la notion principale qu'elle nous donne de Dieu et de ses rapports avec l'homme, à savoir la décréation, notion qu'elle a développée après avoir fait l'expérience mystique qui lui a révélé que Dieu croise le chemin de l'homme.

⁴⁸ A noter que le poème de George Herbert qu'elle lisait et au cours de la récitation de laquelle le Christ l'a prise, comme elle l'écrit, est intitulé « Love » et commence ainsi : « *Love bade me welcome...* » OC VI 1, 270 ; 'L'Amour m'ouvrit les bras...' AD 21.

DEUXIEME CHAPITRE : DÉCRÉATION DE DIEU

2.1. Création, Puissance et Amour de Dieu

La décréation est une notion qui a trait à la création. Le préfixe négatif dans le mot décréation indique un éloignement, une séparation, une privation ou même une destruction de la création. C'est ainsi que le pensait Charles Péguy l'appliquant au journal⁴⁹ ou même Paul Ricœur parlant du déluge de l'Ancien Testament⁵⁰. Pour Simone Weil, la décréation est synonyme de renoncement, d'abdication, d'autolimitation, d'humilité de Dieu. En réponse, l'homme ne fera qu'imiter cet acte de Dieu.

La création est une notion appartenant au domaine théologique : Dieu a créé les hommes et le monde *''ex nihilo''*, à partir du néant. La création est un déploiement d'une puissance qui tire les hommes et le monde du néant et leur donne l'existence. Simone Weil perçoit différemment cette puissance de Dieu. Elle écrit : *« La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité ; c'est pourquoi Saint Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde. Dieu a permis d'exister à des choses autres que lui et valent infiniment moins que lui. Il s'est par l'acte créateur nié lui-même, comme le Christ nous a prescrit de nous nier nous-mêmes. Dieu s'est nié en notre faveur pour nous donner la possibilité de nous nier pour lui. Cette réponse, cet écho, qu'il dépend de nous de refuser, est la seule justification possible à la folie d'amour de l'acte créateur. »*⁵¹ Dieu a déployé sa puissance pour créer, mais après avoir créé, il s'est retiré de la création : *« C'est Dieu qui par amour se retire de nous afin que nous puissions l'aimer. Car si nous étions*

⁴⁹ Charles Péguy nomme ainsi la dégradation de la vie spirituelle provoquée par le « journal ». Ce dernier est un organe de décréation : *« Le journal, seconde création. Spirituelle. Ou plutôt commencement, point d'origine de la décréation. Spirituelle. / Point d'origine d'une deuxième création. Ou plutôt point d'origine d'une dégradation, d'une déformation, d'une altération qui constitue réellement le commencement de la décréation. Au moins de la décréation de la création éminente, de la création essentielle, de la création centrale, de la création profonde qui est la création spirituelle. »* PEGUY Charles, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, dans *Œuvres en prose. 1909-1914*, Paris, Gallimard, (N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade), 1961, p. 1387.

⁵⁰ Cf. RICOEUR Paul et LACOCQUE André, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 78.

⁵¹ (AD 150-151) OC IV 1, 291.

exposés au rayonnement direct de son amour, sans la protection de l'espace, du temps, de la matière, nous serions évaporés comme l'eau au soleil...⁵²»

Ce retrait volontaire de la part de Dieu⁵³ limite sa puissance pour laisser être autre chose que lui. Dieu n'abandonne pas sa puissance, il la limite pour laisser être l'homme et la nature ; ainsi l'homme peut jouir de son autonomie. Il y a un risque que cette autonomie soit mal utilisée par l'homme en s'éloignant de Dieu ou en s'opposant à lui et en faisant le mal au lieu du bien. Ce risque est l'expression de l'amour de Dieu, car s'il déployait sa toute-puissance plus rien ne subsisterait. Ce renoncement est amour pour sa créature : *«L'acte de la Création n'est pas un acte de puissance. C'est une abdication. Par cet acte a été établi un royaume autre que le royaume de Dieu. La réalité de ce monde est constituée par le mécanisme de la matière et l'autonomie des créatures raisonnables. C'est un royaume d'où Dieu s'est retiré. Dieu, ayant renoncé à en être le roi, ne peut y venir que comme mendiant. La cause de cette abdication, Platon l'énonce ainsi : 'Il était bon'. »⁵⁴*

Il y a en Dieu deux principes, à savoir Puissance et Amour. En Dieu, la puissance n'est cependant pas totale. Dieu est puissance séparée, ou mieux limitée par l'amour : *« c'est l'Amour divin seul qui limite la Puissance divine, et sans cet Amour la Puissance engendre plus puissant que soi, engendre une nouvelle Puissance qui abolit la création. »⁵⁵* L'Amour et la Puissance de Dieu sont en symbiose, ils sont unis dans chaque acte de Dieu.

Ces principes sont par contre opposés chez l'homme, car, sauf à quelques rares exceptions, l'homme déploie tout son pouvoir sur ceux qui sont sous ses ordres ou sur ceux qui sont à sa merci. L'homme qui ne connaît pas Dieu adore la puissance. Or la puissance détruit tandis que l'amour fait vivre. On voit déjà dans quelle direction l'homme doit gérer la puissance. Non pas en allant dans la direction qui la déploie dans son entièreté, car elle mène à la mort, mais vers sa limitation pour permettre la vie. C'est le sens de la réflexion de Simone Weil sur l'usage de la force contenue dans *« 'L'Iliade' ou le poème de la force. »⁵⁶* Simone Weil s'insurge contre toute personne ou toute civilisation qui adore l'usage de la force des armes.

⁵² OC VI 3, 86.

⁵³ Cf. (CS 67) OC VI 4, 152.

⁵⁴ EL 48.

⁵⁵ OC VI 3, 275 ; 2, 267.

⁵⁶ (SG 11-42) OC II 3, 227-253.

Simone Weil ne nie pas tout à fait la toute-puissance de Dieu. Elle estime que « *le vrai Dieu est le Dieu conçu comme tout-puissant, mais comme ne commandant pas partout où il en a le pouvoir* »⁵⁷. C'est la raison pour laquelle elle préfère parler de Dieu impuissant, ayant renoncé volontairement à sa puissance parce qu'il est pure Bonté. Elle évoque à ce sujet la différence qu'il y a entre Platon et Moïse, autrement dit entre le grec de l'Antiquité et le juif de l'Ancien Testament. Selon elle, ils ont tous deux puisé leurs connaissances dans l'Égypte ancienne, mais Moïse définit Dieu comme l'Être.⁵⁸ Cette définition témoigne de la concentration de la toute-puissance de Dieu Jéhovah, le Seigneur des Armées, de l'Ancien Testament⁵⁹. Pour Simone Weil, le Dieu des Hébreux est présenté au milieu des récits d'une cruauté impitoyable, « *parce qu'ils concevaient Dieu sous l'attribut de la puissance et non pas sous l'attribut du bien.* »⁶⁰ Le peuple qui adore un tel Dieu est idolâtre car en fait il adore la force.

Simone Weil réfléchit sur la force brutale et la violence dans le contexte de la deuxième guerre mondiale qu'elle expérimente dans son pays, la France. C'est une guerre qu'elle désapprouve. Elle sait ce que produit la force politique et militaire. Elle se trouve devant une Europe qui a adoré la force et qui l'adore encore et pour laquelle les effets de la guerre sont enveloppés de gloire. Et pourtant, comme elle l'écrit : « *La*

⁵⁷ (AD 150) OC IV 1, 390 ; EL 48.

⁵⁸ Cf. PSO 49. C'est une allusion, dans le livre de l'Exode de la Bible, à la révélation du nom de Dieu à Moïse par Dieu lui-même : « *Je suis celui qui est* » Ex 3, 14. A propos de ce verset, Marc-Alain OUAKNIN, rabbin et professeur à l'Université de Bar-Ilan à Tel-Aviv, estime qu'on l'a traduit ainsi à tort pendant des siècles. On voulait y voir une confirmation de Dieu comme l'Être-même. Cette traduction est impossible, car pour lui, « *le verbe être, en hébreu, ne se conjugue pas au présent de l'indicatif. Et lorsque Dieu donne son nom à Moïse – 'éyé achèr éyé', 'je serai ce que je serai' [et non 'je suis celui qui est'] –, le verbe est conjugué au futur.* » (OUAKNIN Marc-Alain, « Une pédagogie de l'exil » propos recueillis par Sven Ortoli et Gabrielle Halpern, dans *Philosophie Magazine*, Hors série « *La Bible des philosophes* », août-septembre 2009, p. 46. Dieu s'y révèle comme « *un Dieu qui est en devenir, c'est-à-dire un Dieu de l'Histoire, attentif aux événements présents et futurs.* » Ibid. p.49. On pourrait dire aussi que la compréhension du nom divin comme Être aurait pour origine l'identification de Dieu comme Être dans la traduction grecque de l'Ancien Testament par les Septante dans ce verset (Ex. 3,14) ou même son parallèle dans l'Apocalypse de Saint Jean (Ap. 1,8).

⁵⁹ Simone Weil n'apprécie pas du tout les livres de l'Ancien Testament, à quelques exceptions près ; elle y voit la source de certaines erreurs de l'Eglise : « *Parmi tous les livres de l'Ancien Testament, un petit nombre seulement (Isaïe, Job, le Cantique des Cantiques, Daniel, Tobie, une partie d'Ezéchiel, une partie des Psaumes, une partie des livres sapientiaux, le début de la Genèse...) est assimilable pour une âme chrétienne ; et quelques formules éparpillées à travers les autres. Le reste est indigestible, parce qu'il y manque une vérité essentielle, qui est au centre du christianisme, et que les grecs connaissaient parfaitement bien ; à savoir la possibilité du malheur des innocents. Aux yeux des Hébreux (du moins avant l'exil, et sauf exceptions) péché et malheur, vertu et prospérité sont inséparables, ce qui fait de Yahveh un Père terrestre et non céleste, visible non caché. C'est donc un faux dieu. Un acte de charité pure est impossible avec cette conception.* » LR 71-72.

⁶⁰ PSO 55.

*force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a personne.*⁶¹ »

Simone Weil ne veut pas concevoir Dieu comme tout-puissant, car elle entend par là qu'il utiliserait cette force pour tuer. La force pétrifie tout ce qu'elle touche. Elle tue la victime qu'elle touche et le bourreau qui l'exerce. La force met le créé dans l'incrée c'est-à-dire la créature dans le néant. Le propre de Dieu est de tirer du néant, c'est-à-dire de l'incrée vers le créé. Tuer c'est une mauvaise manière d'imiter Dieu, car le vrai Dieu, en créant, il fait sortir quelqu'un ou quelque chose du néant vers l'existence : « *Destruction. Dieu a créé le monde et veut perpétuellement qu'il soit ; détruire est donc mal, sinon en faisant passer du créé dans l'incrée. La destruction est une mauvaise imitation (un ersatz) de cette opération. Ainsi l'homme en tuant se fait semblable à Dieu, d'une mauvaise ressemblance.* »⁶²

Chez Platon, l'Etre n'est pas ce qu'il y a de plus haut, le Bien est au-dessus de l'Etre. Dieu est le Bien avant d'être ce qui est.⁶³ Et le Bien correspondant à l'Amour, c'est la même chose de dire que Dieu est Amour ou qu'il est Bien. Simone Weil reprend ici la pensée théologique de la Trinité, qu'elle exprime à sa façon, en mettant l'accent sur la condescendance douloureuse de Dieu pour l'homme. Ainsi, l'Amour se manifeste à travers cet abaissement jusqu'à la Croix, où Dieu apparaît comme ayant laissé de côté sa toute-puissance devenant amour même. Il s'aime lui-même et fait déborder cet amour sur les êtres humains : « *avant tout Dieu est amour. Avant tout Dieu s'aime soi-même. Cet amour, cette amitié en Dieu, c'est la Trinité. Entre les termes unis par cette relation d'amour divin, il y a plus que proximité, identité. Mais par la Création, l'Incarnation, la Passion, il y a aussi une distance infinie. La Totalité de l'espace, la totalité du temps, interposant leur épaisseur, mettent une distance infinie entre Dieu et Dieu.* »⁶⁴

⁶¹ (SG 11) OC II 3, 227 ; La force brutale détruit la vie et cela est inadmissible : « *La force maniée par autrui est impérieuse sur l'âme comme la faim extrême, dès qu'elle consiste en un pouvoir perpétuel de vie et de mort. Et c'est un empire aussi froid, aussi dur que s'il était exercé par la matière inerte. L'homme qui se trouve partout le plus faible est aussi au cœur des cités aussi seul, plus seul que ne peut l'être l'homme perdu au milieu du désert.* » (SG 18) OC II 3, 233.

⁶² OC VI 2, 349-350.

⁶³ Cf. PSO 49.

⁶⁴ (AD 132 ; PSO 94) OC IV 1, 353.

L'Incarnation et la Passion sont incluses dans le même mouvement de la création et de l'Amour. Dieu descend auprès des êtres humains ; il en a fait ainsi ses amis. Il fera avec eux la même expérience qu'avec lui-même dans la Trinité. Le temps et l'espace constituent cependant le milieu dans lequel vivent les hommes et le milieu qui sépare le Père et le Fils⁶⁵ qui sont eux-mêmes séparés par une distance infinie de l'univers des hommes et des choses. Cette séparation n'est pas une négation de leur amour.

La rencontre et la séparation sont, pour Simone Weil, deux formes de l'amitié. Quand deux êtres qui ne sont pas amis sont proches, il n'y a pas rencontre. Quand ils sont éloignés, il n'y a pas séparation puisqu'il n'y avait pas d'unité. Ce qui fait sous-entendre que pour ceux qui s'aiment, la rencontre produit l'unité et leur amour triomphe de leur séparation⁶⁶. Il en est ainsi de Dieu : « *l'amour entre Dieu et Dieu, qui est lui-même Dieu, est ce lien à double vertu ; ce lien qui unit deux êtres au point qu'ils ne sont pas discernables et sont réellement un seul, ce lien qui s'étend par-dessus la distance et triomphe d'une séparation infinie. L'unité de Dieu où disparaît toute pluralité, l'abandon où se croit se trouver le Christ sans cesser d'aimer parfaitement son Père, ce sont deux formes de la vertu divine du même Amour, qui est Dieu lui-même*⁶⁷. »

Ainsi, pour Simone Weil, les êtres humains sont bénéficiaires de cet amour à travers la création, étant situés à l'intérieur de cette distance infinie entre Dieu et Dieu : « *Dieu est si essentiellement amour que l'unité, qui en un sens est sa définition même, est un simple effet de l'amour. Et à l'infinie vertu unificatrice de cet amour correspond l'infinie séparation dont elle triomphe, qui est toute la création, étalée à travers la totalité de l'espace et du temps, faite de matière mécaniquement brutale, interposée entre le Christ et son Père*⁶⁸. »

C'est cette distance que Dieu va traverser pour rencontrer l'homme et l'inviter à être comme lui, c'est-à-dire à l'aimer en retour⁶⁹. En effet, la condition de l'homme

⁶⁵ Cf. (AD 133 ; PSO 95) OC IV 1, 353.

⁶⁶ Cf. (AD 132 ; PSO95) OC IV 1, 353.

⁶⁷ (AD 132-133 ; PSO 95) OC IV 1, 353.

⁶⁸ (AD 133 ; PSO 95) OC IV 352.

⁶⁹ Simone Weil revient souvent sur cette descente de Dieu dans le temps et l'espace pour aller vers l'homme (AD 139 ; PSO 103) OC IV 1, 358. Cette descente est la manifestation de l'Amour divin qui

dans cet univers est misérable : l'univers est le siège du mal, de la pesanteur. Si Dieu traverse cette distance pour aller vers l'homme, il lui apporte la grâce qui fera disparaître cette pesanteur. C'est ainsi que Simone Weil conçoit cette distance qui sépare le Fils et le Père comme un « *privilege infiniment précieux*⁷⁰ » pour l'homme, parce que la grâce de Dieu peut pénétrer au centre de l'homme, illuminer tout son être et l'empêcher d'être livré à la pesanteur. Dieu permet ainsi à l'homme de se décréer, de lui éviter de se détourner de lui, et donc de déraciner le mal qu'il porte en lui.

L'homme se trouvant dans cet univers, qui est « *la distance mise par l'Amour divin entre Dieu et Dieu*⁷¹ », peut consentir à la grâce de Dieu et ainsi avoir part à la détresse du Christ abandonné. Il peut participer à sa douleur qui est un bien, car c'est un moyen de décréation humaine qui correspond à l'abaissement du Fils à travers son incarnation et sa passion que Simone Weil appelle la seconde abdication de Dieu.

2.2. Seconde abdication : la kénose

L'autolimitation de la puissance de Dieu est en même temps une passion. Elle implique la souffrance de la part de Dieu : « *La création est déjà passion* »⁷², écrit Simone Weil, car la séparation en Dieu entre puissance et amour est douleur divine : « *En notre être Dieu est déchiré. Nous sommes la crucifixion de Dieu. Mon existence crucifie Dieu. Comme nous aimons une douleur intolérable parce que Dieu nous l'envoie, c'est de cet amour, transposé de l'autre côté du ciel, que Dieu nous aime. L'amour de Dieu pour nous est passion. Comment le bien pourrait-il aimer le mal sans souffrir? Et le mal souffre aussi en aimant le bien. L'amour mutuel de Dieu et de l'homme est souffrance.*⁷³ » Cette passion ne sera achevée que lors de la mort de Jésus. Alors Simone Weil peut dire qu'il s'agit là d'une seconde abdication de Dieu : « *La doctrine chrétienne enferme la notion d'une seconde abdication. 'Etant dans la condition de Dieu, il n'a pas regardé l'égalité avec Dieu comme un butin. Il s'est vidé.*

cherche l'homme pour lui communiquer cet amour et l'amener à faire le chemin inverse de cette descente.

⁷⁰ (AD 133 ; PSO 95) OC IV 1, 353.

⁷¹ (AD 133 ; PSO 96) OC IV 1, 354.

⁷² OC VI 3, 275.

⁷³ OC VI 3, 279.

Il a pris la condition d'esclave... Il s'est abaissé au point d'être fait obéissant jusqu'à la mort... Quoi qu'étant le Fils, ce qu'il a souffert lui a enseigné l'obéissance'.⁷⁴ »

Cette descente de Dieu est véritablement une kénose. Il s'agit plus d'un abaissement que d'une chute, car cette dernière suppose qu'elle est subie tandis qu'un abaissement implique un acte volontaire. Le mot kénose est ici mieux placé pour signifier que Dieu se vide de lui-même comme le suggère l'adjectif grec « κενός » vide : « *Dieu s'est vidé. Ce mot enveloppe à la fois la Création et l'Incarnation avec la Passion.*⁷⁵ » Il s'est dévêtu de sa puissance divine, il s'est fait homme.

Il s'est délesté même de la puissance humaine. Il a pris la condition d'esclave. Et ici apparaît la différence d'avec les hommes. Les esclaves sont rendus tels par des maîtres qui ne font pas cette opération par amour pour les esclaves, mais pour l'amour d'eux-mêmes. Car un esclave n'est rien ; devant son maître, comme l'écrit Simone Weil : « *un homme qui est entièrement à la discrétion d'autrui n'existe pas. Un esclave n'existe pas, ni aux yeux du maître, ni à ses propres yeux. Les esclaves noirs d'Amérique, quand ils se blessaient par accident le pied ou la main, disaient : 'Cela ne fait rien, c'est le pied ou la main du maître'.*⁷⁶ » Mais c'est Dieu lui-même qui se fait esclave ; il se fait 'rien' par amour pour les hommes. Il faut comprendre déjà ici aussi que l'homme devra imiter cette attitude en désirant 'être rien' comme Dieu est devenu 'rien'.

Simone Weil considère cet abaissement de Dieu comme une folie d'amour⁷⁷ : c'est un amour qui dépasse la mesure. Dieu ne le fait pas pour lui-même, mais pour l'homme. La décréation de Dieu devient de plus en plus profonde : Dieu se vide de sa divinité et devient homme, ce qui sous-entend qu'il se fait moins que Dieu. Il s'est vidé aussi de son humanité, il a pris la condition d'esclave. En plus de cela il est devenu matière. D'abord en se faisant nourriture ; il se laisse manger. Simone Weil fait ici allusion au mystère chrétien de l'Eucharistie : « *Communion catholique. Dieu ne s'est pas seulement fait une fois chair, il se fait chair tous les jours pour se donner à*

⁷⁴ EL 48. Cf. Ph 2, 6-8 dans une traduction littérale. Le commentaire de la Bible de Jérusalem (1973) donne le sens de cette kénose : « *Il s'agit moins du fait de l'incarnation que de son mode. Ce dont le Christ fait homme s'est dépouillé, ce n'est pas la nature divine, mais la gloire qu'elle lui valait de droit, qu'il possédait dans sa préexistence, cf. Jn 17,5, et qui aurait dû normalement rejaillir sur son humanité (cf. la Transfiguration, Mt 17, 1-8).* »

⁷⁵ (CS 68) OC VI 4, 152 ; Simone Weil identifie la création divine et la crucifixion de Jésus parce qu'elle interprète à sa façon une parole de l'Apocalypse de Saint Jean (Ap 13,8).

⁷⁶ (AD 154) OC IV 1, 293.

⁷⁷ EL 48. L'homme est invité à aimer aussi jusqu'à la folie. EL 56 ss.

l'homme et en être consommé.⁷⁸» Il devient enfin matière en mourant sur la Croix. Sa dépouille est matière de l'univers, comme tout homme est matière. L'abaissement est allé jusqu'au point suprême. Simone Weil relate cette décréation progressive en ces termes : « L'amour créateur de Dieu qui nous tient dans l'existence n'est pas seulement surabondance de générosité. Il est aussi renoncement, sacrifice. Ce n'est pas seulement la Passion, c'est la Création elle-même qui est renoncement et sacrifice de la part de Dieu. La Passion n'en est que l'achèvement. Déjà comme créateur Dieu se vide de divinité. Il prend la forme d'esclave. Il se soumet à la nécessité. Il s'abaisse.⁷⁹»

Stanislas Breton voit dans l'évocation de cet abaissement, non pas une apologie d'un dolorisme impénitent, mais la merveilleuse aventure d'une liberté divine⁸⁰. Par la croix, Dieu renverse lui-même les attributs qu'on lui donnait, il manifeste « *la folie de Dieu* ». Les textes de Saint Paul concernant la kénose du Christ relatent justement le désert de tous les attributs et perfections énumérés par des théologies et des ontologies⁸¹: « *Dans ce message de la Croix, ce qui frappe avant tout c'est le renversement qu'il opère. Habités que nous sommes à une pensée de Dieu sous la figure du Tout-puissant ou dans la majesté sereine de la Sagesse, nous ne pouvons qu'être déconcertés par ce qui nous est dit et annoncé, à savoir la Folie de Dieu et son Infirmité (littéralement « ce qui est fou en Dieu », « ce qui est infirme en lui »). Le neutre des termes grecs insinue une sorte d'impulsion qui fait sortir la divinité de son éminence traditionnelle, comme pour nous rappeler qu'elle n'habite pas la sublimité ontologique qui lui est le plus communément assignée.⁸² »*

Dans sa réflexion sur la manifestation divine ayant un lien étroit avec la croix, Stanislas Breton évoque le jugement dernier de l'Evangile dans lequel le Christ défie de nouveau les différents attributs et se déclare comme ce qui n'existe pas – aux yeux des hommes : « *J'étais nu, j'avais faim, j'avais soif, j'étais en prison.⁸³ » Cette*

⁷⁸ OC VI 2, 90

⁷⁹ (PSO 35) OC IV 1, 272.

⁸⁰ Cf. BRETON Stanislas, « Foi chrétienne, intelligence, philosophie », dans *ESPRIT*, 7-8, 1988, p. 234.

⁸¹ Cf. Ibid. p. 234-235.

⁸² Ibid. p. 235.

⁸³ Ibid. p. 235 ; Stanislas Breton fait un lien entre la révélation de Dieu à Moïse et le Christ sur la Croix : « Le « Je suis » de majesté qui a obsédé d'un superlatif d'éminence les prétendues métaphysiques de l'Exode (3, 14-15), défie, en ce jugement définitif, la richesse des plus aristocratiques prédicats. L'ego dont nous revêtons le « fils de l'homme », qui s'affirme « fils de Dieu », est moins un être que l'attente d'un visage, celui que nous lui donnerons en « ceux qui ne sont pas ». Car c'est en eux qu'il habite et qu'il demeure ; en eux qu'il devient ce qu'il doit être ; la folie et l'infirmité de la Croix ne se dissocient pas de la

révélation du Christ lors du jugement dernier est un appel à l'homme à s'associer à son aventure, à savoir la kénose qui, dans le langage de Simone Weil, est la décréation. Cet anéantissement n'est pas vécu par Dieu pour lui-même, il le destine à l'homme. Ce dernier devra imiter tout ce processus. Lors de la création, l'homme a reçu un semblant de divinité, il lui faudra renoncer à cette fausse divinité.

Contre son aspiration à la puissance, l'homme sera appelé à ne pas commander partout où il a le pouvoir. Il devra agir par pure générosité. Il sera même amené à ne pas agir du tout ou mieux à pratiquer son « action non agissante », ce qui signifie agir non pour assouvir ses propres fins ou ses instincts de puissance, mais agir par nécessité en obéissant à Dieu comme toute matière sait le faire. Ce qui inclut qu'il devra aussi se faire matière comme toute la matière et être transparent à Dieu. Dieu lui-même a consenti à se faire matière : il s'est fait nécessité. C'est là une autre dimension du retrait de Dieu.

2.3. Décréation et nécessité

Dans son abaissement, Dieu s'est soumis à la nécessité. C'est pour Simone Weil un autre aspect de son abdication. Elle conçoit la nécessité comme la puissance de Dieu séparée de son amour. Amour et Puissance sont des attributs de Dieu qui de prime abord semblent contradictoires. L'attribut de puissance peut porter atteinte à l'Amour de Dieu. Ne concevant pas la puissance de Dieu comme commandement universel, Simone Weil devait trouver un principe qui, tout en se vérifiant en Dieu, ne porte pas ombrage à sa bonté. Dans sa notion de nécessité, ces deux attributs se retrouvent simultanément en Dieu sans se heurter.

La puissance que Dieu abdique est confiée à la nécessité qui l'exerce à sa place. En ce sens, « *Dieu n'est tout-puissant ici-bas que pour sauver ceux qui désirent être sauvés par Lui. Tout le reste de sa puissance, Il l'a abandonnée au Prince de ce*

kénose du Serviteur dont parle l'épître aux Philippiens. Les deux textes doivent être pris dans leur réciproque éclairage. Le Serviteur souffrant, obéissant jusqu'à la mort, accomplit en la réalisant la folie et l'infirmité divines. Inversement, la folie et l'infirmité divines « disent » le sens de l'anéantissement et de l'oubli de soi dans l'absolu du service. L'un en l'autre et l'un par l'autre, définissent les deux versants d'une authentique liberté de la foi. Accentuant le premier de ces aspects, nous dirons que la Croix libère le « je crois en Dieu » des images qui risquent toujours de recourber sur nous, en s'inclinant vers l'idole, la transcendance de l'Indisponible. » Ibid. p. 235.

*monde et à la matière inerte. Il n'a de puissance que spirituelle...*⁸⁴ » Dieu confie à la nécessité d'être l'ordre du monde. Il faut comprendre par-là que la nécessité, c'est la matière de l'univers même qui est ordonné. Pour Simone Weil, « *la nécessité est une des dispositions éternelles de la Providence*⁸⁵ » ; « *Dieu veut la nécessité*⁸⁶ » ; « *Dieu se fait nécessité*⁸⁷. » La création, c'est, « *Dieu s'enchaînant par la nécessité*⁸⁸ » ; « *La nécessité, image saisissable pour l'intelligence de l'indifférence, de l'impartialité de Dieu.*⁸⁹ »

On pourrait ne pas saisir cette idée de la puissance confiée à la nécessité en lien étroit et intime même entre la nécessité et Dieu. Cette notion de nécessité peut comporter des ambiguïtés, mais le but de Simone Weil est de trouver une voie pour tenter d'expliquer le mal et pour impliquer l'homme dans cette notion. Elle veut tout simplement amener l'homme à saisir la nécessité comme une voie qui l'amène à Dieu. Elle voit dans la nécessité un instrument pouvant permettre à l'homme d'aimer Dieu. Mais Simone Weil prévient l'homme des conditions de cet amour : « *Mais il ne suffit pas de connaître cette possibilité, il faut l'aimer. Il faut aimer tendrement la dureté de cette nécessité qui est comme une médaille à double face, la face tournée vers nous étant domination, la face tournée vers Dieu étant obéissance.*⁹⁰ »

Mais qu'est-ce au juste la nécessité pour Simone Weil ? Elle est la substance du monde, l'essence de la réalité des choses du monde⁹¹ : « *La nécessité nous apparaît toujours comme un ensemble de lois de variation déterminées par des rapports fixes et invariants.*⁹² » La nécessité c'est la nature physique de l'univers régissant, avec ses mécanismes déterminés, le cours des choses et l'existence même. Chaque chose et tout être humain lui est soumis. Le malheur et le mal sont des effets de la nécessité. Par le mécanisme implacable du monde matériel, ses lois déterminées et inchangeables, la nécessité est aveugle, dirige l'univers d'une main de fer, « *plus dur qu'aucun diamant*⁹³ » et elle fait mal à l'homme puisqu'il en subit le contrecoup. Cela veut dire

⁸⁴ (CS 46) OC VI 4, 128.

⁸⁵ (CS 307) OC VI 4, 364.

⁸⁶ OC VI 2, 373.

⁸⁷ OC VI 2, 266.

⁸⁸ OC VI 2, 267.

⁸⁹ OC VI 2, 240.

⁹⁰ (PSO 111) OC IV 1, 362.

⁹¹ Cf. OC VI 3, 195.

⁹² (IPC 142) OC IV 2, 273.

⁹³ En 243.

que l'homme ne peut y être soustrait même par la puissance de sa pensée. Car pour Simone Weil, « *l'ordre des choses n'est pas l'ordre de la pensée* »⁹⁴.

La nécessité manifeste la présence du mal dans la création. Mais il y a une double acception du mal : d'une part, le mal, douleur ou malheur, que l'homme subit. C'est le mal qui lui vient de l'extérieur. Et d'autre part, le mal dont l'homme se rend coupable, qui le sépare de Dieu. C'est ce mal qui s'appelle péché. C'est à cause de ce mal que l'homme doit se décréer, car pour Simone Weil, « *le mal est la distance entre la créature et Dieu. Supprimer le mal, c'est dé-créeer; mais cela, Dieu ne peut le faire qu'avec notre coopération.* »⁹⁵

Le mal qui correspond à la force brutale et aveugle de la nature n'est pas une séparation de Dieu. La matière est en parfait accord avec Dieu, elle est obéissance parfaite. Même si elle provoque la douleur ou le malheur, cette douleur est paradoxalement un bien, car elle est rédemptrice. Elle pourra aider l'homme à entrer en contact avec Dieu : « *'Douleur, je n'avouerai jamais que tu es un mal, quoi que tu me fasses.'* Cette parole est très belle. Mais de préférence encore : *'Douleur, tu es un mal, mais tu as pour auteur celui qui n'est que bien et n'est auteur que du bien.'*⁹⁶ »

Simone Weil conçoit la présence du mal-nécessité dans le monde comme absence de Dieu : absence voulue, car Dieu a délégué son pouvoir à la nécessité. Cela veut dire que Dieu n'intervient pas pour empêcher que la nature fasse mal. Elle interprète cette absence de Dieu comme un effet de son amour : « *L'absence de Dieu est le plus merveilleux témoignage de parfait amour, et c'est pourquoi la pure nécessité, la nécessité manifestement différente du bien, est si belle. L'abandon, au moment suprême de la crucifixion; quel abîme d'amour des deux côtés.* »⁹⁷

Simone Weil voit dans le silence de Dieu lorsque le Christ crie, souffrant sur la Croix, l'expression de l'amour de Dieu qui va mener le Christ à sa gloire. La souffrance est une voie de la décréation. Ceci n'est évidemment compréhensible que pour celui qui est du côté de l'amour surnaturel. La face brutale de la nécessité nous montre en outre une chose primordiale : elle nous révèle que nous sommes et ce que nous sommes : nous existons mais nous ne sommes rien : « *Quand je souffre, je ne puis*

⁹⁴ OC VI 1, 75.

⁹⁵ OC VI 2, 466. La décréation ne concerne pas la matière ou l'univers en tant que matière. Elle est en parfait accord avec son Créateur. Elle est un exemple d'obéissance que l'homme doit adopter.

⁹⁶ OC VI 2, 466.

⁹⁷ OC VI 3, 88.

*pas oublier que je suis, ni ne pas connaître que je ne suis rien.*⁹⁸ » La souffrance est un vrai contact avec la réalité. Elle est aux antipodes de l'imagination qui invente et anticipe la réalité. Dans ce sens, l'imagination est mensonge et produit l'irréalité, alors que la souffrance amène à la vérité. Car pour Simone Weil, *« le sentiment de notre misère est le sentiment de la réalité. Car notre misère, nous ne la fabriquons pas. Elle est vraie. C'est pourquoi il faut la chérir. Tout le reste est imaginaire.*⁹⁹ »

Prenant connaissance de son néant, l'homme peut amorcer en toute transparence la recherche de la plénitude de son être en Dieu. La souffrance permet d'atteindre la connaissance et la sagesse. Commentant *« la connaissance par la souffrance*¹⁰⁰ » d'Eschyle, Simone Weil remarque que *« les Grecs n'ont jamais attaché de valeur à la souffrance en elle-même, comme font certains malades de notre époque. Le mot choisi pour désigner la souffrance est Pathos, qui évoque surtout l'idée de subir, plus encore que l'idée de douleur. L'homme doit subir ce qu'il ne veut pas, il doit se trouver soumis à la nécessité. Les malheurs laissent des plaies qui saignent goutte à goutte même pendant le sommeil ; et ainsi peu à peu ils dressent l'homme par violence et le disposent malgré lui à la sagesse, laquelle se définit par la modération. L'homme doit apprendre à se penser lui-même comme un être limité et dépendant ; seule la souffrance le lui apprend.*¹⁰¹ »

Le rapport essentiel qu'il y a entre Dieu et la nécessité, c'est que cette dernière est obéissance de la matière à Dieu. Etant l'ordre du monde, la nécessité est providentielle et ne nous instruit que sur Dieu¹⁰². N'ayant pas d'intellect, la matière n'a pas de faculté qui puisse l'opposer à Dieu. Aussi est-elle en tout la volonté de Dieu. En ce sens, Simone Weil pense que tout ce qui arrive, bien ou mal, est voulu par Dieu. Elle reconnaît évidemment que placer la volonté de Dieu dans ce qui fait mal est une contradiction inacceptable ; mais elle se place du côté de l'amour surnaturel, c'est-à-dire du côté tourné vers Dieu et non vers elle-même. Saisie à travers l'amour surnaturel, la nécessité cesse d'être un mal, mais un bien, car elle conduit à Dieu : *« Cette même nécessité brutale, l'essence même de sa brutalité est obéissance. Tout ce qui me frappe,*

⁹⁸ OC VI 2, 403

⁹⁹ OC VI 3, 96.

¹⁰⁰ OC VI 3, 183.

¹⁰¹ SG 44.

¹⁰² OC VI 3, 179.

*tout ce qui pèse sur moi, obéit à Dieu. Tout ce qui me sourit aussi. L'arbre qui se couvre de fleurs aussi.*¹⁰³ »

Ceci amène Simone Weil à préconiser la soumission à la nécessité. Elle transpose « l'amor fati » des stoïciens, car elle voit dans la nécessité une obéissance de l'homme à Dieu, par l'acceptation de ce qui lui arrive : « *Il ne faut pas essayer de changer en soi ou d'effacer désirs et aversions, plaisirs et douleurs. Il faut les subir passivement comme les sensations de couleur et sans leur accorder plus de crédit... Accepter ainsi et non autrement les désirs et aversions, plaisirs et douleurs de toute espèce qui se produisent en moi. Tout cela vient de Dieu en tant que cela vient de la nécessité tout à fait aveugle...* »¹⁰⁴

La nécessité est obéissance de la matière à Dieu. Mais il est des fois où l'homme agit comme la matière. Simone Weil fustige l'imitation de la nécessité par l'homme surtout quand ce dernier en arrive au crime : « *Les crimes humains qui sont la cause des malheurs font partie de la nécessité aveugle, car les criminels ne savent pas ce qu'ils font.* »¹⁰⁵ Celui qui commet un crime n'a plus rien à voir avec Dieu, il s'est détourné de lui et s'est livré à la pesanteur. Il pense agir avec son intelligence et sa liberté, mais il est devenu une chose : comme des tuiles détachées d'un toit par le vent et tombant au hasard, ils obéissent aux lois mécaniques et aveugles¹⁰⁶.

La décréation de Dieu est la descente de Dieu vers l'homme. Cette descente se définit essentiellement comme amour de Dieu par la création : en créant l'homme, Dieu lui fait le don de l'existence et de la liberté. Simone Weil reproche parfois à Dieu cette création même, parlant de faute ou de crime. Le contexte de cette idée est à garder coûte que coûte pour ne pas aboutir à une impasse dans la conception de l'amour de Dieu envers l'homme. L'existence dont il est question est justement cette autonomie que détient l'homme et qu'il pourrait mal utiliser pour se séparer de Dieu. En disant : « *Le grand crime de Dieu envers nous, c'est de nous avoir créés ; c'est que nous existions* »¹⁰⁷, il faut comprendre que Simone Weil pointe l'existence autonome.

¹⁰³ OC VI 3, 327 ; « *Seul l'amour surnaturel contemple la nécessité nue. Elle cesse d'être un mal.* » (OC VI 3, 179.)

¹⁰⁴ OC VI 3, 110-111.

¹⁰⁵ (AD 132 ; PSO 94) OC IV 1, 352.

¹⁰⁶ (AD 134 ; PSO 96) OC IV 1, 354.

¹⁰⁷ (CS 225) OC VI 4 299.

L'expression est choquante, certes, mais remise dans ce contexte de l'autonomie de l'homme, elle devient compréhensible. Il faut lire la suite : « *Notre grand crime envers Dieu, c'est notre existence. Quand nous pardonnons à Dieu notre existence notre existence est pardonnée par Dieu. Il faut savoir qu'on n'est rien, que l'impression d'être quelqu'un n'est qu'une illusion, et pousser la soumission jusqu'à consentir, non seulement à n'être rien, mais aussi, en même temps, à être dans l'illusion. Alors la boucle de l'obéissance est fermée ; on est revenu en apparence au point initial, au point où sont ceux qui n'aiment pas Dieu. Et Dieu alors nous pardonne d'exister.* ¹⁰⁸ »

La décréation de Dieu n'est pas une doctrine propre à Simone Weil ; elle se trouvait par exemple déjà dans la mystique juive de la Kabbale depuis le moyen-âge. Il apparaît cependant qu'elle n'en a pas eu connaissance. Cette doctrine est contenue par ailleurs dans les réflexions de quelques penseurs qui en ont fait une élaboration autre. C'est avec ces penseurs que nous allons à présent chercher à comprendre cette doctrine qui tout de même paraît originale et audacieuse par le fait qu'elle brave la théologie philosophique traditionnelle.

¹⁰⁸ (CS 225-226) OC VI 4, 299-300.

TROISIEME CHAPITRE : DEBAT AUTOUR DU RETRAIT DE DIEU

3.1. Le « Tsimtsoum » de la mystique juive

Bien avant que Simone Weil développe la notion de retrait de Dieu, celle-ci se trouvait depuis quelques siècles dans la mystique juive de la Kabbale au sujet de la création, sous l'appellation de « Tsimtsoum ». Simone Weil ne parle cependant pas de la Kabbale. Pourtant elle se documente dans plusieurs traditions religieuses – aurait-elle omis de scruter la tradition juive ? Etait-ce un choix délibéré à cause de son refus présumé du judaïsme comme culture ? La Kabbale, en tant que doctrine ésotérique, n'était guère disponible pour le grand public du temps de Simone Weil.

Cette mystique du retrait de Dieu s'est construite au fur et à mesure que le peuple juif essayait de comprendre les catastrophes qu'il subissait¹⁰⁹. Au 12^e siècle, après les premières croisades, les mystiques construisent l'arbre cosmique des dix sephiroth (les dix attributs de la divinité), ce qui permit d'interpréter l'existence et la réalité du mal au sein de la création : le mal est conçu comme résidu inévitable du processus de la machine séphirothique¹¹⁰. Au 16^e siècle après l'expulsion des juifs d'Espagne, on cherche à connaître la véritable racine du mal. Le but de la mystique est de répondre à la question suivante : comme expliquer le surgissement de telles catastrophes fondant sur le peuple juif ? Isaac Luria de Safed (1534-1572) considère cet exil d'Israël comme l'exil de tout homme et de Dieu lui-même et conclut qu'il appartient à l'homme de sauver Dieu¹¹¹.

L'idée du retrait de Dieu apparaît avec Isaac Luria¹¹² ; elle est connue sous le terme de « Tsimtsoum ». Selon Gershom Scholem, ce terme signifiait à l'origine « concentration » ou « contraction » mais dans le langage kabbalistique, il est mieux

¹⁰⁹ RABI Vladimir, « La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive », dans *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique* (Communications regroupées par Gilbert Kahn), Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 148.

¹¹⁰ Ibid. p. 149.

¹¹¹ Ibid. p. 150.

¹¹² Cf. SCHOLEM Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 277-282. Cette doctrine ressemble fort à celle de la décréation de Simone Weil, qui n'y fait cependant pas allusion mais qui cherche à comparer les différents mythes des traditions culturelles. Elle appréciait sélectivement déjà les livres de l'Ancien Testament, mais elle aurait probablement approuvé ces commentaires d'Isaac Luria.

traduit par « retraite » ou « solitude ». Il provient cependant de la littérature talmudique du 3^e siècle qui considère « *Dieu comme ayant contracté sa Chékhina, sa présence divine, dans le saint des saints à la place des Chérubins, comme si toute sa puissance s'était concentrée et contractée en un seul point.*¹¹³ »

Dans sa doctrine ésotérique sur la création, Isaac Luria ne prendra pas le terme « Tsimitsoum » comme la concentration de Dieu en un point, mais sa retraite loin d'un point¹¹⁴ qui rend possible l'existence de l'univers. En modifiant ce commentaire sur le récit de la création de la Torah, Isaac Luria veut résoudre le problème du panthéisme contenu dans la doctrine néo-platonique de l'émanation. Il se demande si quelque chose qui n'est pas Dieu peut réellement exister : « *Si Dieu est « tout en tout », comment peut-il y avoir des choses qui ne soient pas Dieu ? Comment Dieu peut-il créer le monde ex nihilo, s'il n'y a pas de néant ?* »¹¹⁵ C'est pour donner une réponse à sa question qu'il recourt à la théorie du « Tsimitsoum » : « *Dieu fut contraint de faire une place pour le monde en abandonnant une région intérieure de lui-même, une sorte d'espace mystique duquel il se retira pour y retourner dans l'acte de la création et de la révélation. Le premier acte de l'En-Sof, l'Etre infini, est par conséquent, non un pas en dehors, mais un pas à l'intérieur, un mouvement de recul, de retour sur soi-même, de retraite à l'intérieur de soi-même.*¹¹⁶ »

Ce retrait de Dieu rend possible l'existence d'autre chose que Dieu. Au commencement de la création, Dieu s'est retiré dans son propre être, en se concentrant en lui-même. Il s'est exilé en lui-même, comme s'il s'était banni de son Tout dans une profonde réclusion. Son premier acte n'est pas un acte de révélation, mais un acte de limitation ; c'est dans un second acte que Dieu envoie un rayon de sa lumière et commence son déploiement comme Dieu créateur dans l'espace primordial de sa propre création¹¹⁷.

Le processus cosmologique est double : chaque étape renferme un double effort, à savoir la lumière qui jaillit de Dieu et celle qui revient vers lui. Sous cette tension perpétuelle, et par cet effort toujours répété, Dieu se maintient lui-même et fait être

¹¹³ Ibid. p. 278.

¹¹⁴ Il s'agit là, pour G. Scholem, d'un renversement de la doctrine talmudique du 3^e siècle. Cf. Ibid. p. 278.

¹¹⁵ Ibid. p. 278.

¹¹⁶ Ibid. p. 278.

¹¹⁷ Ibid. p. 279.

autre chose que lui. La doctrine de l'émanation est ainsi récusée comme contenant un panthéisme : dans l'acte d'émanation, il y a un résidu de la manifestation de Dieu dans chaque être. Mais sous l'aspect du « Tsimtsoum », chaque être acquiert une réalité propre qui le garantit contre le danger de dissolution dans l'être non individuel du divin « tout en tout ». Le « Tsimtsoum » se veut ainsi une explication du mystère de la réalité : *« Si le Tsimtsoum est simplement une métaphore à laquelle ne correspond aucun acte réel ou aucun événement, quelque caché et mystérieux qu'il soit, alors on ne peut résoudre comment quelque chose qui n'est pas Dieu peut réellement exister. »*¹¹⁸

A cette notion de « Tsimtsoum » est reliée la vision de la brisure des Vases comme une étape nouvelle dans la création¹¹⁹. Aux premiers jours du monde, Dieu créa des Vases pour recueillir la lumière séminale qui lui permettra de créer ensuite le minéral, le végétal, puis l'homme. Il se mit au labeur au cours duquel, par erreur divine ou faute de calcul, un des Vases se brisa. Les lumières destinées à la création se dispersèrent. Une partie retourna à sa source et une autre alla ensemer les racines du mal. Les forces de sainteté et de lumière furent mêlées pour toujours aux racines du mal. Désormais tout ce qui existe est exil, l'homme et Dieu lui-même. Et la tâche essentielle de l'homme est de récupérer les étincelles de lumières perdues et de libérer Dieu lui-même de son exil. A ce stade de la création, une question surgit cependant : une des racines du mal ne serait-elle non pas dans l'homme, mais en Dieu lui-même ? L'important n'est cependant pas de trouver une réponse, mais de connaître la troisième étape de la création, le « Tikum » : la restitution. Avec le « Tikum », l'homme a la tâche fondamentale de réparer le monde. Désormais Dieu et l'homme sont co-créateurs, associés au parachèvement de la création. Tous les juifs doivent ramener chaque chose à sa place, préparer la réparation de tout. Il s'agit de lutter contre l'irruption du mal dans le monde. Et le Messie ne commence pas l'œuvre de réparation, il viendra à la fin pour couronner cette réparation.

Simone Weil ne cite pas cette idée de retrait de Dieu de la mystique d'Isaac Luria. Même si cette idée est exposée presque dans les mêmes termes, il va sans dire que l'origine de cette idée est différente pour elle et pour Isaac Luria. Ce dernier s'inscrit dans la mystique juive ayant trait aux Textes de la création de l'Ancien Testament (la Torah) ; pour Simone Weil cette idée vient de la contemplation de la

¹¹⁸ Ibid. p. 280.

¹¹⁹ W. Rabi, o. c. p. 150.

personne du Christ sur la Croix, de l'hymne paulinien de la kénose du Christ (Ph 2, 6-8) et du Nouveau Testament en général dans lequel Dieu est affirmé comme Amour. Cet amour va jusqu'à l'humilité de Dieu pour attirer l'humanité à lui. Cette humilité apparaît comme impuissance de Dieu. Mais cette « humilité-impuissance » est voulue et n'a rien de faiblesse, c'est essentiellement de la miséricorde, dans le sens d'un amour de Dieu de type maternel qui s'abaisse pour mieux être au service de son enfant.

Le « Tsimtsoum » correspond donc à la décréation de Simone Weil. Mais pour elle cette retraite est un acte d'amour, de miséricorde, par lequel il donne l'existence à ce qui n'existait pas. Le paradigme de cet acte restera pour Simone Weil la parabole évangélique du Bon Samaritain, qui a le double avantage de souligner la miséricorde de Dieu, parce c'est Dieu qui est le véritable Bon Samaritain qui fait attention et redonne l'existence. En plus il indique à l'homme la voie à suivre : c'est à lui de faire attention au malheureux qui est littéralement une chair anonyme et absente d'humanité et de lui porter secours.

La position de la mystique juive donne beaucoup d'importance à l'homme dans la collaboration à l'œuvre de la création ; en effet, l'homme y est appelé à sauver Dieu qui est aussi en exil. Cette position est tout simplement paradoxale : elle oublie le statut ontologique de l'homme. Vis-à-vis de Dieu, il n'est qu'une créature qui lui doit tout. Rien ne peut lui donner ce statut d'égal de Dieu. Il est un être dans lequel le bien et le mal sont mêlés. Comment peut-il prétendre prêter main forte à Dieu alors qu'il est incapable d'éradiquer le mal qui est en lui ?

Chez Simone Weil, Dieu intervient dans la décréation de l'homme. Il attend que l'homme veuille bien se tourner vers lui, mais c'est encore lui qui met en l'homme ce désir de monter vers lui. L'homme qui veut réellement accomplir cette montée ne peut qu'attendre patiemment, dans l'humilité et dans l'obéissance¹²⁰.

Hans Jonas a repris ce mythe du « Tsimtsoum » lorsqu'il a été amené à réfléchir sur le drame des juifs lors de la deuxième guerre mondiale. Il interprète à sa manière le retrait de Dieu.

¹²⁰ Sur ce point, Gustave Thibon est explicite quant à la différence entre Simone Weil et la Kabbale : « le retrait de Dieu impliquerait de la part de l'homme une sorte de rajout à la création pour qu'elle arrive à la plénitude, à la perfection ; l'homme est le collaborateur de Dieu pour parfaire cette Création que Dieu n'a pas pu parfaire puisqu'il s'est retiré. Sur ce point, Simone Weil n'aurait pas été d'accord, puisqu'elle pense qu'il faut continuer à agir certes, mais en tant qu'être décréé, il faut être un point d'action de Dieu dans le monde, mais il s'agit d'une action non agissante. » (Dans « Discussion » faisant suite à la communication de W. Rabi, o. c., p. 155.)

3.2. Le retrait de Dieu chez Hans JONAS

3.2.1.-Pourquoi Auschwitz ?

Hans Jonas mène sa réflexion sur le retrait de Dieu en lui donnant la forme d'un procès. Il reproche à Dieu de s'être retiré de la direction des événements du monde. Dieu n'est pas intervenu pour empêcher l'extermination des juifs à Auschwitz durant la seconde guerre mondiale. Hans Jonas préconise alors un nouveau concept de Dieu¹²¹.

De nombreuses études existent sur le sujet¹²², mais il est intéressant de comparer cette conception à celle de Simone Weil. Hans Jonas voudrait avoir une explication de ce qui s'est passé à Auschwitz. Il reproche à Dieu d'y avoir été absent, ce qui fut préjudiciable aux juifs. Dieu a montré ainsi sa faiblesse et il a trahi le peuple juif. Le concept traditionnel de l'Alliance entre Israël et Dieu n'explique pas la tragédie d'Auschwitz. La mort qui a été infligée à tant d'êtres humains n'a rien à voir avec l'amour de leur foi en l'unicité de Dieu : « *Ici ne trouvèrent place ni la fidélité ni l'infidélité, ni la loi ni l'incroyance, ni la faute ni le châtement, ni l'épreuve ni le témoignage, ni l'espoir de rédemption, pas même la force ou la faiblesse, l'héroïsme ou la lâcheté, le défi ou la soumission.* »¹²³

L'interrogation à propos de Dieu qui a laissé faire cet anéantissement total de tout un peuple est capitale pour Hans Jonas. Le juif voit dans l'immanence le lieu de la création, de la justice et de la rédemption divine. Il n'attend pas un salut en dehors de ce monde. Dieu est éminemment le Seigneur de l'Histoire. Le drame d'Auschwitz met alors en question tout le concept traditionnel de Dieu. Il donne « *congé au Seigneur de l'Histoire* »¹²⁴.

Pour expliquer cette révision du concept de Dieu, Hans Jonas reprend à sa façon le mythe du Tsimtsum, comme il le dit lui-même : « *mon mythe ne fait que*

¹²¹ JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*. Paris, Payot et Rivages, 1994.

(Sigle : CDA)

¹²² Citons quelques-unes : SOLERE Jean-Luc, « Le concept de Dieu avant Hans Jonas : histoire, création et toute-puissance », dans *Mélanges de Sciences Religieuses* 53 (1996), p.7-38 ; THEIS Robert, « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », dans *Revue philosophique de Louvain* 2, (2000), p. 341-357 ; REA Caterina, « Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas » dans *Revue philosophique de Louvain* 3, (2002), p. 527-547 ; FROGNEUX Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles, De Boeck, 2001.

¹²³ CDA 11.

¹²⁴ CD 13.

*radicaliser l'idée du Tsimtsoum, ce concept cosmogonique central de la Cabale lurianique. Tsimtsoum veut dire contraction, retrait, autolimitation. Pour faire place au monde, l'En-Sof du commencement, l'infini, a dû se contracter en lui-même et laisser naître ainsi à l'extérieur de lui le vide, le néant, au sein duquel et à partir duquel il a pu créer le monde. Sans son retrait en lui-même, rien d'autre ne pourrait exister en dehors de Dieu, et seule sa durable retenue préserve les choses finies d'une nouvelle perte de leur être propre dans le divin tout en tout ».*¹²⁵

3.2.2. Histoire du retrait de Dieu

Hans Jonas raconte le retrait de Dieu à la façon d'un mythe. Au commencement, Dieu¹²⁶ décida de se livrer au hasard, au risque et à la diversité infinie du devenir. Il prit au sérieux notre être au monde, et renonçant à s'ingérer dans la direction du monde, le laissa à lui-même. Mais pour que le monde soit et qu'il existe par lui-même, Dieu renonça à son Etre propre, il s'est dépouillé de sa divinité¹²⁷ et s'est laissé dissoudre dans le devenir de l'Etre cosmique. Sa transcendance émergea avec hésitation des opacités de l'immanence. Il lia sa cause à celle du monde.

Du hasard vint d'abord la vie. Mais la mort accompagna la vie : c'était le prix que cette nouvelle possibilité de l'Etre devait payer pour surgir. La vie surgit alors marquée par la finitude, participant d'un Etre essentiellement révocable et destructible. Le surgissement de la vie fut une chance pour Dieu de s'éveiller à lui-même et comme une possibilité de recouvrer sa plénitude. Chaque dimension nouvelle que la réponse du monde ouvre signifie pour Dieu une nouvelle façon d'éprouver son

¹²⁵ CDA 37-38.

¹²⁶ H. Jonas utilise plusieurs termes pour désigner Dieu : Dieu, sphère éternelle, dieu, fond divin de l'Etre, divinité, transcendance ... Pour garder l'unité du récit, nous n'utiliserons que le terme Dieu chaque fois.

¹²⁷ Claude BRUAIRE met en garde contre toute illusion anthropomorphique : « *Il n'est pas plus au pouvoir de Dieu de se démettre de sa condition divine qu'à un homme d'ajouter une coudée à sa taille, ou de refuser, s'il fait l'arithmétique, que deux et trois joints ensemble fassent cinq. Mais nous imaginons un Dieu qui céderait comme nous à des velléités dérisoires. L'irréformable Nécessité absolue, loin d'être un interdit à quelque puissance, est bien le droit de Dieu tenu sans réserve, au moins pour qu'on sache ce qu'on dit dès qu'on en parle de manière intelligible.* » BRUAIRE Claude, *Le droit de Dieu*. Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 10.

essence cachée et de se découvrir lui-même à travers les surprises de l'aventure-monde.¹²⁸

Jusque-là on est en deçà du bien et du mal, dans les balbutiements de l'univers physique, dans les spirales de vie pré-humaine¹²⁹, dans l'innocence de la vie avant que ne paraisse la connaissance. C'est alors que vint l'homme, avec la connaissance et la liberté. Avec ce don éminent à double tranchant, l'innocence du simple sujet d'une vie s'auto-réalisant, cède la place aux tâches de la responsabilité qui sépare le bien et le mal.¹³⁰ L'avènement de l'homme fit courir de grands risques à Dieu. Avec l'homme, la cause de Dieu n'est pas gagnée d'emblée, son image passe sous la garde problématique de l'homme pour être accomplie, sauvée ou corrompue par ce que ce dernier fait de lui-même et du monde.¹³¹ Ayant tout remis dans les mains de l'homme, Dieu va accompagner les actions de ce dernier sans intervenir dans la dynamique du théâtre du monde. C'est ainsi que Dieu n'est plus le Seigneur de l'Histoire.

3.2.3.- Implications du retrait de Dieu.

Hans Jonas développe son mythe en en donnant les implications théologiques qui sont en contradiction avec la théologie philosophique traditionnelle. Il veut instaurer un nouveau concept de Dieu compatible avec la réalité d'Auschwitz.

3.2.3.1. La souffrance de Dieu

Pour Hans Jonas Dieu est souffrant. Cette souffrance de Dieu ne trouve pas son origine dans l'Incarnation et la Crucifixion, mais dans la collision avec sa création, l'homme. Les actes de l'homme causent de la souffrance à Dieu, ce qui est illustré par l'épisode biblique où Dieu se voit méprisé et rejeté par son peuple¹³². Dieu s'en afflige, mais si nous regardons le récit de cet épisode dans sa totalité, il ne s'agit pas de la

¹²⁸ Cf. CDA 18. Ceci donne l'impression que Dieu était moins que lui-même avant la création. C'est un gain pour lui que d'avoir créé : « *Chaque possibilité qu'expérimente l'Etre, enrichit aussi l'auto-expérience du fond divin* » Ibid. ; « ... *c'est là un gain du sujet divin* » Ibid. Mais paradoxalement, il va y perdre sa toute-puissance dans la suite.

¹²⁹ Cf. CDA 20

¹³⁰ Cf. CDA 19-20.

¹³¹ Cf. CDA 20.

¹³² CDA 22.

souffrance d'un Dieu qui se serait immergé dans le monde physique, c'est plutôt de la colère ou de l'indignation¹³³. Dans la Bible, Dieu ne s'est pas soumis à l'homme de manière à lier son sort aux actes de l'homme. Il y est écrit que Dieu fut déçu par le comportement de son peuple élu, et regretta d'avoir créé l'homme. Pour Hans Jonas, Dieu s'est laissé abattre par la méchanceté de l'homme ; il en souffre et lui abandonne tout son sort par le fait que Dieu a abandonné sa toute-puissance.

Apparemment il n'en est rien, puisqu'il va en découdre avec l'homme. Dieu n'est pas, dans la Bible, en position de faiblesse, il va rétablir la situation¹³⁴. Dieu est en colère contre l'homme à cause de la méchanceté de ce dernier, comme il pourrait l'avoir été avec les auteurs de l'extermination des juifs à Auschwitz. Il déploie d'ailleurs sa puissance et punit toute la création par le déluge. Mais dans la suite il se reprend de sa colère, par sa miséricorde, il rétablit les lois du monde pour toujours même si l'homme reste mauvais¹³⁵.

3.2.3.2. Dieu soumis au devenir

Hans Jonas est d'avis que la Bible n'affirme pas la supra-temporalité, l'impassibilité et l'immutabilité de Dieu¹³⁶. Aussi pour lui, Dieu surgit dans le temps et il n'est pas un Etre complet identique à lui-même tout au long de l'éternité. Il serait une éternité s'accroissant avec la récolte accumulée du temps¹³⁷. Mais contre Hans Jonas, il faut dire que la Bible ne fait que proclamer la transcendance de Dieu par

¹³³ Hans Jonas fait allusion seulement à Gn 6, 5-6 signifiant l'affliction de Dieu, alors que le récit continue jusqu'à Gn 9,22 et exprime la colère de Dieu et sa miséricorde dans la suite : « *Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée. Le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur. Et il dit : Je vais effacer de la surface du sol les hommes que j'ai créés — et avec les hommes, les bestiaux, les bestioles et les oiseaux du ciel —, car je me repens de les avoir faits.* » Gn 6, 5-7.

¹³⁴ Il est écrit dans le livre de la Genèse : « *Le Seigneur respira l'agréable odeur (du sacrifice de Noé) et il se dit en lui-même : Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance ; plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme j'ai fait.* » Gn 8, 21. Il en est de même de la parabole de l'épouse infidèle dans le livre d'Osée à laquelle Hans Jonas fait allusion : Dieu n'y montre pas sa souffrance, mais plutôt sa miséricorde puisqu'il décide de reprendre son épouse malgré son infidélité.

¹³⁵ Cf. Commentaires de la *Bible de Jérusalem* (Cerf, 1973) Gn 6,6 ; note b.

¹³⁶ Pour Hans Jonas, ces attributs ont été introduits abusivement dans la tradition théologique juive et chrétienne à partir de la tradition grecque platonico-aristotélicienne qui exclut toute ombre d'un devenir du côté de l'Etre pur et absolu de la divinité : le devenir, inférieur à l'être, est caractéristique du monde d'en bas. (CD 23-24.)

¹³⁷ CD 26.

rapport au monde et aux hommes. Dieu est créateur et maître de tout, il est souverain, il n'est pas dans le temps, il est éternel¹³⁸. La Bible ne dit pas que parce que Dieu est au milieu de son peuple, il est assujéti aux hommes. Il ne change pas avec les événements du monde, il n'est pas affecté par le devenir du créé. Il faut voir dans cette remarque les non-dits de Hans Jonas où il reproche¹³⁹ à Dieu d'être resté impassible et immuable justement face à ce que subissaient les juifs à Auschwitz. Dieu aurait dû se laisser fléchir par ces cris de souffrance et se mêler au cours de l'histoire et arrêter le massacre. Mais il n'a rien fait. Hans Jonas cloue Dieu au pilori : il n'a rien fait parce qu'il ne pouvait rien faire. Etant donné qu'il est souffrant lui-même, soumis à la finitude comme un mortel, il est impuissant. L'homme paraît plus puissant que lui puisque Dieu n'est pas parvenu à l'empêcher de commettre un crime comme celui d'Auschwitz.

3.2.3.3. Dieu soucieux

Pour Hans Jonas, Dieu a cessé de s'enfermer en lui-même dès l'instant où il s'est compromis avec l'existence d'un monde, en créant ou en acceptant qu'il naisse¹⁴⁰. Non pas que s'étant lié et mêlé à l'existence d'un monde, de ses créatures, il en porte le souci, réalisant par le fait même le but qu'il s'est assigné, mais il a laissé aux hommes porter ce souci. Dieu, à ses risques et périls, s'est remis à leurs propres vouloirs. Ce qui a comme conséquence de renvoyer Dieu à la « responsabilité de l'homme.¹⁴¹ » Et cette responsabilité devient énorme et problématique¹⁴². L'homme est-il capable d'être responsable de Dieu ? Il a déjà un problème avec sa responsabilité envers les autres et la nature dont il fait partie, faut-il encore alourdir sa responsabilité au-delà de toute mesure ? Hans Jonas a raison de dire que l'image de Dieu est en danger si elle est confiée à l'homme. Pourquoi alors la lui confie-t-il ?

¹³⁸ Cf. Is 45, 12. 18.

¹³⁹ Hans Jonas fait un procès à Dieu et l'accuse constamment de non-assistance à personne en danger : il dit qu'il est « Dieu muet » (CDA, p.8) « d'un mutisme pénétrant » (p.35) ; « Et Dieu laissa faire. Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire cela » (p.12) ; « Quel Dieu qui a pu laisser faire cela » (p.13) ; « pendant toutes les années qu'à duré la furie d'Auschwitz, Dieu s'est tu » ; « Les miracles vinrent seulement d'êtres humains ... Mais Dieu, lui, s'est tu. » (p.34).

¹⁴⁰ Cf. CDA 26.

¹⁴¹ CDA 20.

¹⁴² Hans Jonas donne une lourde responsabilité à l'homme, celle d'être gardien de Dieu : « cette image passe sous la garde problématique de l'homme, pour être accomplie, sauvée ou corrompue par ce que ce dernier fait de lui-même et du monde. Et c'est dans le terrible impact de ses actes sur le destin divin, dans leur effet sur l'état entier de l'Etre éternel, que réside l'immortalité de l'homme. » CD 20

Ce Dieu qui s'en remet totalement à l'homme sachant ce que ce dernier est, ne peut être qu'impuissant : souffrant d'avoir créé l'homme comme un concurrent auquel il va confier son sort à la manière d'un esclave vis-à-vis de son maître, devant confier à ce même homme la réalisation de ses soucis et attendant qu'il soit accompli par l'entremise de l'accomplissement de l'homme, ce Dieu ne peut pas avoir une puissance absolue.

3.2.3.4. Conclusion : Dieu n'a pas de puissance absolue.

Pour Hans Jonas, le concept d'une toute-puissance divine absolue est une notion contradictoire. La puissance est un concept relationnel : être puissant, c'est l'être par rapport à un autre. Une puissance absolue, sans cet autre pour lui servir de résistance est une puissance vide, « *car la simple existence d'un tel autre représenterait déjà une limitation, et l'unique puissance devrait forcément anéantir cet autre afin de préserver son absoluité. La puissance absolue, dès lors, n'a dans sa solitude aucun objet sur lequel agir. Puissance dépourvue d'objet, c'est alors une puissance dépourvue de pouvoir, qui s'abolit elle-même*¹⁴³. »

La toute-puissance divine ne peut coexister avec la bonté et la compréhensibilité divines. Après Auschwitz, une divinité toute-puissante ne serait pas toute bonne ou resterait incompréhensible. Or, en considérant la foi juive, l'intelligibilité de Dieu est affirmée puisqu'il s'est communiqué surtout à travers les patriarches et les prophètes. S'il est acquis que Dieu est intelligible, il faut que sa bonté soit compatible avec l'existence du mal. Le mal existe dans le monde et Auschwitz en est une preuve remarquable. Puisque Dieu a laissé faire ce mal en n'intervenant pas, « *ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas. ... il s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde.*¹⁴⁴ »

Dieu est devenu impuissant devant le mal, c'est-à-dire devant l'homme. Le mal, en effet, n'est pas une puissance face à Dieu, mais il remonte seulement du cœur de l'homme pour acquérir sa puissance au sein du monde. La faute de Dieu réside dans le fait d'avoir renoncé à sa puissance et d'avoir créé et admis la liberté humaine avec

¹⁴³ CDA 29.

¹⁴⁴ CDA 34-35.

plein pouvoir, même en face de lui-même¹⁴⁵. La création était un acte de souveraineté absolue, et « donc un acte *d'auto-dépouillement divin*¹⁴⁶ » absolu.

Pour Hans Jonas cet acte est une démission avant d'être une trahison. Simone Weil voit dans cet auto-dépouillement un acte volontaire en faveur de l'homme et pas à son détriment malgré le mal qui frappera l'homme. L'« après » de cet auto-dépouillement constitue toute la différence entre les deux.

3.2.4.- Le retrait de Dieu chez Hans Jonas et Simone Weil.

Hans Jonas a fait allusion au Tsimstoum de la mystique juive pour donner une assise au mythe qu'il propose. Il veut expliquer pourquoi il faut revoir le concept de Dieu. Il relate le retrait de Dieu comme Simone Weil, mais leurs sources et leurs contenus sont différents même si les implications de leur doctrine trouvent pour l'homme une certaine convergence dans une éthique : celle du « Principe Responsabilité » pour Hans Jonas, celle de la décréation ou de la conversion pour Simone Weil.

Hans Jonas part de sa foi juive. Dieu marche avec son peuple, il vit à côté de ce peuple de manière à le secourir en cas de besoin. L'épisode de la sortie d'Égypte dans laquelle le peuple d'Israël recouvre sa pleine liberté est l'exemple type de l'intervention de Dieu en faveur de son peuple¹⁴⁷.

Il faut remarquer cependant que Hans Jonas met sur le même plan le contenu des récits de l'Ancien Testament et l'histoire des événements de la seconde guerre mondiale. Nous sommes en face d'un premier récit qui est un récit mythique et d'une autre qui est historique. Vouloir les apprécier sous le même rapport, c'est se mettre dans un équilibre instable. Un mythe n'est pas un récit qui relate l'histoire vraie d'un peuple. La plupart des récits mythiques énoncent seulement les origines, d'ailleurs lointaines, dont personne n'est témoin : le passé présumé explique le présent vécu. Et

¹⁴⁵ CDA 36.

¹⁴⁶ CDA 37.

¹⁴⁷ La Profession de foi juive contient cette affirmation : « *Il fit sortir Israël de l'Égypte à main forte et à bras étendu* » Ps 136- (135), 11-12) ; « *Est-il un dieu qui soit venu se chercher une nation au milieu d'une autre, par des épreuves, des signes, des prodiges et des combats, à main forte et à bras étendu par des grandes terreurs – toutes choses que pour vous, sous tes yeux, Yahvé votre Dieu a faites en Égypte ?* » Dt 4, 34.

dans un récit merveilleux, les auteurs rendent compte de l'existence d'un peuple. Les matériaux du récit ne sont pas à prendre à la lettre, car le but du récit n'est pas de dire comment le peuple s'est formé, mais qu'il s'est formé puisqu'il est là. Les récits mythiques ont un but pédagogique et moral : l'action présente est censée être une réplique de l'action des ancêtres aux origines du peuple. Ce qui est raconté n'est pas historique comme tel, il ne sert qu'à donner sa vraie valeur au présent vécu de manière discontinue.

L'historien et professeur à l'Université de Tel-Aviv, Shlomo SAND, constate que les fouilles archéologiques en Egypte et en Palestine montre qu'il n'y a pas de traces d'Hébreux en Egypte et qu'il n'y a pas d'indications montrant les traces d'un peuple qui serait venu d'ailleurs pour s'installer en Palestine. Il écrit à ce propos : « *Les découvertes de la 'nouvelle archéologie' contredisent la possibilité d'un grand exode au XIII^e siècle avant notre ère. De même, Moïse n'a pas pu faire sortir les Hébreux d'Egypte et les conduire vers la 'terre promise' pour la bonne raison qu'à l'époque celle-ci ... était aux mains des Egyptiens. On ne trouve d'ailleurs aucune trace d'une révolte d'esclaves dans l'empire des pharaons, ni d'une conquête rapide du pays de Canaan par un élément étranger.* ¹⁴⁸ » Vu l'ampleur qui est donnée aux faits dans les récits de l'Ancien Testament, on s'attendrait à trouver ce type de traces. Les récits bibliques sont du type des mythes fondateurs qu'il ne faut pas prendre pour des vérités historiques. Dès lors, Hans Jonas, en appréciant un événement historique par rapport à un événement mythique ne pouvait que s'exposer à des sérieuses failles.

En évoquant le silence de Dieu, on peut considérer les diverses exterminations de l'histoire de l'humanité similaires à celle d'Auschwitz et dire : Dieu s'est tu depuis longtemps, ce n'est pas seulement à Auschwitz. Il s'est tu lors de l'extermination des peuples de l'Amérique du Sud (les Mayas, les Incas, les Aztèques et autres) par la conquête espagnole, lors de l'extermination en douce des peuples de l'Amérique du Nord (Peaux-Rouges) pendant la conquête anglo-saxonne et autres conquérants, lors de la Traite des Noirs qui a vidé l'Afrique de sa population à l'époque, lors de l'extermination des Arméniens au début du 20^e siècle, lors de l'extermination des cambodgiens dans les années 70 et 80, lors de l'extermination de 50 millions de chinois pendant la révolution culturelle de Mao, etc.

¹⁴⁸ SAND Shlomo, « Déconstruction d'une histoire mythique. Comment fut inventé le peuple juif », dans *Le Monde diplomatique*, n° 653, Août 2008, p. 3, col. 1-2.

Dans ces tragiques événements, où était ce Dieu maître de l'Histoire ? C'est peut-être son mode d'être : le silence. Est-ce réellement le silence ou c'est l'homme qui a perdu le sens de sa responsabilité vis-à-vis de son semblable ? *« Qu'as-tu fait de ton frère, Caïn ? »* demande Dieu dans un récit de la Bible¹⁴⁹. Mais ce récit est de tous les temps. On doit pouvoir demander à l'homme : *« Homme, qu'as-tu fait de ton semblable à Auschwitz, et ailleurs ? »* C'est à lui qu'il faut poser la question afin de comprendre Auschwitz comme une accusation de l'homme comme l'indique Robert Theis : *« L'outrage d'Auschwitz n'est imputable à aucune providence toute-puissante ..., c'est nous, les hommes qui avons fait cela à la divinité comme les administrateurs défailants de la cause divine ..., c'est à nous d'effacer la honte de notre visage défiguré, oui du visage de Dieu. »*¹⁵⁰

Simone Weil relate ses expériences mystiques pendant que la deuxième guerre mondiale est en cours. Elle a fui cette guerre sur l'insistance de ses parents et de ses amis. Elle aurait voulu participer à la guerre, mourir même au front pour défendre la patrie, mais ses chefs ne lui ont pas donné cette occasion. Elle meurt à Londres. Pendant ce temps on ne sait pas trop ce qui se passe dans l'Allemagne nazie. Maurice Schuman rapporte ce que Simone Weil disait à ce sujet : *« Je me rappelle qu'elle m'a dit, sans employer le mot 'génocide', mais en employant le mot 'holocauste' : « Comment pouvons-nous condamner les holocaustes qui se préparent ou qui se perpètrent autour de nous si nous ne condamnons pas, ou même si nous reconnaissons comme vérités de la foi les holocaustes sous prétexte qu'ils se sont écoulés il y a un certain nombre de*

¹⁴⁹ Cf. Gn 4, 9-10. Robert THEIS interprète le drame d'Auschwitz comme un drame dans lequel il faut questionner l'homme : *« comment penser Dieu et Auschwitz? S'il est vrai que le devenir cosmique est pleinement autonome, il en sera de même pour l'histoire humaine. Il en résulte, théologiquement parlant - et c'est ici que nous atteignons le point le plus sensible - une élimination de toute intervention divine au sens d'une quelconque providence générale ou spéciale: l'histoire humaine est histoire humaine et rien de plus. L'homme est le seul maître de l'histoire, et donc également le seul responsable. Il n'a rien à attendre de Dieu. Le corollaire, en ce qui concerne le problème du mal, est évident: si mal il y a, il est l'œuvre des hommes et ceux-ci en portent toute la responsabilité. La question d'Auschwitz: «Où est Dieu?» s'inverse ainsi en accusation: «Homme, comment as-tu pu rendre possible Auschwitz?»* THEIS Robert, « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », dans *Revue philosophique de Louvain* 2, (2000), p. 352.

¹⁵⁰ THEIS Robert, Ibid. ; Hans Jonas semble l'admettre lui-même dans une lettre répondant à celle que lui avait adressée Rudolf Bultmann à propos de l'article sur l'immortalité. Il écrit à ce propos : *« Je parlais de la participation à l'éternité, de l' « immortalité » à laquelle ont accédé ceux qui ont été assassinés (comme ma mère), du fait que l'injustice qu'ils ont subie, en tant qu'elle bouleverse la transcendance, jette une ombre sur l'existence tout entière et implique un effort particulier de reconstruction de notre part, nous les survivants, du fait que ce devoir supérieur nous incombe et qu'en égard à celui-ci nous sommes plus comptables à la divinité et à la postérité que les générations qui n'ont pas été à ce point éprouvées. »* JONAS Hans, *Entre le néant et l'éternité*. Belin, 1996, p. 142.

*millénaires, comme si le temps faisait quelque chose à l'affaire ?*¹⁵¹ » Simone Weil se serait insurgée contre cette extermination sans pour autant en faire porter la responsabilité à Dieu.

Simone Weil est agnostique ; elle est juive, mais ne le revendique pas. Elle ne fait pas allusion à cette doctrine ésotérique de la kabbale juive. Elle arrive à parler de Dieu à partir de son expérience de rencontre mystique avec le Christ. Son idée de la décréation part de ses lectures des livres du Nouveau Testament. Sa lecture de l'Ancien Testament lui pose quelques problèmes d'ailleurs, car elle y trouve un Dieu violent, un Dieu aux puissantes armées. La personne du Christ, le Dieu souffrant sur la croix, lui a servi de modèle de la décréation.

Le retrait de Dieu chez Simone Weil n'est pas une démission de Dieu. C'est un acte d'amour par lequel Dieu se fait humble, laisse être l'homme et le monde. Dieu s'efface pour que l'homme soit. Il s'agit d'une simple mise entre parenthèses de sa puissance pour laisser apparaître l'homme et le monde. Dieu ne disparaît pas, il est présent même s'il est absent. C'est une absence apparente de Dieu qui laisse la place à l'homme d'agir selon la volonté divine.

Le drame de l'histoire oblige Hans Jonas à revoir le concept de Dieu, jusqu'à le récuser. Puisque Dieu n'est pas intervenu à Auschwitz, il n'est plus, pour lui, maître de l'histoire. Il importe même de se demander, en suivant la logique de Hans Jonas, et s'il est vrai que « *agere sequitur esse* », si Dieu a été ce maître de l'histoire. Il faut envisager même la négation de son existence, comme le suggère Robert Theis : « ... *puisque Dieu a laissé faire à Auschwitz, puisqu'il fut absent, Dieu n'est pas Dieu. Dieu est en inadéquation avec son concept. Or si tel est le cas, Dieu n'est pas.* »¹⁵²

La réflexion de Simone Weil est anhistorique. Elle considère la réalité hors de l'histoire. Elle replace le réel aux origines, non pas pour revoir le concept de Dieu, mais pour permettre de le comprendre à partir de l'humilité de Dieu. Dieu est absent, mais cette absence n'est pas un abandon de l'homme à lui-même, c'est un retrait qui permet

¹⁵¹ Discussion de l'exposé de Maurice SCHUMAN, « Présentation de Simone Weil », dans *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*. (Communications regroupées par Gilbert Kahn), Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 25.

¹⁵² Ibid. p. 343. Plus loin, il nuance cette position faisant partie des non-dits de Hans Jonas en montrant qu'il s'agit d'un certain concept de Dieu : « *Le démenti de Dieu n'est pas le démenti de Dieu, mais d'un certain concept que la tradition philosophique et théologique s'est forgé de lui. Auschwitz, bien plutôt que d'aboutir à l'affirmation que Dieu n'est pas Dieu, aboutit à dévisager l'idée traditionnelle de Dieu comme étant une idée impossible et cela précisément à cause des contraintes logiques qui lui sont inhérentes.* » Ibid. p. 352.

à l'homme d'être effectivement. Dieu est présent-absent ; il est présent dans le monde à travers la beauté et l'ordre de l'univers, il est présent à l'homme à travers la grâce. Cette modalité de présence est indicible ; de l'homme qui l'expérimente, on en voit que les effets. L'attitude envers les réalités terrestres est le seul critère pour mesurer une expérience religieuse authentique.

Nous pouvons lire dans le mythe du retrait de Dieu chez Hans Jonas une volonté de donner plus de poids au « Principe responsabilité ». Si l'homme est laissé à lui-même, si même le sort de Dieu dépend de ce que fera l'homme, ce dernier a une double responsabilité. Non seulement il doit veiller à ce que le monde et l'homme n'aillent pas à leur dérive, mais il doit aussi garder l'image de Dieu intacte. Le monde, l'homme et Dieu sont fragiles, à l'homme de préserver leur intégrité. Le principe responsabilité est élargi à Dieu.

Simone Weil construit toute sa réflexion pour aboutir à une éthique. La décréation de Dieu appelle celle de l'homme. Dieu abdique sa divinité en faveur de l'homme pour que celui-ci abdique le semblant de pouvoir que Dieu lui donne pour qu'il agisse comme lui. Dieu aime l'homme et à son tour, ce dernier doit l'aimer ; mais cet amour se porte sur le monde et l'autre, car Dieu est invisible. Il est présent dans l'univers à travers la matière et le prochain : *« Comme Dieu a créé notre autonomie pour que nous ayons la possibilité d'y renoncer par amour, pour la même raison nous devons vouloir la conservation de l'autonomie de nos semblables.¹⁵³ »*

Devant les catastrophes que l'homme peut faire et qui ressemblent aux catastrophes de l'aveugle « nécessité », la notion de décréation comme destruction du mal en l'homme prend plus de valeur. La nature matérielle obéit ainsi parfaitement à la volonté de Dieu. L'homme est cet être qui, tout en faisant partie du reste de la nature matérielle, a le libre arbitre et pourrait donc ne pas obéir à Dieu comme le fait la nature. A l'homme, il est donné de ressembler à Dieu ; de choisir la vie et non la détruire. Détruire la vie, c'est une mauvaise imitation de Dieu. Décréer ne signifie pas détruire ce qui est, mais ce qui ne devrait pas être et qui est le mal, l'autonomie. La décréation est un discours qu'il faut faire à l'homme afin qu'il reprenne sa vraie place dans l'univers pour réaliser la beauté de l'univers : *« La beauté du monde apparaît quand on reconnaît la nécessité comme substance de l'univers, et l'obéissance à un Amour*

¹⁵³ (AD 181) OC IV 1, 313.

*parfaitement sage comme substance de la nécessité. Cet univers dont nous sommes un fragment n'a pas d'autre être que d'être obéissant.*¹⁵⁴ » L'obéissance de l'homme doit être différente de celle de la matière inerte. Elle doit être accomplie à travers ce qui le distingue du reste de la nature, son intelligence et sa liberté.

3.3. Alain et la religion de l'esprit

3.3.1. Christianisme comme religion de l'esprit

Penseur critique de la religion, et de la religion chrétienne en particulier, Alain développe des considérations que Simone Weil reprendra dans sa propre pensée religieuse. On est ainsi frappé par la reprise weilienne des vues d'Alain concernant la kénose. Simone Weil se souviendra des pensées de son maître à partir du moment où elle relatera son expérience mystique. La source est commune : à savoir les textes du Nouveau Testament.

Les différentes considérations d'Alain sur la religion chrétienne ne font pas de lui un adepte de la religion chrétienne. Selon Simone Pétrement, « *c'est peu de dire qu'il ne s'opposait pas au christianisme. Il me semble qu'il en fondait de nouveau la vérité, d'autant plus qu'il ne l'acceptait pas par soumission à une autorité ou à une tradition, mais qu'il y venait comme du dehors, et n'y était pas conduit par des preuves abstraites, mais par des jugements particuliers, proches de l'objet, par des pensées réelles et qui ne font aucun doute (ces jugements rapides et sûrs qui étaient pour nous aussi clairs que des éveils, aussi évidents que le monde après le rêve). Il me semble qu'il a fondé comme une base de christianisme dans la pensée de plusieurs de ses disciples, notamment chez Simone Weil.* »¹⁵⁵

Les thèmes empruntés par Simone Weil à Alain sont notamment l'exaltation du Crucifié, la condamnation de la force, l'expurgation de la puissance dans toute conception de Dieu. Alain écrit dans ce sens que « *les forces au service de l'esprit déshonorent l'esprit ; que l'esprit vaincra, mais seul, et désarmé ; que tout le bien extérieur possible viendra de ce refus et de cette retraite de l'esprit en lui-même, et de*

¹⁵⁴ (PSO 112) OC IV 1, 363.

¹⁵⁵ PETREMENT Simone, « Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1955, p. 307.

cette purification au sens propre du mot. Enfin la puissance est déchue de son droit divin. Si l'instrument de supplice, adoré dans le temple nouveau, signifie quelque chose, il signifie à n'en pas douter, que la puissance n'est plus un attribut de Dieu. La croix nous rappelle violemment que le Dieu de l'esprit a subi un supplice infâmant. Impossible de l'oublier. L'on saisit ici la vertu de ces grandes images, sur lesquelles le discours n'a pas de prise. Que de sophismes théologiques en vue de rassembler l'esprit et la force, et de composer une même prière pour l'un et pour l'autre !¹⁵⁶ » On ne sera pas non plus surpris des positions de Simone Weil par rapport à la Bible, au Dieu de l'Ancien Testament ou même de l'Etat ou de la vie sociale organisée.

Alain croyait à toutes les religions mais il donnait sa préférence à la seule qu'il appelle la vraie : la religion de l'esprit (de la pensée, de la raison). Il la présente comme une nouvelle religion et elle n'est autre que le christianisme. Pour lui, le Crucifié est le « Dieu suffisant et véritable.¹⁵⁷ » Le christianisme est la religion qui offre des vérités sûres : « Considéré autant que faire se peut, selon la rigueur de l'entendement, le christianisme offre un ensemble de vérités sans reproches. Ce Dieu nouveau, qui enfin est homme, termine un long tâtonnement d'idolâtrie errante, assuré enfin dans son vrai chemin par le dieu grec, à la fois athlétique et politique. ... Le plus divin, en ce Dieu homme, c'est la conscience ; et la conscience, élevée aussitôt jusqu'à l'esprit, propose une autre société et une autre vie. Voilà l'Esprit.¹⁵⁸ » Chateaubriand est un exemple parlant : « Et Chateaubriand, qui ne croyait guère, a formé cette grande idée de remettre le christianisme à sa place parmi les grandes œuvres ; et cette place je ne vois point de difficulté à reconnaître que c'est la première.¹⁵⁹ »

La religion de l'esprit est « nouvelle » par rapport aux deux qui l'ont précédée à savoir, la religion de la nature et de la société, qui sont cependant présentes dans la religion de l'esprit, mais comprises autrement et mieux ordonnées. Se référant à Platon, Alain note que les trois religions se rapportent aux trois parties de l'homme à savoir le ventre, la poitrine et la tête : la religion la plus basse constitue la religion des désirs qui

¹⁵⁶ ALAIN, *Propos sur la religion*, Paris, P.U.F., 1957, p. 177 (Sigle : **PR**) ; « ...Ce culte du Dieu seulement aimé, nu, et sans puissance, voilà par où la religion vit et revit. » PR 174.

¹⁵⁷ ALAIN, *Saisons de l'esprit*, Paris : Gallimard, 7^e édition, 1937, dans sa version électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/saisons_de_esprit/alain_saisons_esprit/html , p. 217. (Sigle : **SE @**).

¹⁵⁸ PR 190.

¹⁵⁹ ALAIN, *Préliminaires à la mythologie*, Paris, Paul Hartmann, 1943, dans sa version électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/preliminaires_mythologie/preliminaires_mythologie.doc, p. 82. (Sigle **PM @**).

renaissent toujours ; la moyenne est le lieu de la colère et du courage, c'est la religion des passions, dont la guerre. Enfin, la religion la plus haute correspond à la tête, c'est la religion de la sagesse, de la raison, de l'esprit¹⁶⁰. La religion de l'esprit se saisit mieux quand elle est comparée aux religions de la nature et de la société qui lui sont inférieures.

3.3.2. La religion de la nature

La religion de la nature est la forme la plus ancienne de la religion¹⁶¹. C'est la religion mère ; elle a plusieurs dieux qu'elle voit partout dans une sorte de « *panthéisme naïf ou le dieu Tout se change en une poussière des dieux.*¹⁶² » Elle est idolâtre¹⁶³ et correspond dans l'homme au désir et à la peur. Elle considère le monde comme l'univers sans égard pour l'homme et pour l'esprit. C'est le règne de la nécessité¹⁶⁴ qui s'appelle impartialité de Dieu dans l'indifférence du monde vis-à-vis de l'homme. La religion de l'esprit donne cependant un sens à la nature¹⁶⁵ ; elle y trouve quelque chose qui n'est pas l'esprit mais qui n'est pas ennemi de l'esprit, le beau : « *Le beau n'a jamais rien coûté à l'intelligence ni jamais exigé d'elle aucun reniement... le beau est encore ce qui termine nos pensées et les rassemble.*¹⁶⁶ »

Alain n'éloigne pas l'homme de la nature. La nature est le milieu de vie de l'homme. Celui-ci est fait de la nature et suit inexorablement ses lois : « *En cet être nous baignons de toutes parts ; nous vivons de lui, et sommes nés de lui ; dépendants en ce sens, et sans remède. Car si haut que l'esprit nous élève jamais, il faudra d'abord vivre, c'est-à-dire d'abord obéir, et encore mieux bénir cette obéissance qui nous donne*

¹⁶⁰ Cf. PM @83.

¹⁶¹ PR 109.

¹⁶² Alain, *Les Dieux*, Paris : Éditions Gallimard, sixième édition, 1947, dans sa version électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/dieux/alain_les_dieux.doc, p. 59. (Sigle D@).

¹⁶³ D @ 61. « *La plus naturelle, ou, si l'on veut, la plus ancienne, c'est la religion de la nature, qui adore en effet, comme vous disiez, la vache et le serpent, aussi le volcan, aussi la lune et le soleil. Ce grand univers, qui nous tient de toutes parts, qui nous fait vivre et nous tue, et qui n'en pense pas plus long, est bien digne d'être craint et d'être aimé ; il n'a pas cessé de l'être ; les poètes le chanteront toujours. Noël, Pâques, la fête des Morts sont des fêtes de saison, qui ne trouvent point d'incrédules.* » SE@ 281.

¹⁶⁴ « *Le Dieu des anciens dieux fut toujours le Destin ou la Nécessité, ce qui revient à dire le Monde en son inexplicable existence, puissant par là absolument, mais aussi en ses raisonnables, explicables, irréprochables connexions qui font suivre l'effet de la cause en une sorte de justice implacable.* » PR 191.

¹⁶⁵ PR 191.

¹⁶⁶ PR 192 ; « *La beauté est heureusement la règle première et dernière de nos pensées* » PR 164.

*pouvoir. ... (L'esprit trouve) ses propres lois en cet univers.*¹⁶⁷ » Ce qui veut dire que notre corps n'est pas l'ennemi de nos pensées¹⁶⁸ et que le beau témoigne que la nature nous est amie¹⁶⁹.

3.3.3. La religion de la société

La seconde religion est la religion du social ou du politique dans laquelle on adore la force et la puissance : *« cette religion moyenne, que j'ai nommée religion de la puissance, et qui est très vivante en nous tous. L'honneur, par exemple, est un sentiment mélangé, où se trouve déjà la première valeur, la conscience, mais qui, faute de se nourrir de ces hautes idées, redescend promptement au culte de la force humaine ; ici est l'âme de la guerre.*¹⁷⁰ » Elle fait essentiellement le culte de l'homme. Dans son principe, elle n'est pas à rejeter car elle est bonne et belle, elle n'est pas autre chose que le culte des ancêtres et particulièrement des héros. Mais elle se corrompt facilement, ce qui la place au dessous de la nouvelle religion, car le culte du héros devient facilement le culte de la fortune et du succès : *« Voulant honorer le courage, aussitôt nous honorons la victoire et nos prêtres remercient le dieu fort qui a permis que nous fussions dix contre un*¹⁷¹ »

Sous le nom des héros, c'est la cité qui s'adore elle-même, c'est l'Etat, le gros animal, Léviathan. Ce dernier n'a aucune vertu, sa morale est celle des forts. Il faut cependant en prendre soin, car nous en dépendons, cela fait partie des nécessités inférieures : *« Car César est utile en subalterne, comme la nature est utile en subalterne. Mais nul respect n'est dû aux forces, et la religion du kilogramme est déshonorée dès qu'elle est nommée. Imagine-t-on un combat d'honneur à qui pèsera le plus ? Et pourtant c'est une puissance que de peser ; mais ce n'est pas une puissance*

¹⁶⁷ PR 191. « Ce qui se montre surtout dans les Religions de la Nature, c'est la soumission et la résignation devant les forces du monde. C'est pourquoi, dans les arts correspondants, nous voyons souvent que la forme humaine est mêlée à la forme animale ; et le sens de ces symboles est assez clair. L'homme est lui-même animal et partie de la nature ; il ne peut se séparer de la nature ; il n'a pas pensé à se conquérir lui-même sur la nature. » PM @43.

¹⁶⁸ SE @254.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ PM @82-83.

¹⁷¹ PR 142.

*honorable. L'homme veut produire une puissance par elle-même honorée, comme est le courage.*¹⁷² »

Des peuples qui ont développé la religion du social, Alain prend l'exemple des Grecs et des Juifs. Les Grecs, dans le culte des Olympiens, ont servi la religion politique dans l'art et l'athlétisme : « *La force, ce dieu des grecs*¹⁷³ ». L'Olympe païen, c'est un langage qui célèbre la force. Et la sculpture grecque exprime merveilleusement le culte de la force. De cette religion politique des Grecs, Alain excepte Socrate et Platon. Socrate a pris sa règle de pensée dans cette religion en disant « Connais-toi toi-même »¹⁷⁴. On ne peut expliquer la naissance du christianisme sans tenir compte de la pensée socratique et platonicienne : « *L'Évangile est un livre grec, et les anciens Pères de l'Église sont tous Platoniciens. Il faut tenir grand compte de la pensée socratique, qui cherche le vrai au delà de l'imagerie Olympienne, qui juge selon la conscience, démêle le bien de l'utile, guide la science entre deux abîmes, la métaphysique et le pragmatisme, enfin selon mon opinion pense l'esprit, pour la première et jusqu'à présent la dernière fois, sans en rester stupide*¹⁷⁵. »

Alain reconnaît au peuple juif d'avoir eu le culte de l'esprit, il fustige cependant la religion politique que ce culte contenait ; pour lui, Iahvé est bien l'Esprit, mais c'est aussi le Dieu des armées, le Dieu de la nation et même le Dieu de la nature : « *Le peuple juif a été nommé par Hegel le peuple de l'esprit ; l'autorité de la Bible et des Psaumes s'explique par là. Il s'est fait dans les pensées de ce peuple le mélange d'une religion évidemment politique, où Dieu est le Grand Ancêtre, et d'une religion de l'immense invisible, qui est partout, qui voit tout et qui fait tout.*¹⁷⁶ » Simone Weil retiendra cette leçon et la restituera dans ses écrits chaque fois qu'elle fera un jugement sur la religion nationale des Juifs de l'Ancien Testament.

3.3.4. La religion de l'esprit

La vraie religion se définira par rapport aux religions de la nature et de la société qui se confondent avec l'adoration de la puissance. Elle sépare l'esprit de la puissance et

¹⁷² SE @86.

¹⁷³ PM @73.

¹⁷⁴ PM@45.

¹⁷⁵ PM @52.

¹⁷⁶ PM @51.

c'est la croix qui opère cette séparation. Le vrai Dieu n'est pas celui de la religion de la nature, on y adore le monde comme puissance au-dessus de l'homme. Ce n'est pas non plus celui de la religion de la société, car son Dieu, c'est l'homme qui prend pour modèle humain de puissance, et s'en inspire pour dominer : « *le dieu c'est l'homme, Hercule, César ou Lénine.*¹⁷⁷ »

Pour Alain, la religion de l'esprit ignore le Dieu puissant. La puissance, quelle qu'elle soit, corrompt l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus précieux en l'homme¹⁷⁸ : « *Ceux qui sont curieux de bien connaître le grand homme des temps modernes verront que Descartes aurait très bien franchi ce passage, et très bien jugé la fausse grandeur, qui est la puissance. Me tenant donc aux valeurs, et à la comparaison des valeurs, je dis que, d'après notre mythologie occidentale, annonce de notre civilisation occidentale, la valeur de puissance est déposée. C'est à nous de développer ce riche héritage. Et si l'on me parle encore de dieu tout-puissant, je réponds, c'est un dieu païen, c'est un dieu dépassé. Le nouveau dieu est faible, crucifié, humilié ; c'est son état ; c'est son essence.*¹⁷⁹ » Alain prend le christianisme comme une religion qui ne s'arrête pas aux images trop naturelles. Le symbole qui veut réaliser la rencontre avec le transcendant est purifié de tout triomphalisme. L'image de la croix reste l'élément novateur pour le christianisme et ce dernier se démarque fort des religions naturelles et sociales.

La nouvelle religion assimile Dieu à la figure du Christ dans son humilité, sa souffrance, sa kénose. La puissance de Dieu n'est pas niée ; elle prend une autre signification. Elle ne prend pas son modèle dans la nature, elle est à son opposé. Alain inspirera Simone Weil à ce sujet : Dieu limite lui-même sa puissance, il ne la revendique pas dans action sur le monde : « *Le modèle proposé, ce n'est pas un puissant, ce n'est pas un riche. Dieu ne s'est pas déguisé en riche ni en roi pour enseigner la valeur de l'homme, tout au contraire. Je ne force point du tout les termes en disant que Dieu a rabaissé lui-même sa propre puissance, donnant clairement à entendre que ce n'est pas par là qu'il est dieu. Voilà l'idée nouvelle, encore bien*

¹⁷⁷ SE@ 281.

¹⁷⁸ PM @65 ; « ... la religion de l'esprit a parlé plus fort que la philosophie, par la scandaleuse image du dieu crucifié. C'est toujours l'homme qui est dieu, mais l'homme en sa vraie grandeur, si indépendante de pouvoir et de richesse. Et même la religion de l'esprit ose ce que les philosophes ont rarement osé ; elle ose signifier que tous les genres de pouvoir corrompent l'esprit. » SE @282.

¹⁷⁹ PM @66.

enveloppée ; car on vous répète qu'il faut se soumettre à la puissance de Dieu, adorer la puissance de Dieu¹⁸⁰. »

3.3.5. Alain et l'Ancien Testament

C'est avec cette conception d'une religion expurgée de la puissance qu'Alain donne son jugement sur le Bible, l'Ancien Testament. Les textes de la Bible sont pour lui remplis de puissance, de force, de guerre, de massacre. Il écrit à ce sujet : « *La bible, ce livre cruel qui n'a pas fini de massacrer¹⁸¹* ». Dans la Bible, l'esprit est associé à la force, ce qui est inadmissible, car « *la puissance déshonore Dieu.¹⁸²* » Et plus loin : « *... un seul Dieu, qui est ensemble esprit et force, cela écrase, cela massacre par l'idée seule.¹⁸³* » Constatant alors que la Bible est un livre sublime mais cruel¹⁸⁴, Alain propose de s'en remettre au Dieu du christianisme pour ne plus penser au Dieu des armées : « *Il y a bien de l'inhumain dans la Bible, et le christianisme, considéré comme pensée seulement humaine, veut mettre fin aux horreurs de la Bible et au terrible règne du dieu des armées.¹⁸⁵* »

Mais le « *christianisme ne s'est jamais tout à fait lavé de puissance¹⁸⁶*. » Cela est sans doute un héritage de l'Ancien Testament ainsi que de l'histoire, notamment celle des Grecs et des Romains que le christianisme a du malheureusement intégrer : « *... il me semble que l'attribut de puissance, délégué à l'esprit pur dans une sorte d'emportement, doit être pris comme la partie honteuse de la religion de l'esprit. Je*

¹⁸⁰ PM @65. Alain fustige ceux qui dans l'Eglise pourraient passer à côté des symboles clairs donnés dans ces images représentant le vrai Dieu Il condamne cette théologie chrétienne qui ose affirmer une certaine puissance en Dieu : « *L'enfant-Dieu est déjà symbole ; mais cet enfant est le fils de l'ouvrier, il naît dans l'étable ; peut-être le mot crèche, qui veut dire mangeoire à bœufs, a-t-il perdu son sens devant les Princes de l'Eglise, si bien nommés. Ce même homme-Dieu, de suprême valeur, est pendu au gibet entre deux larrons. Ces grandes images sont si claires que la théologie n'y a rien pu, ou presque rien.* » PM @64.

¹⁸¹ @ SE 262.

¹⁸² D @ 150.

¹⁸³ SE @262.

¹⁸⁴ SE 259.

¹⁸⁵ Alain, cité par PETREMENT Simone, « Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil) », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1955, p. 319-320. La conception du Dieu puissant est un héritage de l'Ancien Testament selon Alain : « *La théologie chrétienne a tout naïvement conservé Dieu le Père, le dieu des juifs, le dieu des armées ; mais elle considère comme des réprouvés les juifs, qui n'adorent que lui. Cette sorte de déposition marque toute la grandeur d'âme propre aux saints. Car ils ne nient pas absolument le pouvoir, mais ils le laissent dans son nuage, ils ne le reçoivent point en leur conseil secret. Ils traduisent ainsi l'étrange pouvoir du père, qui est tout de nature, et qui doit être nié à un moment, quoiqu'il reste toujours environné de respects.* » D @ 153.

¹⁸⁶ D@144.

voudrais suivre cette erreur capitale dans les efforts mêmes que la plus haute religion n'a cessés de faire pour s'en délivrer. Ici paraissent, comme des phares, la doctrine de la grâce et l'image de celui que Claudel nomme le scandaleux supplicié. Dans la Bible il n'y a point de grâce. L'esprit est un tyran absolu. Telle est sa manière d'exister.¹⁸⁷ »

3.3.6. Alain et la décréation

Y a-t-il un lien entre Alain et Simone Weil pour ce qui concerne la décréation ? Gilbert Kahn nous rapporte que là-dessus, Alain se trouve aux antipodes de Simone Weil. En écrivant qu'Alain « *n'avait qu'à faire avec ce que Simone Weil appelle la 'décréation'* ». ¹⁸⁸ », il voulait renvoyer à la place de la volonté sur le plan moral et religieux. Alain mettait la volonté au centre de sa morale alors que Simone Weil considérait la volonté comme une faculté de seconde ordre, incapable de produire le bien et dont il faut d'ailleurs se défaire¹⁸⁹. Mais peut-être qu'Alain a peut-être vu dans la décréation une mystique ancienne relevant de la religion de la nature et ne s'est pas senti apte à y donner un sens quelconque. Ce que nous pouvons saisir dans ces propos-ci : « *...j'ai plus d'une fois été redressé par des chrétiens qui m'ont écrit, disant que ce Christ persécuté enseignait surtout la résignation et le sens de la mort, et la valeur enfin de la souffrance. Cette mystique n'est pas neuve. L'ancienne religion de la nature a toujours exprimé, par les fêtes du printemps, c'est-à-dire les Pâques, qu'il faut mourir pour revivre. Cette idée est de grande portée, et mérite attention ; mais ce n'est toujours que revenir aux nécessités de nature ; et le réveil de la vie universelle est en effet une sorte de consolation contre la mort et la vieillesse. Mais cette mystique n'est point celle de l'esprit. Les religions sont mêlées ; et je crois utile de les démêler.* » ¹⁹⁰

Mais il y a lieu de faire un rapprochement avec Simone Weil, même si cela ne va pas exactement dans le sens d'Alain : la récusation des fausses grandeurs, préconisée par Alain, peut être interprétée comme un point de décréation de l'homme : « *L'objet propre de la religion la plus haute, ce n'est pas une vue sur la nature et ses retours, c'est bien plutôt une revue des valeurs et le culte de l'esprit dans l'homme, ce qui rabaisse la nature à l'état de spectacle, et nivelle les grandeurs politiques. Ce dernier*

¹⁸⁷ D @ 136.

¹⁸⁸ KAHN Gilbert, « Simone Weil et Alain » dans CSW, t. XIV, n°3, 1991, p. 212.

¹⁸⁹ Cf. Ibid.

¹⁹⁰ PM @69.

*travail, qui a trouvé résistance, est le principal de la révolution chrétienne, comme j'ai montré, et comme il est évident. Un préfet n'est rien, un roi n'est rien, un riche n'est rien, tout cela est dit et redit. Non seulement un individu humain a toute sa valeur dans l'intérieur de lui-même ; mais encore il ne développe cette valeur que par un mépris déclaré des fausses grandeurs.*¹⁹¹ »

Ceci semble vrai pour la décréation de l'homme. Mais à y regarder de près, Simone Weil a pris appui sur la décréation de Dieu pour arriver à celle de l'homme. Or Alain, en concevant sa religion de l'esprit nous présente un Dieu décréé. Ce sont pratiquement les mêmes termes qui sont utilisés par Alain et par Simone Weil. En disant que la puissance n'est pas un attribut de Dieu, que l'Ancien Testament qui présente un Dieu puissant 'Dieu des armées' constitue une religion inférieure au christianisme, Alain et Simone Weil sont en accord.

3.4. Maurice BLONDEL et le retrait de Dieu

M. Blondel fait allusion au « retrait de Dieu » dans le cadre de sa réflexion sur l'idée de la création. Pour lui, le retrait de Dieu est une image spirituelle exprimant la relation entre Dieu et l'homme. Cette image renvoie à une signification plus profonde de la condescendance de Dieu envers l'être créé. La création ne fut pas pour Dieu un acte obligatoire de produire des êtres pour qu'il ne soit pas seul ou pour être glorifié. Dieu ne manque de rien, n'a besoin de rien ; ce n'est pas un monarque ambitieux qui aurait besoin de gloire. La création fut de sa part un acte exprimant sa liberté absolue : « *La puissance divine elle-même est foncièrement libre charité génératrice* »¹⁹² dont le but est de faire participer les êtres créés à sa vie divine.

3.4.1.- Introduction de l'idée de création

M. Blondel défend l'introduction de l'idée de création qui a permis de rendre compte de la réalité de l'Etre en soi et des êtres contingents. Cette idée est restée absente au début de la spéculation philosophique. Elle a été introduite dans l'histoire

¹⁹¹ PM 69.

¹⁹² BLONDEL Maurice, *L'Etre et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris, P.U.F. 1963, p. 201. (Sigle : EE)

des idées par la révélation juive et, même là, la réflexion l'a difficilement assimilée¹⁹³. On a longuement affirmé le caractère incompatible d'un Dieu Créateur avec l'intelligibilité ; si l'on affirme, en effet, la suffisance ou la plénitude de l'Être, il n'y a pas de place pour d'autres êtres véritables. C'est pour cela que l'idée de création est absente dans le monde antique et le monde moderne, comme le note M. Blondel : « *cette idée de création avait répugné spontanément à la pensée antique, qui n'avait pu concevoir un Dieu tout transcendant et omnipotent, au point d'éliminer implicitement la possibilité même d'un Verbe créateur, '' dixit et facta sunt''*, la pensée moderne est portée vers une répugnance contraire, non par un sentiment d'une puissance divine, mais par l'obsession d'un monde imparfait, qui apparaîtrait comme un échec de Dieu bien plutôt qu'une manifestation d'une bonté toute sage et toute puissante. ¹⁹⁴ »

3.4.2.- La coexistence de l'Être en soi et les êtres contingents

La considération de l'idée de la création débouchera chez Maurice Blondel comme chez Simone Weil, en une affirmation de la destinée surnaturelle de l'homme. Celui-ci est appelé à collaborer à son élévation surnaturelle à laquelle son créateur le destine. Maurice Blondel ne revient pas sur la puissance de Dieu, car elle va de soi étant donné qu'elle est incluse dans la notion de création. Créer, c'est déployer une puissance¹⁹⁵. S'il parle de la puissance et du retrait de Dieu, c'est pour mettre l'accent sur sa condescendance envers l'homme.

Pour Maurice Blondel, la création est une réponse à la question suivante : « *Comment expliquer et justifier la coexistence de l'Être en soi, pleinement suffisant, et des êtres contingents qui apparaissent comme immensément étendus et variés dans leur*

¹⁹³ BLONDEL Maurice, *La philosophie et l'esprit chrétien. T. I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*. Paris, P.U.F., 1950, p. 39-42. (Sigle : PEC).

¹⁹⁴ PEC 43. Maurice Blondel continue à expliquer la raison de l'absence de l'idée de création : « *Si l'idée de création est restée à peu près ignorée en dehors de la tradition judéo-chrétienne, et si même elle demeure presque inassimilable à une philosophie rationaliste, c'est qu'en effet elle demeure énigmatique pour quiconque ne va pas au-delà d'un simple problème de puissance et de causalité, sans égard pour les secrètes intentions d'une Providence non seulement intelligente et organisatrice d'une nature bien ordonnée en elle-même, mais infiniment charitable envers ses créatures.* » Ibid.56-57.

¹⁹⁵ Jean-Luc SOLERE le pense notamment quand il reproche à Hans Jonas de nier la toute-puissance de Dieu : « *nous ne sommes pas libres de l'enchaînement des idées, et dès lors que nous admettons un Dieu créateur, comme Jonas le fait, nous devons admettre (ou du moins nous comprenons pourquoi les médiévaux l'ont fait) qu'il est tout-puissant et qu'il le reste.* » (SOLERE Jean-Luc, a. c. p. 24.)

solidarité formant un monde unique ?¹⁹⁶ » Ainsi, Maurice Blondel veut écarter de la réflexion philosophique les solutions du dualisme et du monisme. Il ouvre la réflexion sur la réalité de l'Être en soi et des êtres contingents : *« Notre pensée, si elle est bien conduite et si elle reste fidèle à son devoir de scruter tout le réel et tout le raisonnable, suscite impérieusement un problème ultérieur, problème si vaste et si important qu'il domine, qu'il embrasse l'univers entier et sa raison d'être. Comment et pourquoi ce monde, qui pourrait ne pas être, existe-t-il en face et comme en dehors de l'omnipotence, de la sagesse et de la bonté divine ? Y a-t-il une matière, une fatalité, un néant, coéternels à l'Être absolu ? Faut-il osciller d'un dualisme à un monisme qui, ni l'un ni l'autre, ne résolvent les difficultés multiples soulevées par la réflexion critique, — réflexion tentée par là même d'exclure le problème surhumain de la cause première et des fins dernières ?¹⁹⁷ »*

L'idée de création n'est pas un amas d'éléments contradictoires dont la critique rationnelle doit faire justice¹⁹⁸, elle apporte une solution à ce questionnement. Introduire la notion de création dans la pensée philosophique n'est pas une démarche dénuée de toute rationalité, car pour Maurice Blondel, la doctrine de la création est intelligible et rationnelle, en raison de la générosité de Dieu qui répand le bien autour et au-dessous de lui dans l'ordonnance du monde¹⁹⁹. Il écrit à ce propos : *« Loin de voir, dans l'immixtion d'une réalité spirituelle et d'une générosité allant jusqu'au don de soi, une dépravation et comme une image enfantine de l'Être parfait, la plus haute raison entrevoit en ce brûlant foyer, si l'on peut dire, la seule raison d'être de l'Être et son incomparable dignité, sa valeur suprême.²⁰⁰ »*

La bonté de Dieu dans la création explique qu'il y ait des êtres en dehors de l'Absolu, car il ne répugne pas à sa toute-puissante charité de communiquer librement quelques rayons de ce foyer, non sans doute pour accroître sa propre chaleur béatifiante, mais pour faire des heureux, pour s'associer des vivantes images de sa propre substance,

¹⁹⁶ PEC 35.

¹⁹⁷ PEC 34. Il rappelle l'obligation de la raison de s'ouvrir à tout le réel : *« Rappelons-nous la critique que nous avons dû faire soit de l'idée de néant, soit du dualisme qui ne diffère guère au fond d'une croyance à un non-être subsistant, sous quelque forme que ce soit, en face de l'Être pour lui servir de repoussoir, d'obstacle, d'instrument ou d'enjeu. Le véritable effort de la métaphysique doit consister précisément à extirper ces vaines images, ces fausses projections qui nous font en quelque sorte loucher. Ouverts sur la nature et sur l'absolu, les yeux de notre esprit ne doivent avoir, par cette vision binoculaire, qu'une perspective unique et cohérente. »* EE 200.

¹⁹⁸ Cf. EE 205.

¹⁹⁹ EE 206.

²⁰⁰ EE 206.

pour communiquer ce qui est communicable de sa vie, de son incommensurabilité, de sa transcendante félicité²⁰¹.

3.4.3.- La création 'ex nihilo'

Maurice Blondel met en garde contre une interprétation trompeuse de l'expression « *creatio ex nihilo* » qui ferait penser à une positivité du néant, comme un vide qu'il faut combler avec la création. Le néant n'est pas et Dieu n'a pas de néant comme opposition. L'Être en soi, Dieu, est la plénitude absolue et il manifeste sa puissance en donnant l'être à d'autres que lui. Dans la plénitude et la béatitude de Dieu s'insèrent raisonnablement des êtres ou même des phénomènes et le devenir²⁰². Ce paradoxe de la création s'explique uniquement par « la libre charité génératrice » de Dieu : « *L'Être étant dans son éternelle et vivante unité, rien ne manque, rien ne réclame, rien d'autre n'est nécessaire ou attendu. Nul vide, nul non-être, nul néant. ...L'intérieure génération de l'Être est absolument exhaustive et n'appelle aucune condition, aucune retouche, aucun complément. Même sa générosité essentielle trouve sa parfaite satisfaction dans cette intimité qui n'est pas solitude mais amour infiniment partagé et fécond.*²⁰³ »

Pour Maurice Blondel, le texte de Saint Paul mentionnant l'abaissement du Christ ne renvoie pas à un quelconque vide en Dieu. Il ne retient cette expression d'abaissement que comme pouvant donner un éclairage sur l'idée de création, pour prendre une image qui renvoie à la condescendance de Dieu. La création est une initiative divine qu'il faut placer dans sa volonté libre de déployer sa vie en la partageant à d'autres êtres que lui. Maurice Blondel écrit en ce sens que « *L'expression de Saint Paul, 'se ipsum exinanivit', dont on a voulu profiter pour définir l'œuvre créatrice (tel Ravaisson), est une métaphore plus significative parce que nous transportons la finalité de la création dans l'ordre moral et même mystique de la*

²⁰¹ EE 206.

²⁰² EE 201.

²⁰³ EE 201 ; « *...il nous est apparu que Dieu est tout être et que sa plénitude absolue ne laisse aucun vide, aucun manque, aucun néant : l'Être est, c'est tout ; il n'y a point de place, ni en lui, ni hors de lui, pour quoi que ce soit qui, au prix de la plénitude parfaite, pourrait être ou mériterait de devenir.* » PEC 36.

charité ; cette expression nous montre l'abaissement divin au niveau des créatures...²⁰⁴ »

3.4.4.- Retrait de Dieu et but de la création

Le retrait de Dieu reste une image spirituelle tout simplement, car la création ne consiste pas à remplir un vide extérieur à Dieu ; elle ne suppose pas non plus que Dieu creuse en sa plénitude un vide intérieur en se retirant, en quelque sorte d'une partie de lui-même, afin d'y faire place à d'autres êtres que lui²⁰⁵. Maurice Blondel établit un devoir de l'homme envers Dieu par rapport à ce retrait : *« Dieu, pour créer des êtres libres, s'est comme retiré partiellement de son domaine souverain, il s'est comme exilé ou suicidé ; et alors il nous appartient de Lui rendre son empire, de Lui faire place en nous, et si nous Lui devons cette puissance il nous doit de recouvrer son propre être en nous.*²⁰⁶ »

Il ne faut pas entendre cette idée de création comme un jeu arbitraire ou une expansion fatale d'une puissance qui s'exerce par caprice pour le besoin de se déployer, par le désir d'être glorifiée, mais comme une immense libéralité d'un amour appelant des êtres qui ne peuvent être à eux-mêmes que par lui, pour lui et en lui²⁰⁷. C'est à partir de cette libéralité d'amour qu'il faut percevoir le but de la création. En créant Dieu appelle les êtres créés à participer à son être même. Sa puissance est unie à sa sagesse et à sa générosité. La conjonction de ces valeurs en Dieu permet de rendre

²⁰⁴ PEC 235. Il écrivait par ailleurs que *« Il n'y a pas plus de vide hors de Dieu qu'il n'y a de vide en lui. Mais en évoquant le souvenir de l'infinie condescendance et les abaissements de Dieu vers la créature, nous nous rendons peut-être mieux compte du dessein créateur qu'en suggérant la représentation d'un vide quasi physique et préexistant qui serait à combler qu'à creuser miséricordieusement par le créateur. »* E.E. p. 208 note n° 1.

²⁰⁵ Ibid. 208, note 1. Il avait dit plus haut : *« Sans doute c'est beaucoup déjà d'apercevoir que, pour nous appeler à l'existence et à la béatitude, Dieu s'est mis à notre disposition, s'est prêté comme un moyen à notre ambition, s'est pour ainsi dire retiré de la place qu'il nous destine afin que nous l'y replacions nous-mêmes. »* Ibid. 130.

²⁰⁶ BLONDEL Maurice, *Exigences philosophiques du christianisme*. Paris, P.U.F., 1950, p. 129. (Sigle : EPC)

²⁰⁷ Ibid. 208 ; *« S'il y a une raison suffisante de la création, elle ne peut être, selon le plus profond enseignement traditionnel, que la charité, une charité qui, tout en se suffisant uniquement et parfaitement à elle-même, a cependant, en toute liberté, voulu se multiplier, et donner un sens à ce vœu, en apparence fou, dont un livre hindou jette l'expression en songeant à la solitude divine : « Si j'étais plusieurs ! » Dieu n'est pas solitaire : il est l'altruisme même dans le mystère trinitaire de sa vie intime ; mais l'amour est par excellence ce qui se répand, ce qui fait être, ce qui élève en donnant le plus possible de soi ; et le dessein créateur consiste précisément à réaliser non pas seulement des créatures qui resteraient extérieures et infiniment inférieures, mais des participants de la nature divine elle-même, divinae consortes naturae. »* EE 241.

compte de ces êtres qui autrement ne sauraient être. Ils sont autres que Dieu et sont donc imparfaits, mais ils ont une destinée surnaturelle²⁰⁸. Maurice Blondel est d'avis que « ... la raison, qui se demande comment et pourquoi Dieu a créé et quelles ont été les fins suprêmes des esprits finis, ne trouve de réponse apaisante qu'en rattachant, grâce à la Révélation, cette existence des êtres imparfaits à l'affirmation d'une vocation surnaturelle et obligatoire pour que le monde soit digne de son Auteur et mérite son amour.²⁰⁹ »

Dans la création se trouve inscrite la vocation de l'homme. Il lui est offert de s'élever au-dessus de lui-même pour s'unir à son créateur et partager sa plénitude. Pour Maurice Blondel, « *La création (cela semble un truisme de le dire, et pourtant c'est presque un paradoxe) ne peut consister qu'à produire des êtres, non pas en dehors de l'Etre, contre lui ou sans lui, mais capables de participer à des degrés divers aux perfections du seul être : 'omnia intendunt assimilari Deo'.* C'est donc la gloire de Dieu, dans son rayonnement accidentel et contingent, de faire des êtres pour eux-mêmes, puisque c'est dans la mesure où ils peuvent imiter Dieu ou même s'unir à lui qu'ils célèbrent la bonté créatrice qui les rends semblables ou participants à la génération du Créateur²¹⁰. »

Mais la création n'est pas du tout une recherche de glorification de la part de Dieu. Il faut nous défier des fausses analogies ou des explications défailantes, qui nous font croire que Dieu est un maître avide d'adulation et de servilité, exigeant des préceptes, des épreuves, des transformations mortifiantes²¹¹. La vérité est plus large et plus belle que cela. Il n'y a rien de narcissique en Dieu, ni non plus de volonté d'être adulé ; car rien ne peut épuiser sa plénitude, ni l'accroître ni la traduire au dehors.²¹² Maurice Blondel précise que « *la gloire extérieure de Dieu c'est, non pas certes de répandre sa divinité hors d'elle-même comme une sphère qui éclaterait pour laisser échapper son trop plein de chaleur et de force, mais de produire d'autres êtres, des êtres vrais, des êtres qui, comme tels, ont une valeur propre, des êtres capables de connaître, d'aimer, de posséder quelque chose de Dieu même en participant à sa béatitude ; si bien que, sans sortir de soi, sans créer d'autres dieux, Dieu cependant vit*

²⁰⁸ Cf. PEC 21.

²⁰⁹ PEC 21.

²¹⁰ EE 202.

²¹¹ EPC 145.

²¹² Ibid.

en d'autres lui-même : ils sont eux, et donc ils restent éternellement distincts de leur auteur, et cependant ils sont Lui en participant à sa vie divine²¹³. »

3.4.5.-Renoncement à soi de la créature

Cette participation à la vie de Dieu ne laisse pas passive la créature ; elle est une invitation au renoncement à soi pour s'offrir à Dieu : la recherche de la plénitude passe par le renoncement à ce qu'on a reçu²¹⁴. C'est un paradoxe apparent que de vouloir se perdre pour acquérir plus d'être. Tendre à sa propre croissance est un désir légitime qui habite tout être. C'est la voie à prendre pour y arriver qui reste problématique. Camper sur ses limites ne donnera aucune issue à ce désir de plénitude. S'ouvrir à l'infini en renonçant à ces limites devient la seule possibilité à expérimenter : *« Avant de se donner à sa créature et pour lui permettre de devenir, selon l'expression thomiste, capax Dei, Dieu, lui demande de renoncer à l'indépendance qu'il lui avait octroyée, mais pour lui conférer le pouvoir de faire le seul acte qui puisse procéder d'une cause seconde sans cesser d'être un véritable agir : renoncer à ce qu'on a reçu, alors qu'on pourrait s'enfermer dans son égoïsme et s'admirer dans les dons de nature. C'est là une initiative qui surpasse tout l'ordre créé, puisqu'elle implique qu'au delà des qualités reçues et des puissances naturelles on affirme, on veut l'infini comme la négation de nos propres limites...²¹⁵. »*

Chez Simone Weil ceci se traduit par la décréation ou l'abdication de son existence même. Il y aurait comme une sorte de conflit dans le désir de rester soi-même avec une existence d'emprunt qu'il faut restituer et la réponse à l'amour de Dieu qui invite l'homme à lui laisser la place. Elle ne cesse de dire que l'homme est un obstacle à ce que Dieu soit Dieu dans le sens où il doit passer par lui pour être lui-même ;

²¹³ EPC 145.

²¹⁴ EPC 145-146.

²¹⁵ EPC 145-146 ; *« ... afin de servir de soubassement, de support, mieux encore, de rançon et d'holocauste à l'ordre surnaturel et au royaume de Dieu qui doit s'établir en nous ou plutôt qui doit devenir nous-même, pas d'autre moyen, pas d'autre péage concevable et valable que celui-ci : le don premier, la nature raisonnable, l'être spirituel que nous recevons de notre première naissance en toute propriété, — si bien que nous sommes, en quelque façon, chez nous et que, selon l'expression du livre de la Sagesse, nous nous appartenons, vraiment maîtres et remis entre les mains de notre propre conseil, — c'est cela même que nous avons à résigner, à sacrifier, à détruire en quelque manière, pour que s'opère la merveilleuse transformation qui, d'une créature sans doute déjà intelligente, libre et capable de connaître Dieu, mais comme du dehors et comme un objet toujours mystérieux, fait un intime associé à ce qu'il y a de réservé, de secret, d'incommunicable en apparence dans la vie divine elle-même. »* EPC 242-243.

l'homme doit être transparent en renonçant à tout l'être qu'il a reçu pour le remettre à Dieu.

3.4.6.-Le mal et la destinée de l'homme

M. Blondel soulève le problème du mal comme objection qu'on pose à la puissance, à la bonté et à la sagesse du Créateur. Comment se fait-il alors que le Créateur ait fait des êtres si imparfaits ? Ne faudrait-il pas dans ce cas « *railler l'impuissance, l'enfantillage ou la cruauté dès lors qu'on admettrait qu'il a pu exercer son pouvoir à fabriquer l'univers comme un amusement ou se plaire au spectacle de l'imperfection ou de la douleur*²¹⁶ ? » Fallait-il donner l'existence à des êtres qui ne l'ont pas demandée pour les livrer à un triste spectacle, à ce « *scandale des scandales*²¹⁷ » que Maurice Blondel décrit de la sorte : « *à considérer les êtres et plus particulièrement les esprits, que voyons-nous dans leur présent, quelle menace pèse sur leur avenir, quelles souffrances plus ou moins imméritées, que de mal, que de représailles éventuelles ! Aussi est-on tenté, dès lors qu'on admet la réalité de ces pauvres êtres, d'user d'eux comme d'un argument contre une toute-puissance et une toute-bonté. Victimes douloureuses d'une sorte de fatalité, tombées dans l'abjection et le péché, chargés de terribles responsabilités, ces êtres ne témoignent-ils pas contre la thèse spéculative d'une omnipotence créatrice par amour ?*²¹⁸ »

Maurice Blondel saisit la difficulté de la réalité du mal face à la bonté du Créateur, mais il oriente ce problème vers la destinée divine de l'homme. Pour lui, le

²¹⁶ EE 212.

²¹⁷ EE 212.

²¹⁸ EE 211. M. Blondel continue sa réflexion sur cette objection faite à Dieu : « *Malgré tout, une arrière-pensée travaille maints esprits hantés par le problème du mal en sa forme la plus universelle. Que de fois j'ai recueilli cette plainte, cette angoisse, presque cette accusation : mais Dieu n'aurait-il pas pu faire, d'emblée, ce monde que l'Écriture nomme perfectum ? n'aurait-il pas pu créer d'emblée le Ciel avec ses élus, sans exposer des malheureux au risque de souffrir, de démériter et de se perdre à jamais ? n'aurait-il pas pu s'épargner à lui-même, non pas seulement les souffrances de la Rédemption, mais le spectacle de la chute, mais les cris de haine de l'impie, mais le mal éternel du dam ? est-ce que la création, en toutes ses phases et jusqu'en son aboutissement, ne manifeste pas une impuissance, un demi-échec, un défaut de bonté ou du moins un triomphe partiel du mal ?* » EPC 238 ; Le néant complet n'aurait-il pas été préférable ? « *si, en effet, dans sa bonté, Dieu, qui, par la création, n'aurait justifié cette libre et gratuite initiative qu'en voulant faire des heureux, n'avait abouti qu'à produire des témoins nostalgiques et toujours lointains de sa béatitude, ou même des malheureux et des damnés, n'y aurait-il point une disproportion scandaleuse, un vice rédhibitoire en un tel monde qu'il aurait mieux valu ne point appeler à l'existence ?* » PEC 44.

mal n'est pas un obstacle qui inciterait à nier et la réalité positive de l'homme et la bonté du Créateur. Il ouvre les perspectives à la réalité contingente de l'homme. L'homme est une créature qui est nécessairement imparfaite, contingente, mais libre. Il lui est donné de tendre vers l'infini. Au nom de sa liberté, il peut refuser cette possibilité d'ascension et se prendre pour fin en soi-même. Ainsi, le mal n'est-il pas un être, « *il n'apparaît que comme une occasion et une stimulation pour le bien, seul foncièrement voulu par l'Auteur de toutes choses. Mais il ne faut pas dire pour cela que le mal n'est qu'un moindre bien, car il peut prendre le caractère d'une privation de l'absolu lui-même dans la mesure où l'être relatif et fini a le terrible pouvoir de se prendre pour fin en soi et de se refuser à la bonté qui l'appelle. L'ontologie ne considère donc le mal que sous l'aspect où, n'ayant pas d'existence positive ou, en d'autres termes n'étant point une créature de Dieu, il résulte d'un conflit entre des fins proposées à l'option d'une liberté mais où le Bien infini a été renié ; de telle sorte que le fini préféré à l'infini entraîne une perte sans compensation humaine, la privation de tout bien...*²¹⁹ »

Maurice Blondel trouve que le mal est un rappel à ne pas chercher le but de la création en l'homme même; il est incapable de lui-même d'être et donc de déterminer son but : il a reçu l'être comme don, il faut qu'il tourne son regard vers le donateur et saisisse les véritables raisons de la création. L'homme n'a pas à se complaire en lui-même et oublier sa destination surnaturelle : « *le scandale des souffrances des justes et même le scandale des souffrances mal comprises, mal utilisées selon nos jugements humains, ce scandale, qui a troublé et obscurci tant d'âmes, doit cesser par une lumière plus intime que projette une doctrine de l'assimilation divine comprise à fond...*²²⁰ »

Maurice Blondel écarte le concept d'un principe du mal qui serait une sorte de résistance positive à l'action de la bonté souveraine de Dieu²²¹. Ce principe du mal aurait empêché Dieu de faire mieux qu'il n'ait fait, puisque son œuvre est

²¹⁹ EE 488.

²²⁰ EPC 234. L'éternel retour ne résoudrait pas le problème : « ... si la nature entière gémit, c'est pour que nul ne puisse s'y acclimater, se tenir au présent ni même au futur, s'arrêter dans ce mouvement ascensionnel préparant un changement d'état plus encore que d'illimités développements ou que le supplice de retours éternels dans le même plan. » EE 212.

²²¹ Ibid. 239.

inévitavelmente déficiente. Il est conçu comme un principe qui limite l'action divine²²² : *« il subsiste en beaucoup d'esprits un fond de manichéisme : il semble que Dieu aurait pu faire mieux s'il ne s'était heurté à des résistances, et que la défaite partielle de son plan tienne à une limitation du bien par un mal inévitable. »*²²³ Le mal serait un concept antagoniste, une réalité positive qui entre en conflit avec la charité divine pour la refouler et la contredire en ses applications comme en son fond essentiel²²⁴.

On ne peut certes pas nier la réalité du mal, mais on ne peut en faire une réalité subsistante en elle-même ; elle ne s'expérimente que dans un être concret comme l'absence d'un bien donné. Faire du mal un principe contraire à Dieu, c'est le reconnaître comme une puissance face à celle de Dieu. Or, affirmer la puissance de Dieu, c'est affirmer en même temps son incommensurabilité par rapport à tout ce qui existe. La présence des êtres déficients n'est pas, pour Maurice Blondel, un argument contre le Créateur, mais elle montre l'invention de la charité divine qui appelle des libertés imparfaites et faillibles à coopérer à son œuvre : *« En dépit des objections et des scandales que suscitent les imperfections, les souffrances, les dépravations, les sanctions éventuelles, il semble nécessaire et possible que la création ait un prix qui ne soit pas entièrement indigne de son auteur. Il faut même dire que plus l'œuvre peut être dégradée, plus elle prouve la vigueur du don initial et la grandeur de la destinée offerte à la créature. »*²²⁵

Il n'est pas dans l'intention de Maurice Blondel de déterminer l'origine du mal. On voit bien que Dieu ne peut être son origine ; il contredirait sa bonté et sa sagesse. La position manichéiste qui fait du mal une réalité en soi face à Dieu supprime la notion de la puissance de Dieu, puisque cette réalité lui échapperait. Maurice Blondel opte pour l'approfondissement de cette aspiration inscrite dans l'homme à devenir plus et saisit l'appel de la Révélation chrétienne invitant l'homme à s'unir à Dieu en vue de cette plénitude postulée. La réalité du mal pousse l'homme à penser davantage à sa destinée surnaturelle : *« Il ne faut même pas craindre de faire ressortir l'acuité des maux qui pèsent sur l'humanité, parce que c'est par là aussi que ressortira l'immensité du drame qui se joue et la transcendance de la destinée à laquelle nous ne pouvons nous*

²²² Ibid. 240.

²²³ EPC 238.

²²⁴ Ibid. 240.

²²⁵ EE 213.

dérober, à laquelle les maux de ce monde ont pour objet de nous rappeler impérieusement, de nous préparer et de nous faire aboutir.²²⁶»

C'est en vue de cette préparation que l'homme devra faire en sens inverse le chemin qui a mené Dieu à l'homme. Cette recherche de plénitude par le surnaturel est une ambition que les anciens fustigeaient en disant : « être fini, évite les ambitions infinies²²⁷. » Mais elle n'est pas contraire à la nature humaine. C'est l'infini qui sollicite le fini à s'élever : « Dieu sortant pour ainsi dire de lui-même et nous demandant de sortir de nous pour aller jusqu'au bout du possible ou même, dit le Christ, de l'impossible, sagesse qui en effet, selon le mot de saint Jean, va « in finem » et qui empêche l'humanité de pouvoir légitimement s'appartenir à elle-même. Voilà le grand scandale, le principe des répugnances et des hostilités, l'enjeu terrible et la solution seule conforme cependant à ce qu'il y a de plus généreux dans notre nature, de plus attirant dans les prévenances et les douces violences de la grâce.²²⁸»

Cette élévation surnaturelle de l'homme ne se fait pas sans son concours cependant. Il ne s'agit pas « d'une alchimie spirituelle qui changerait l'homme sans lui en un être céleste²²⁹. » Sa part dans ce processus est constituée par le renoncement volontaire à soi. L'homme devra restituer à Dieu ce qu'il a reçu. C'est une épreuve, mortifiante même, mais c'est « le seul chemin concevable pour conduire la créature au summum, à l'optimum, bref à une réalité véritablement surnaturalisable et capable de communier à la vie divine.²³⁰»

²²⁶ EPC 234.

²²⁷ EPC 119.

²²⁸ EPC 119.

²²⁹ EPC 121.

²³⁰ EPC 146-147. Le christianisme n'est pas hostile à la nature humaine ; cette élévation n'est pas « une ingérence qui nous enlève à nous-mêmes bon gré mal gré et qui ne permet aucun équilibre uniquement et purement humain. Il ne suffit pas en effet de présenter le christianisme comme une offre de pure bonté ; car il est bien plus que cela ; il s'agit de faire comprendre comment cette bonté même impose une apparente exigence qu'au premier abord on pourrait dire paradoxale, tyrannique, voire injuste et révoltante. J'ai reçu une nature et je n'ai pas le droit de rester simplement fidèle à cette nature raisonnable en me passant d'une offre ultérieure qu'on me dit gratuite et qui, de plus, ne peut être acceptée, utilisée et justifiée qu'à la condition pour moi de dépasser, de renier, de sacrifier cette nature humaine dont j'étais mis en possession... » Ibid. 124-125. Maurice Blondel donne un sens supérieur au renoncement à soi. Il écrit à ce propos : « Non pas que l'ascèse chrétienne soit pessimiste, hostile à la nature, de tendance bouddhiste ou manichéenne ; loin de là : la nature, malgré les risques et les abus dont elle est l'utile occasion, est doublement bonne, d'abord parce qu'elle constitue un premier patrimoine à faire valoir et un don originel justement destiné à servir de prix d'achat ; en second lieu parce qu'une fois que l'esprit d'abnégation a amorti l'élan naturel, toutes les affections purifiées participent à la vie nouvelle de la grâce, si bien que le parfait détachement et la

3.4.7. Décréation et condescendance de Dieu.

La décréation de Dieu se traduit chez Maurice Blondel par la condescendance de Dieu envers l'homme. Cette libéralité d'amour de Dieu est sans nul doute une descente de Dieu vers l'homme mais dans le but d'élever celui-ci à sa vie même. Cette descente vers l'homme signifie en même temps appel à l'homme à monter vers Dieu après avoir renoncé à tout ce qu'il est. C'est avec sa pleine et libre coopération que l'homme répondra à cet appel de Dieu qui ne sera qu'une imitation de la libéralité de Dieu même. Blondel résume cette action de Dieu et cette coopération de l'homme : « *Il n'y a qu'une façon concevable et réalisable d'opérer ce prodige qui consiste, selon une expression théologique, à « communiquer l'incommunicable » ; c'est-à-dire que, pour mériter l'union avec Dieu, la créature doit se vider d'elle-même, accepter volontairement et par une coopération véritable la substitution en elle de la volonté divine à l'égoïsme propre de sa nature (fiat voluntas tua).*²³¹ »

Il est curieux de constater que Simone Weil ne parle pas de Maurice Blondel alors que ce dernier a vécu de 1861 à 1949. On peut comprendre qu'au moment où Simone Weil écrit des pensées consécutives à son expérience mystique, elle s'intéresse aux sources premières de sa pensée et non à des ouvrages d'érudition confinés dans les bibliothèques. Or deux ans après son expérience mystique, elle n'est plus en contact avec les universités. Elle en a été chassée parce qu'elle était juive et ses parents l'obligent à fuir la guerre et la persécution. Ces circonstances expliqueraient qu'elle n'ait pas eu l'occasion de trouver et lire les ouvrages de M. Blondel. Ce dernier ne connaîtra sûrement pas les écrits de Simone Weil puisque ceux qui relatent les rapports entre Dieu et l'homme n'apparaissent sur la scène intellectuelle qu'à partir de la fin de la deuxième guerre mondiale. Simone Weil est entre-temps décédée à Londres en 1943 et il ne reste à M. Blondel que peu d'années à vivre.

Il faut noter cependant la convergence de vue entre ces deux penseurs sur ce qui concerne les rapports entre Dieu et l'homme. Le retrait de Dieu par la création est cette attention aimante qui permet à l'homme d'être. Ce retrait n'est pas à comprendre de

sainte indifférence nous rattachent purement à tout et enveloppent tous les êtres d'une sollicitude qui n'en dédaigne aucun. » Ibid. 146.

²³¹ Ibid. 237.

manière physique comme Maurice Blondel l'a montré suffisamment, c'est une image spirituelle qui signifie cette décision libre et souveraine de Dieu de faire place à des êtres autres que lui et les appeler à partager la plénitude de sa vie. La destinée surnaturelle de l'homme est impliquée dans cette condescendance de Dieu envers lui. Mais l'homme n'est pas passif dans cette destinée : il ne peut l'atteindre sans sa coopération. Celle-ci consiste à renoncer à lui-même, de refuser de croire qu'il pourrait être lui-même sans Dieu et en remettant à Dieu ce qu'il a et ce qu'il est pour que Dieu l'élève au-dessus de lui-même. Ceci est exprimé par Maurice Blondel par la restitution à Dieu de ce que l'homme a reçu : *« D'où cette destruction provisoire et comme anéantissante des joies naturelles, des biens apparents, des activités qui semblent les plus légitimes et les plus hautes dans l'ordre des dons de la nature, et tous ces dépouillements, ces désappropriations, pour procurer une vivification, la naissance de cet « homme nouveau » qui est dès lors configuré au Christ, bien plus, qui est la vie même du Christ en une créature délivrée de ses limitations et infirmités congénitales et surélevée à une vie théandrique.²³² »* C'est la même pensée que Simone Weil traduit par la recherche permanente de se considérer comme rien devant Dieu afin qu'il remplisse d'une manière haute cette vacuité : *« En tout vouloir, quel qu'il soit, par-delà l'objet particulier, vouloir à vide, vouloir le vide. Car c'est un vide pour nous que ce bien que nous ne pouvons ni nous représenter ni définir. Mais ce vide est plus pour nous que tous les pleins. — Si on en arrive là, on est tiré d'affaire, car Dieu comble le vide.²³³ »*

La condescendance de Dieu envers l'homme dont nous parle Maurice Blondel comme divine décision libre et souveraine traduit en d'autres termes cette attention aimante et créatrice de Dieu envers l'homme et toute la création. Créer fut pour Dieu un acte d'amour et d'une très haute attention à l'homme. Tel sera l'objet du chapitre suivant.

²³² Ibid. 237.

²³³ OC VI 3, 190 ; Simone Weil évoque cette attente du don de la plénitude : *« En toutes choses, seul ce qui nous vient du dehors, gratuitement, par surprise, comme un don du sort, sans que nous l'ayons cherché, est joie pure. Parallèlement, le bien réel ne peut venir que du dehors, jamais de notre effort. Nous ne pouvons jamais, en aucun cas, fabriquer quelque chose qui soit meilleur que nous. Ainsi l'effort tendu véritablement vers le bien ne doit pas aboutir; c'est après une tension longue et stérile qui se termine en désespoir, quand on n'attend plus rien, que du dehors, don gratuit, merveilleuse surprise, vient le don. Cet effort a été destructeur d'une partie de la fausse plénitude qui est en nous. Le vide divin plus plein que la plénitude est venu s'installer en nous. »* OC VI 3, 233.

QUATRIEME CHAPITRE : ATTENTION DE DIEU

« *C'est Dieu qui doit venir chercher l'homme.* » (OC VI 3, 136)

4.1. Décréation et attention

L'attention définit la décréation d'une façon merveilleuse. On peut dire que celui qui est attentif à quelqu'un lui donne de l'importance surtout si ce dernier est malheureux ou dans des conditions dramatiques. C'est le cas de l'homme dans son être. Il n'est rien par rapport à Dieu. Et Dieu, en le créant, a eu à son égard une très grande attention.

L'attention est généralement une faculté humaine de la connaissance et elle est mieux désignée par Simone Weil comme attente de la vérité. Elle n'est pas une focalisation quelconque en vue de connaître la vérité, mais une suppression de toute orientation de l'esprit humain. Pour Simone Weil, la véritable attention est un effort négatif consistant à faire le vide en soi pour accueillir la réalité. On pourrait rapprocher cette vision weilienne de l'attention à la consigne husserlienne du retour «à la chose même» avec cette différence que pour Simone Weil, ce n'est pas le vécu de la conscience qu'il faut attendre, mais la vérité qui est extérieure à nous. « *La vérité*, écrit Simone Weil à Maurice Schuman, *ne nous vient que du dehors et nous vient toujours de Dieu.*²³⁴ » Le « moi » est même le premier obstacle qu'il faut écarter dans cette attente. La vérité qu'il faut attendre, c'est Dieu. Cette attente se veut active tout en étant immobile, car il s'agira de chercher l'union avec Dieu d'une manière concrète à travers autrui et le monde.

L'attention est alors décréation : elle est suspension de sa conscience en vue de faire place à la réalité. L'attention qui est synonyme de décréation est celle qui se fait « à vide », c'est-à-dire qui fait taire toutes les voix contenues dans la conscience en vue d'être à l'écoute de la seule réalité. Ceci permet de la laisser apparaître telle qu'elle est et de ne pas lui prêter des caractères qu'elle n'a pas.

Tout en étant une faculté humaine, l'attention doit être attribuée à Dieu dans l'acte de création. Avant qu'elle ne soit humaine, l'attention est divine, comme la

²³⁴ EL 202.

décréation elle-même. L'homme ne fera que suivre l'exemple de son Créateur. Pour Simone Weil, « *Dieu est l'attention sans distraction.*²³⁵ » Cette attention se manifeste dans la création même, dans son amour perpétuel envers l'homme ; elle se révèle être son attente pour que l'homme ait de l'amour envers lui ; cette attente devient intervention directe de Dieu à travers sa grâce ou sa miséricorde pour l'homme. Simone Weil souligne ainsi cette attente « attentive » de Dieu : « *Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l'aimer. Dieu attend comme un mendiant qui se tient debout, immobile et silencieux, devant quelqu'un peut-être qui va lui donner un morceau de pain. Le temps est cette attente. / Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour. / Les astres, les montagnes, la mer, tout ce qui nous parle du temps nous apporte la supplication de Dieu. / L'humilité dans l'attente nous rend semblables à Dieu.*²³⁶ »

4.2. L'attention créatrice

L'attention de Dieu est résumée dans la parabole que prend Simone Weil comme la décréation-type, celle du Bon Samaritain. Cette parabole parle de prime abord de l'action de l'homme envers son semblable, mais il faut la comprendre en un premier temps comme une action de Dieu en faveur de l'homme. Le Bon Samaritain est l'image de Dieu lui-même. C'est l'Autre qui se fait proche. Dieu est le véritable prochain de l'homme²³⁷ avant que l'homme ne soit le prochain de son semblable. Cette parabole dit tout le sens de Dieu qui fait attention à ce qui n'est pas : « *L'attention créatrice consiste à faire réellement attention à ce qui n'existe pas.*²³⁸ »

Avant la création, l'homme n'existe pas, il est néant comme les autres choses de l'univers. Pour que l'homme soit, Dieu s'est décréé. Par amour, il a renoncé à sa puissance afin qu'il y ait quelque chose d'autre que lui. Son attention s'est portée ainsi vers ce qui n'est pas et a fait qu'il soit : « *Dieu a pensé ce qui n'était pas, et par le fait*

²³⁵ (CS 92) OC VI 4, 185.

²³⁶ (CS 90) OC VI 4, 184 ; « *Perpétuellement il mendie auprès de nous l'existence qu'il nous donne. Il nous la donne pour nous la mendier.* » OC VI 3, 342.

²³⁷ (AD 210) OC IV 1, 336 ; Simone Weil explicite cette action de Dieu : « *Dieu est celui qui se penche sur nous, nous malheureux réduits à n'être qu'un peu de chair inerte et saignante. ... Le corps inanimé, c'est cet univers créé. L'amour que nous devons à Dieu, et qui serait notre perfection suprême si nous pouvions l'atteindre, est le modèle divin à la fois de la gratitude et de la compassion* » Ibid.

²³⁸ (AD 154) OC IV 1, 393.

*même de la pensée l'a fait être. A chaque instant, nous existons seulement du fait que Dieu consent à penser notre existence, quoique en réalité nous n'existions pas. Du moins c'est ainsi que nous nous représentons la création, humainement, et par suite faussement, mais cette imagerie enferme la réalité. Dieu seul a ce pouvoir de penser réellement ce qui n'est pas.*²³⁹ »

4.3. L'attention comme compassion du malheureux.

Quand Simone Weil pense à ce qui n'existe pas, elle pense aussi à tous ceux qui sont frappés par le malheur. Etre malheureux est une autre forme de l'inexistence. Elle décrit l'infortuné de la route de Jéricho comme une humanité absente, comme un néant auquel le Bon Samaritain fait attention. Il ne va pas de soi qu'un homme fasse attention à un malheureux. Sans la force de Dieu, il est impossible de jeter un regard au malheureux. Le regard fuit le malheur, sauf le regard de Dieu. Le malheureux de la parabole de l'Evangile est l'exemple type du malheureux. Mais l'esclave et le pauvre sont autant des malheureux qui lui sont semblables. Le malheureux de la parabole est une chair anonyme inerte au bord de la route. Il n'existe pas. Il n'est pas à voir, car les regards naturels fuient les malheureux²⁴⁰.

L'esclave qui est entièrement à la discrétion de son maître n'existe pas non plus, ni aux yeux du maître, ni à ses propres yeux. Le rapport du maître à l'esclave est le même que celui où l'homme manie la matière. Il n'y a pas deux volontés à faire coïncider : le maître veut, l'esclave subit. Il y a inégalité des forces : le fort commande et le faible obéit, comme la matière. Le faible est une chose. Il y a pour le faible passage à l'état de matière et perte de la personnalité : « *Un homme perd la moitié de son âme le jour où il devient esclave.*²⁴¹ » Il en est de même du pauvre. Celui qui manque entièrement des biens, dans lesquels est cristallisée la considération sociale, n'existe pas. Celui qui est devenu pauvre est devenu invisible²⁴².

²³⁹ (AD 154) OC IV 1, 293-294.

²⁴⁰ Simone Weil pense tout naturellement à la parabole déjà évoquée : le prêtre et le lévite, ayant vu l'homme de Jéricho gisant à demi-mort au bord de la route, passent leur chemin sans le secourir, sans faire attention à lui. Ce sont des regards naturels qui spontanément fuient le malheureux.

²⁴¹ (AD 148) OC IV 1, 289.

²⁴² (AD 154) OC IV 1, 293. Simone Weil rapporte les paroles d'une chanson populaire espagnole : « *Si quelqu'un veut se faire invisible, il n'a pas de moyen plus sûr que de devenir pauvre.* » Ibid.

Celui qui fait attention à ces trois types de malheureux voit ce qui n'existe pas ; il voit l'invisible. D'où, pour Simone Weil, l'identité entre l'amour du prochain, le regard et le secours porté au pauvre et la foi, car « *la foi ... est la vue des choses invisibles.* »²⁴³ Le malheur fait fuir les regards. L'attention fuit le malheur comme elle fuit le vrai Dieu, par l'effet de même instinct de conservation : « *... la vue d'un malheureux met en fuite toute attention qui n'est pas passée par le contact avec Dieu.* »²⁴⁴ Celui qui ne fuit pas et ose regarder, celui-là voit ce que les autres ne voient pas, alors on peut dire qu'il voit l'invisible.

Faire attention au malheureux, traiter en égaux ceux que le rapport des forces met loin au dessous de soi, avoir de la compassion ou de la considération pour un pauvre, c'est faire véritablement don de la qualité d'êtres humains à ceux qui en sont privés par le sort. Pour Simone Weil, celui qui agit de la sorte reproduit à leur égard la générosité originelle du Créateur²⁴⁵. Celui qui, par pure générosité, fait attention au malheureux réduit à l'état de chose inerte et passive, le fait revenir au moins pour un temps à l'état d'humain. Son attention est créatrice, il ressemble au génie : il recrée ce qui n'existait plus, il restitue au malheureux sa dignité d'homme²⁴⁶.

De la part des hommes, cette générosité est rare, car l'homme, dans son état de nature, commande jusqu'à l'extrême limite du possible. S'il s'abstient de commander là où il a le pouvoir²⁴⁷, cela le fait ressembler à Dieu. Cette attention n'est possible que si elle est apprise à partir de Dieu lui-même : « *Seul Dieu présent en nous peut réellement penser la qualité humaine chez les malheureux, les regarder vraiment d'un regard autre que celui qu'on accorde aux objets, écouter vraiment leur voix comme on écoute une parole... L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux. Dès qu'une âme est disposée au consentement, fut-elle la dernière, la plus misérable, la plus difforme, Dieu se précipite en elle pour pouvoir, à travers elle regarder, écouter les malheureux. Avec le temps seulement elle prend connaissance de*

²⁴³ (AD 154) OC IV 1, 293.

²⁴⁴ (CS 296-297) OC VI 4, 230.

²⁴⁵ (AD 149) OC IV 1, 290.

²⁴⁶ Simone Weil pense à une « ré-création » et fait recours à la notion du baptême chrétien qui signifie « re-naître » : « *Traiter le prochain malheureux avec amour, c'est quelque chose comme le baptiser.* » (AD 151) OC IV 1, 291.

²⁴⁷ Cf. (AD 150) OC IV 1, 290.

*cette présence. Mais ne trouverait-elle pas de nom pour la nommer, partout où les malheureux sont aimés pour eux-mêmes, Dieu est présent.*²⁴⁸ »

Cette attention au malheureux est à mettre manifestement sur le compte de Dieu ; c'est par l'action de Dieu que l'homme est amené à être ainsi compatissant. Simone Weil est d'avis que celui qui pense ne pas croire en Dieu mais fait attention à l'autre qui est dans le malheur et le considère comme un autre lui-même en lui portant secours, celui-là agit sous la mouvance de Dieu²⁴⁹ ».

Le malheureux est d'abord l'homme lui-même auquel Dieu vient en aide. Le malheur de l'homme réside dans le fait qu'il ne devrait pas être. Par compassion, Dieu lui a donné l'être, mais il est comme rien. Il pense être quelque chose, mais il est néant. Quand l'homme prend son semblant d'être au sérieux, quand il exerce son autonomie pour s'affirmer, il oublie qu'il est néant et privé de plénitude. Il perd l'horizon de Dieu et vit sous la loi de la pesanteur : il agit comme la matière, qui est inconsciente. Par son attention prévenante, Dieu descend vers lui et attend qu'il retourne vers lui. Il met sur sa route des moyens de décréation pour l'attirer vers lui, afin que l'homme recouvre ainsi la plénitude d'être.

4.4. L'attente de Dieu

Dans un « mouvement d'amour » Dieu a fait place à l'homme ; il lui a donné l'être, le libre arbitre, l'autonomie. Mais ce n'est pas pour que l'homme en fasse usage comme il l'entend. Dieu attend de lui qu'il renonce à tout cela pour l'imiter : « *Dieu par sa volonté créatrice me maintient dans l'existence pour que j'y renonce. Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l'aimer.*²⁵⁰ »

Simone Weil revient beaucoup sur la dette de l'homme vis-à-vis de Dieu. Ayant reçu l'être dans un acte d'amour, l'homme doit renoncer volontairement à être pour signifier son amour envers Dieu. Elle recommande ainsi à l'homme de renoncer à son être pour répondre à l'amour de Dieu. Elle invite l'homme à faire le même

²⁴⁸ (AD 154-155) OC IV 1, 294.

²⁴⁹ Cf. (CS 297) OC VI 4, 231 ; « ... il est tout à fait sûr que seule une âme tuée, consciemment ou non, par l'amour de Dieu, peut faire vraiment attention au malheur des malheureux. » Ibid.

²⁵⁰ (CS 91) OC VI 4, 184.

cheminement que Dieu : « *Dieu m'a donné l'être et du même coup la possibilité de lui donner quelque chose en retour en cessant d'être.* »²⁵¹

L'image de Dieu comme mendiant paraît peu convenir à Dieu, mais pour Simone Weil, c'est la traduction de l'amour même de Dieu, qui est allé plus bas que le fait d'être mendiant en se faisant matière inerte à travers la mort. C'est Dieu qui s'abaisse pour prendre l'homme en considération. Un mendiant est celui qui attend qu'on veuille bien s'intéresser à lui ; qu'on lui glisse quelque chose dans le chapeau, tels les « sans domicile fixe » qu'on voit dans les rues des grandes villes. Le mendiant ne bouge pas, il attend que quelqu'un passe et veuille bien avoir pitié de lui. Cela montre les rapports entre Dieu et l'homme ; mais ici c'est un Dieu de la décréation, qui s'est mis volontairement et souverainement sur la même longueur d'onde que l'homme.

La création fut le début de ce geste perpétuel de Dieu : « *La création est un acte d'amour, et elle est perpétuelle. A chaque instant notre existence est amour de Dieu pour nous. Mais Dieu ne peut aimer que soi-même. Son amour pour nous est amour pour soi à travers nous. Ainsi lui qui nous donne l'être, il aime en nous le consentement à ne pas être. Notre existence n'est faite que de son attente, de notre consentement à ne pas exister. Perpétuellement il mendie auprès de nous cette existence qu'il nous donne. Il nous la donne pour nous la mendier.* »²⁵² Cette attente de Dieu est l'attention de Dieu envers l'homme. Il faut d'ailleurs constater avec Simone Weil que c'est Dieu qui cherche l'homme le premier. Elle écrit à ce propos : « *...dans l'Evangile, il n'est jamais question, sauf, erreur, d'une recherche de Dieu par l'homme. Dans toutes les paraboles, c'est le Christ qui cherche les hommes, ou bien le Père les fait amener par ses serviteurs...* »²⁵³ Il est vrai qu'il y a en nous le désir de trouver Dieu, mais c'est Dieu qui nous aime le premier ; c'est lui qui descend vers nous pour nous inciter à monter vers lui. La même Simone Weil est l'exemple d'une personne auprès de qui Dieu est descendu et dont il a fait son interlocutrice. Dans le poème « Love »²⁵⁴ qu'elle

²⁵¹ OC VI 3, 55.

²⁵² Simone Weil décrit cette attente en ces termes : « *Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l'aimer. Dieu attend comme un mendiant qui se tient debout, immobile et silencieux, devant quelqu'un peut-être qui va lui donner un morceau de pain... Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour.* » PG 36 ; OC VI 3, 342.

²⁵³ (IPC 9) OC IV 2, 150.

²⁵⁴ OC VI 1, 270 (pour la version anglaise) ; OC VI 1, 484-485 note 140 (pour la version française. Le Père Perrin l'avait déjà transcrite dans son introduction à l'Attente de Dieu. AD 21.)

récitait et dans le « Prologue²⁵⁵ », elle se reconnaît comme l'interlocutrice de Dieu alors qu'elle se dit misérable, médiocre, ignorante et pécheresse.

4.5. Attention de Dieu et grâce

L'attente de Dieu est cette perpétuelle attention à l'homme. Cette attention se fait parfois plus proche et plus intime, comparable à un contact personnel. Nous pouvons parler alors d'une attention particulière de Dieu à l'homme quand il initie lui-même ce mouvement vers la personne pour un échange. Simone Weil retrace ainsi son expérience mystique comme une attention de Dieu pour elle. Elle ne cesse de parler de la miséricorde de Dieu à son égard : elle est portée parfois à croire qu'il s'agit là d'une méprise de Dieu. Mais ayant toujours été attentive à la vérité, elle est convaincue que ce qui lui est révélé est vérité et elle tient alors à la communiquer. Ne se sentant pas capable de le faire par elle-même, elle demande alors au Père Perrin de le faire : « *Si personne ne consent à faire attention aux pensées qui, je ne sais comment, se sont posées dans un être aussi insuffisant que moi, elles seront ensevelies avec moi. Si, comme je crois, elles contiennent de la vérité, ce sera dommage. Je leur porte préjudice. Le fait qu'elles se trouvent être en moi empêche qu'on fasse attention à elles.*²⁵⁶ »

Simone Weil témoigne de cette attention de Dieu dont elle a été bénéficiaire. Dieu l'a visitée et elle ne s'explique pas ce choix, d'autant plus qu'elle ne fait pas partie de l'Eglise. Les sacrements et la prière ont du prix à ses yeux. Elle est convaincue ainsi que Dieu ne se manifeste pas seulement à ceux qui sont à l'intérieur de l'Eglise. Les comparaisons avec la mystique contenue dans les religions indienne, chinoise, égyptienne ainsi que dans la sagesse et littérature grecque ancienne, notamment Platon, Homère²⁵⁷, ont suffi à Simone Weil pour se convaincre que Dieu est connu en dehors de l'Eglise. Le fait qu'elle ne soit pas dans l'Eglise ne fut pas un obstacle pour le Christ de la « prendre », d'entrer en contact avec elle et d'en faire son interlocutrice.

²⁵⁵ (CS 9-10) OC VI 3, 369-370.

²⁵⁶ AD 106-107.

²⁵⁷ AD 77.

Ceci ressort du « *Prologue* » que Simone Weil place au début des *Cahiers d'Amérique* qui constitueront « *La Connaissance surnaturelle*. » Elle est en conversation avec son hôte mystérieux qui ressemble à celui qui était venu la prendre pendant qu'elle récitait le poème « *Love* » : « *II entra dans ma chambre et dit : 'Miserable, qui ne comprends rien, qui ne sais rien. Viens avec moi et je t'enseignerai des choses dont tu ne te doutes pas.'* Je le suivis.²⁵⁸ » Elle obéit avec l'humilité qui est nécessaire à la connaissance, à la Révélation, à la grâce et au salut. Elle essaye de résister parce qu'elle se voit très loin de ce qui lui est proposé : elle n'est pas baptisée. Mais elle se soumet à la grâce. Une union profonde et étroite s'établit entre elle et son hôte, comme entre de vieux amis : partage du pain, du vin du pays : « *Parfois il se taisait, tirait d'un placard un pain, et nous le partagions. Ce pain avait vraiment le goût du pain. Je n'ai jamais plus retrouvé ce goût. Il me versait et se versait du vin qui avait le goût du soleil et de la terre où était bâtie cette cité. Parfois nous nous étendions sur le plancher de la mansarde, et la douceur du sommeil descendait sur moi. Puis je me réveillais et je buvais la lumière du soleil.*²⁵⁹ »

Cette attention bienveillante montre l'amour de son hôte, alors qu'elle ne le mérite pas à ses yeux. Elle doute parfois de cet amour, mais à la fin, elle se rassure. C'est par grâce qu'elle a eu ce contact, rien ne la préparait à avoir un tel contact. Elle souligne expressément ses insuffisances pour montrer l'initiative gratuite divine de ce contact. Elle est convaincue qu'elle a eu des révélations, des vérités qui la dépassent. Elle sent qu'elle ne saurait en rendre compte pour les autres, parce qu'elle est un être insuffisant : « *C'est une grande douleur pour moi, écrit-elle, de craindre que les pensées qui sont descendues en moi ne soient condamnées à mort par la contagion de mon insuffisance et de ma misère. Je ne lis jamais sans frémir l'histoire du figuier stérile. Je pense qu'il est mon portrait*²⁶⁰. »

²⁵⁸ (CS 9) OC VI 3, 369. L'hôte mystérieux fait irruption dans sa chambre, lui signifie son ignorance et l'appelle à le suivre pour entrer au cœur de la connaissance. Il l'emmène dans une église, en face de l'autel et lui intime l'ordre de s'agenouiller : « *Agenouille-toi... Tombe à genoux devant ce lieu avec amour, comme devant le lieu où existe la vérité.* » (Ibid.)

²⁵⁹ (CS 9-10) OC VI 3, 369 : C'est ce qu'elle avait lu et relu aussi dans le poème « *Love* » qui lui permit de rendre compte de son contact avec le Christ. Elle se sent coupable, n'étant pas digne de cette rencontre. Elle n'osait pas faire le premier pas pour aller à la rencontre de l'Amour. Alors l'Amour vint à elle et commença la conversation. Elle s'entend dire que malgré son ingratitude et sa honte, elle serait servie par l'Amour lui-même. AD 21.

²⁶⁰ AD 106. « *... le sentiment d'être pour le Christ comme un figuier stérile me déchire le cœur.* » ... « *Je suis couleur feuille morte, comme certains insectes.* » AD 107 ; Simone Weil est convaincue que Dieu a voulu faire passer par elle des vérités qu'elle est incapable de porter et de communiquer : « *Si on pouvait*

Conclusion

Nous venons d'examiner la notion de décréation de Dieu chez Simone Weil et nous avons essayé de la confronter à celles d'autres penseurs qui l'ont exprimé en termes de retrait de Dieu. De ces pensées, il ressort que ce retrait de Dieu détermine les relations qui lient Dieu à l'homme. Ce retrait reste pour tous ces penseurs un langage imagé de la décision divine de créer l'homme et de l'associer à sa propre vie.

Simone Weil ainsi que Maurice Blondel y ont vu une condescendance de Dieu envers l'homme en vue de l'élever à lui. L'abaissement de Dieu se fait en faveur de l'homme dont la destinée est de participer à la vie divine. Hans Jonas par contre y a vu une abdication radicale : Dieu a abandonné sa divinité et a remis son sort entre les mains de l'homme. La relation entre Dieu et l'homme est brisée. La création a signifié un abandon total de l'homme par Dieu. Ce dernier a démissionné de ses prérogatives. Sa puissance ne peut plus être affirmée puisqu'il n'est pas intervenu là où l'homme l'attendait, à Auschwitz.

Il nous semble que Hans Jonas n'a pas tenu compte des implications de la notion de création. Si l'homme est une créature, il ne peut en aucun moment prendre la place de son créateur. L'événement d'Auschwitz ne peut effacer le sens de cette dépendance de l'homme vis-à-vis de son créateur. Le sens de cette relation n'existe pas seulement au début du processus de la création, mais aussi tout au long de l'existence de la création. L'idée d'un Dieu qui perdrait sa puissance, laquelle puissance ensuite serait récupérée par l'homme est une illusion. Jean-Luc Solère l'exprime bien en disant que cette idée de Dieu impuissant est étrangère à toute métaphysique : *« L'idée d'un Dieu qui se retire ou se contracte (tsimtsoum) après avoir créé est évidemment étrangère à la métaphysique médiévale, et peut-être à la métaphysique tout court, autant qu'à la Bible: le monde a besoin de lui pour sa subsistance, et sa toute-puissance se manifeste non seulement dans l'acte créateur, mais dans la préservation continue de ce qui existe, et dans l'opération à l'intérieur de ce qui existe. Dieu n'est nullement dit cause première en un sens chronologique, c'est-à-dire comme une cause initiale qui cesserait d'agir après avoir donné l'impulsion originelle.²⁶¹ »*

supposer des erreurs en Dieu, je penserais que tout cela est tombé sur moi par erreur. Mais peut-être que Dieu se plaît à utiliser les déchets, les pièces loupées, les objets de rebut. » AD 79.

²⁶¹ SOLERE Jean-Luc, a. c. p. 22.

Nous nous sommes d'ailleurs demandé si les propos de Hans Jonas n'interpellent pas plutôt l'homme que Dieu. C'est à l'homme qu'il faut demander ce qu'il a fait de l'autre. Même dans un monde où Dieu semble silencieux et même absent, l'homme n'est pas cette tuile inconsciente qui tombe du toit et écrase son semblable par aveuglement. Il use de son intelligence et de sa volonté qui lui permettent d'émerger de l'océan de la matière inorganique et animale.

Simone Weil s'insère dans cette interpellation quand elle présente l'homme comme l'être en qui est contenu le germe de la décréation. Face au mal qu'il peut faire et qu'il fait, l'homme doit opérer un retour au plus profond de son être et voir s'il correspond à l'image que son créateur a faite de lui. Le retrait de Dieu lors de la création n'est pas pour Simone Weil une démission de Dieu, mais une décision libre et souveraine de laisser la place à l'homme pour qu'il soit. Son être est un don de Dieu et il se définit comme autonomie et libre arbitre par rapport à d'autres êtres de l'univers. C'est dans la gestion de ce don que l'homme doit montrer ce qu'il est, un être différent des autres. A lui d'utiliser au mieux sa liberté pour garder la relation avec Dieu. Cette liberté constitue en même temps un risque de sa part : il peut l'orienter contre Dieu, contre lui-même et contre son semblable. Ce fut le cas à Auschwitz et ailleurs : le mal est chez l'homme une possibilité.

Simone Weil voit dans le retrait de Dieu son amour pour l'homme. La décréation de Dieu permet de comprendre comment est possible une rencontre du Tout grand ou du Tout-puissant et du tout petit ou du tout néant. D'emblée cette rencontre paraît impossible car, comme le dit un proverbe congolais « *Des bras inégaux ne s'entrelacent pas.*²⁶² » Croire que cela est possible, c'est penser que la contradiction peut être levée. Il faut concevoir soit un nivellement par le bas soit alors une élévation de ce qui est en bas. Simone Weil prenait la solution qui se trouve dans les Evangiles

²⁶² « *Amaboko atareshya ntaramukanya* » : Deux personnes qui n'ont pas la même taille ne peuvent pas croiser les bras pour se saluer » Qui veut embrasser un petit enfant n'a que deux solutions, qui se révèlent être les deux étapes d'un même processus. Ou s'abaisser au niveau de l'enfant, ou soulever l'enfant et le tenir dans ses bras à sa hauteur. A ce moment-là, ils sont à la même hauteur, le bref dialogue devient possible. Ce que souligne Simone Weil : « *La liaison entre universel et particulier est un mouvement descendant, jamais montant ; un mouvement de Dieu, non de nous. Nous ne pouvons opérer une telle liaison qu'autant que Dieu nous le dicte. Notre rôle est d'être tournés vers l'universel.* » OC VI 2, 430.

dans la personne de Jésus Christ : « il s'est abaissé ». Elle constate ainsi que cet abaissement est en même temps une élévation de l'homme.

Dans ce retrait, Dieu limite sa puissance, parce que s'il utilisait sa puissance, il détruirait tout. Simone Weil conçoit cette limitation de puissance dans le contexte de la guerre. Au moment où elle écrit, le pouvoir s'exprime par la force des armes. La seconde guerre mondiale, l'occupation de sa chère France par l'armée nazie est en arrière fond de sa pensée. Et dans la France même, il y a une mobilisation pour acquérir et user de la force militaire. Ne voulant pas accorder à la force la gestion de la vie et donc des relations entre Dieu et l'homme, Simone Weil, à la suite d'Alain, préfère l'image d'une puissance au service de l'Amour. Amour et puissance sont deux principes qui paraissent contradictoires, mais qui trouvent leur symbiose en ce que l'Amour limite la puissance, celle-ci s'abstenant de s'exercer partout où elle le peut.

Cette autolimitation de la puissance de Dieu ou cet abaissement de Dieu jusqu'à être néant au même niveau que l'homme est décréation de Dieu et elle est attention à l'homme. C'est une attention créatrice et amoureuse, car Dieu ne vient pas vers un être qui lui est égal, mais qui est au niveau zéro²⁶³. Simone Weil parle même de moins que zéro pour faire ressortir la grandeur de l'attention créatrice et compatissante de Dieu. Le regard dirigé vers une personne fortunée est facile. Par contre, quand il s'agit d'un misérable, le regard fuit honteusement l'horreur. Le lévite et le prêtre de la parabole du Bon Samaritain ont jeté un regard à l'homme laissé à demi-mort, comme le Bon Samaritain l'a fait. Alors que les premiers ont fui, ce dernier a eu le courage de s'arrêter et de faire attention. Si Dieu a fait attention à l'homme, l'état de ce dernier était et est déplorable : il est aux prises avec le mal, il est comme dans une boue de laquelle il ne peut pas sortir seul. Pour le sauver et l'élever, Dieu met en lui le désir du bien, comme une graine dans le sol. Il attend que ce bien grandisse et s'élève jusqu'à lui. Ce désir du bien grandira par la décréation de l'homme à l'exemple de la décréation de Dieu. C'est pourquoi, il y a à maintes reprises sous la plume de Simone Weil cette invitation à imiter Dieu qui a abdiqué sa puissance et sa divinité.

La notion de décréation est à considérer alors comme une parade à cette possibilité du mal. Du côté de l'homme, c'est la présence du mal qui pousse à la décréation. De son plein gré, l'homme doit imiter son créateur : renoncer à son être, être

²⁶³ Cf. (CS 327) OC VI 4, 384.

néant, pour devenir transparent de manière à permettre à Dieu d'être présent à sa création. Ce faisant, l'homme acquiert la plénitude de son être en Dieu. La décréation de l'homme a donc une double facette : d'une part, renoncer à être ou désirer n'être rien, non pas dans le but de s'auto-anéantir purement et simplement²⁶⁴, mais de se vider de soi pour laisser Dieu agir en lui. D'autre part, amorcer le processus d'aimer Dieu essentiellement à travers le monde et le prochain. Cet amour a pour but de réaliser une union avec Dieu, car dans cette union, l'homme vidé de lui-même trouvera la plénitude de son être.

Comment Simone Weil élabore-t-elle la notion de la décréation de l'homme à l'imitation de celle de Dieu ? Tel est l'objet de la partie suivante.

²⁶⁴ Le refus de se faire soigner au sanatorium d'Ashford, dans le Kent, où elle avait été admise et qui va précipiter sa mort, comme le dit le rapport des médecins, ne plaide pas naturellement en faveur de cette thèse. Il faut mettre cependant ce refus dans le contexte de la volonté de s'associer à ceux qui souffrent comme elle l'avait toujours fait dès son plus jeune âge. Il s'agissait de revivre les mêmes conditions que les soldats qui sont au front en France. Elle évoquait cette situation quand elle disait : « *Une mère, une épouse, une fiancée, qui savent celui qu'elles aiment dans la détresse et ne peuvent ni le secourir ni le rejoindre voudraient au moins subir des souffrances équivalentes aux siennes pour être moins séparées de lui, pour être soulagées du fardeau si lourd de la compassion impuissante.* » (PSO 125) OC IV 1, 370-371. Des prises de positions antérieures montrent que la décréation ne signifie pas s'anéantir soi-même : « *Décréation : faire passer du créé dans l'incrée. — Destruction : faire passer du créé dans le néant. Ersatz coupable de la décréation.* » PG 36 ; « *Suicide condamné comme ersatz de la décréation.* » OC VI 2, 368. Elle ne reconnaît pas à l'homme le droit du suicide : « *La créature ne s'est pas créée, et il ne lui est pas donné de se détruire. Elle peut seulement consentir à la destruction d'elle-même qu'opère Dieu. La volonté qui nous est donnée n'a de bon usage que négatif. Elle doit ne pas s'écarter de la raison et du devoir tels que la lumière naturelle les indique, car elle tranche ainsi les désirs issus du moi et qui sont ce qui en nous ne consent pas à la destruction surnaturelle. La volonté ne peut que les trancher, non pas les déraciner* » OC VI 3, 89. En parallèle à cela, Simone Weil condamne le fait de tuer : « *Déraciner autrui. Ersatz de décréation.* » OC VI 3, 385 ; Cf. OC VI 2, 421.