

## Les attentes de Dieu chez S. Weil.<sup>(\*)</sup>

L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel, mais ce monde. Le surnaturel est la lumière.

(Cahiers II, 1953, p. 50)

Ce qui caractérise la pensée de Simone Weil est l'affirmation de l'efficacité du désir dans le domaine des valeurs. Il y a entre la recherche de la vérité et l'acte de la recevoir un rapport nécessaire qui toutefois ne s'établit pas toujours immédiatement. Ce lien est fondamental pour comprendre toute son œuvre. Selon son propre témoignage, la conception de l'équilibre entre « la grâce et le désir » (AD., p. 39) l'accompagna toute sa vie. La relation entre la demande et le don correspondait à une nécessité d'ordre religieux, et qui plus est, la recherche elle-même sur n'importe quel plan était une quête de Dieu, quoique différenciée selon les niveaux.

(\*) Plusieurs auteurs ont écrit une biographie de Simone Weil. L'ouvrage le mieux documenté à ce sujet est celui de M. J. Cabaud : *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957. Le livre de M. E. Fleuré : *Simone Weil ouvrière* (Paris, Lanore, 1955), ainsi que celui de M. G. Thibon et P. Perrin : *Simone Weil telle que nous l'avons connue* (Paris, Ed. du Vieux Colombier, 1952), ont trait à des périodes bien définies de sa vie. Par ailleurs les livres de M. M. Davy : *The Mysticism of Simone Weil*, (London, Rockliff, 1951) et *L'Introduction au message de Simone Weil* (Paris, Plon, 1954), ainsi que *Simone Weil* (Paris, Éditions Universitaires, 1961), contiennent des indications précieuses pour comprendre l'importance de certains événements. Simone Weil elle-même donne une autobiographie spirituelle dans une lettre qu'elle adresse au P. Perrin et qu'il a publiée dans le recueil « Attente de Dieu ».

C'est la raison pour laquelle on ne trouvera ici que quelques indications concernant sa vie et ses œuvres.

Simone Weil est née à Paris le 3 février 1909 et est décédée à Ashford (Angleterre) le 24 août 1943. La première éducation qu'elle reçut dans sa famille juive était agnostique. Après avoir terminé son année de philosophie sous la direction de Le Senne, c'est surtout Alain qui l'a formée. Tout en préparant l'agrégation elle était engagée dans le mouvement syndicaliste révolutionnaire. Après avoir été professeur dans différents lycées (Le Puy, Auxerre, Roanne) elle a travaillé chez Renault et dans d'autres usines de la banlieue parisienne. Son « Journal d'usine » est consigné avec des lettres et des articles dans « La Condition Ouvrière » (Paris, Gallimard, 1951). Elle reprendra les cours à Bourges (1935) pour partir bientôt en Espagne dans les rangs de la brigade internationale. Après un congé de maladie elle voyagea en Italie où Assise lui fit une

L'histoire de la pensée de S. Weil est à comprendre dans cette perspective-là. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance dans le domaine religieux de la même grande loi de l'harmonie et de l'équilibre que d'une transposition d'une certaine conception de la vérité intellectuelle sur le plan religieux. Le caractère surnaturel de cet équilibre était déjà entrevu avant son contact direct avec le catholicisme. Toutefois, il ne lui devient manifeste qu'après l'expérience de la présence du Christ qu'elle devait vivre quelques temps après son séjour à Solesmes, récitant un poème de G. Herbert. La connaissance du véritable fondement de la loi de l'équilibre lui permet rétroactivement de saisir plus profondément la signification de la recherche intellectuelle. Par cet événement aussi, une lumière plus pénétrante est projetée sur le sens des aspirations et des recherches humaines en général. Ainsi la reconnaissance du caractère surnaturel de la loi de l'harmonie permet une connaissance approfondie des significations à l'intérieur même de ce qui était connu auparavant. C'est donc une reconnaissance des mêmes données à un niveau de signification plus profond. L'histoire de la

impression extraordinaire. D'octobre 1937 au début 1938 elle est professeur à Saint-Quentin. A Pâques 1938 elle fait à Solesmes ce qu'elle nommera « l'expérience du Christ ». En congé de maladie depuis 1938, Simone Weil partagera son temps entre les études et les préoccupations sociales. Après la capitulation, elle quittera Paris et restera en zone libre jusqu'en mai 1942, date à laquelle elle partira pour l'Afrique du Nord pour arriver en juin à New-York. Pendant son séjour en zone libre elle entre en contact avec le P. Perrin. A cette époque là elle donne plusieurs conférences sur les auteurs grecs. « La Source Grecque » (Paris, Gallimard, 1953) et « Les Intuitions Préchrétiennes » (Paris, La Colombe, 1951) en contiennent l'essentiel. C'est par le P. Perrin qu'elle entre en contact avec M. G. Thibon. Elle aura l'occasion de travailler les champs chez lui tout en continuant l'étude des auteurs grecs. Avant de s'embarquer Simone Weil lui laisse plusieurs gros cahiers. Il en fera une sélection qu'il publiera sous le titre de « La Pesanteur et la Grâce » (Paris, Plon, 1947). Plus tard ces notes ont été publiées intégralement en trois volumes de Cahiers, « Cahiers I » (Paris, Plon, 1951) « Cahiers II » (Paris, Plon, 1953) « Cahiers III » (Paris, Plon, 1956). Plusieurs lettres et essais de cette période sont réunis par le P. Perrin sous le titre « Attente de Dieu » (Paris, La Colombe, 1950). Entretemps Simone Weil avait commencé une pièce de théâtre restée inachevée : « Venise sauvée » (Paris, Gallimard, 1955). De New-York elle arrive à Londres où elle travaille au bureau des F.F.L. Là elle rédige « L'Enracinement » (Paris, Gallimard, 1949) et des documents, essais et articles parus sous le titre : « Écrits de Londres et dernières lettres » (Paris, Gallimard, 1957). Avec « La Connaissance Surnaturelle » (Paris, Gallimard, 1950) qui contient les cahiers depuis son départ de Marseille jusqu'à son arrivée à Londres et les notes d'un carnet qu'elle a tenu jusqu'à sa mort, les « Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu » (Paris, Gallimard, 1962) et la « Lettre à un religieux » (Paris, Gallimard, 1951) contiennent l'essentiel de son œuvre. Les articles dont plusieurs sont réunis sous le titre « Écrits historiques et politiques » (Paris, Gallimard, 1960) sont pour la plupart dispersés dans différentes revues.

pensée de S. Weil est donc à comprendre plus comme une descente en profondeur, comme une continuité, que comme un changement-évolution.

On pourrait affirmer que c'est plutôt une histoire sans évolution. Le caractère intemporel de cette histoire est encore accentué par le fait qu'il y a une continuité dans les principaux thèmes de réflexion. C'est ainsi que les pages sur la Beauté du monde répondent aux analyses de Platon et d'Eschyle, tout comme « L'Enracinement » (1943) fait écho à une partie des articles de « La Condition Ouvrière ». Cette lucidité de plus en plus pénétrante à propos des mêmes sujets va de pair avec son ouverture et sa transparence à Dieu. Si l'histoire de sa pensée est l'intensification de la clarté sur les thèmes de ses propres recherches, il en est de même de sa connaissance des significations des auteurs qu'elle étudiait. C'est ainsi qu'après avoir reconnu dans la loi de l'équilibre la confirmation de la promesse du Christ pour celui qui demande du pain, elle peut affirmer par exemple, que la continuité dans l'inspiration du génie grec est le fruit de la recherche de Dieu, que les traditions religieuses sont à des niveaux et à des modes différents, l'expression de la même aspiration humaine vers le même Dieu.

Puisque les significations antérieures sont gardées et restent valables par rapport à la signification fondamentale et qu'ainsi il n'y a pas de changement véritable dans sa pensée, il reste capital de préciser le rôle de l'expérience religieuse par rapport à la loi de l'équilibre. Ces événements lui ont en effet permis d'accéder à la vraie réalité. Cela ne signifie toutefois pas qu'il n'y a pas eu d'influences. La lecture de Platon, de Cléanthe, et de Marc-Aurèle par exemple, l'ont sûrement marquée profondément, ainsi que l'enseignement d'Alain. Mais nous ne croyons pas altérer la vérité en affirmant que son expérience personnelle, tant dans le domaine religieux que dans le domaine social, ainsi que sa conscience d'une vocation personnelle ont déterminé ces influences. Plutôt que d'essayer de déterminer la valeur et l'interaction de ces influences, nous tâcherons de saisir la logique interne de sa pensée qui est en étroite cohésion avec son expérience personnelle. Cette expérience avec la loi de l'harmonie sont les deux pôles qui marquent son œuvre ; c'est une alliance entre l'expérience concrète et individuelle et une recherche de formulation abstraite et générale. C'est cela que nous prenons comme thème de notre analyse.

« Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment cherché Dieu ... 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. Ainsi je ne le posais pas ». (AD, p. 36) Cette phrase de 1942 est à première vue un témoignage bien énigmatique.

Qu'elle puisse se prêter à des interprétations, même très divergentes, M. Moré en donne une preuve (*La pensée religieuse de Simone Weil*, Dieu vivant, 1950, n° 17, p. 37-68). En effet cet auteur, effrayé par la tournure grecque de la pensée de S. Weil, tend à méconnaître la signification et le rôle véritable de la beauté du monde en l'isolant de l'expérience vécue de S. Weil. Il y a beaucoup à excuser dans les conclusions de l'article cité, si l'on tient compte du but de l'article et du moment où il a été écrit. Se référant à certaines affirmations de l'« Attente de Dieu », l'auteur se livre à une critique de l'introduction du Père Perrin à ce même livre. Mais ce n'est pas uniquement le fait qu'en 1950 la majeure partie de l'œuvre de S. Weil n'était pas encore éditée, qui nous fait qualifier ces conclusions de hâtives. C'est surtout par rapport à l'interprétation de l'amour impersonnel, dont l'amour de la beauté du monde est une forme, que nous voudrions faire quelques remarques. L'auteur oppose directement l'amour personnel à l'amour impersonnel en ces termes ; « Pour notre compte nous pensons, dans un sens tout différent, que, s'il est une chose que les hommes savent tous plus ou moins consciemment, c'est que c'est Dieu et le prochain, et non la beauté, qui ont droit à notre amour (personnel) » (p. 63). Et le même auteur de continuer : « La beauté a seule droit à notre amour—voilà le titre qu'aurait dû porter le livre publié par le Père Perrin, car S. Weil a stipulé formellement qu'elle n'a jamais cherché Dieu, et par conséquent il n'y a jamais eu chez elle la moindre « Attente de Dieu ».

Pour S. Weil l'amour de la beauté du monde est amour de l'ordre du monde, qui est lui-même obéissance de la matière à Dieu. Cet abandon de la matière à Dieu est, en même temps qu'une voie par laquelle Dieu se fait connaître à l'homme, un modèle de l'abandon humain à Dieu. Ainsi la beauté est une voie de Dieu vers l'homme et en même temps un chemin de l'homme vers Dieu. L'amour de la beauté qui est un amour impersonnel, est une voie indirecte, préparatoire à l'emprise personnelle de Dieu sur l'âme humaine. L'abandon à Dieu est en effet pour S. Weil le renoncement à soi. Par le contact personnel, qui est, pour l'homme, don de la plénitude de l'être, il y a un approfondissement et une intensification de l'amour indirect sous ses différentes formes. Puisque le don de la plénitude de l'être est la vraie destination de la créature humaine, parce que par-là l'homme devient personne, l'opposition que M. Moré paraît maintenir nous semble sujette à caution. Ainsi l'amour indirect n'exclut pas l'amour direct puisque celui-ci donne à celui-là son vrai sens et son achèvement.

Si nous ne croyons pas pouvoir souscrire à l'interprétation de M. Moré, quel peut être le sens de l'abstention de recherche religieuse ? Signifie-t-elle une indifférence pleine de suffisance ? S'il nous semble impossible de nier l'aspiration de S. Weil, il est évident qu'il faut éclairer la notion de re-

cherche. S. Weil s'est abstenue d'une recherche théorique de Dieu, d'une recherche directement entreprise par l'intelligence humaine. Pour elle, Dieu n'est pas un problème, au sens précis qu'a reçu ce mot dans les analyses de G. Marcel. Il est Personne. S'Il devient problème pour l'homme, c'est que l'être humain fait de Son existence un problème pour son intelligence. Il se fait une idée, et par là, un problème de Dieu. La créature se crée son Dieu problématique. Cette mort du véritable esprit religieux, S. Weil l'a souvent analysée. Si elle s'est abstenue d'un Dieu problématique, c'est par amour de Dieu et par respect pour l'intelligence humaine. Pour elle, la foi n'est pas objet d'intelligence mais d'amour. L'intelligence n'a pas d'accès au domaine de l'approche directe de Dieu ; le pouvoir de l'entendement ne peut pas Le saisir. La réalité de la Personne est plus vraie qu'un Dieu objet de connaissance intellectuelle. Plus encore, « Dieu n'est jamais objet et c'est dans ce sens qu'Il est aimant avant d'être aimé ». (C. II, p. 181). La foi est donc essentiellement autre que l'intelligence ; elle est réalisée dans l'ouverture au domaine du surnaturel. Par rapport à l'âme humaine, cette même distinction est à remarquer : il y a une partie de l'âme humaine attirée vers le surnaturel, la partie secrète, éternelle, non éveillée et une partie naturelle, terrestre, préoccupée de vivre pour soi. Comme l'intelligence est une faculté de la partie naturelle de l'âme, les vérités surnaturelles ne sont objet ni d'affirmation ni de négation ; elle les crée encore moins, elle les reçoit. Ainsi la foi est obscure par rapport aux facultés cognitives, mais ces vérités sont certaines par rapport à l'amour. Les vérités de la foi sont en effet des certitudes révélées par Dieu dans la partie secrète de l'âme. L'homme ne comprend pas ces vérités, il n'a pas de prise sur ce qui en fait le fondement. Ces certitudes se réalisent dans l'adhésion, non dans la compréhension et dans cette adhésion, il y va de l'amour plutôt que de l'intelligence. Ce n'est que par amour que l'homme peut être amené à la vue du fond de réalité, qu'est l'existence dans l'amour. L'intelligence ne peut que tenter d'exprimer ces rapports avec le surnaturel, mais elle n'a pas de pouvoir judiciaire.

Que les décisions de l'entendement n'aient aucune prise sur le fond de la réalité constitue une limite à l'exercice de l'intelligence. Comme nous l'avons indiqué, cela ne signifie pas qu'elle n'ait point de tâche une fois cette existence reconnue dans la foi. Même avant cette reconnaissance, l'intelligence a un rôle à accomplir. C'est cela que S. Weil désigne par « l'athéisme purificateur ». Nous croyons trouver là la véritable portée de son refus de recherche. Si la partie temporelle de l'âme s'attache à Dieu avant qu'Il ne se soit révélé à l'homme, celui-ci n'accédera jamais à l'amour du vrai Dieu. Elle ferait de Lui pour elle une de ses raisons de vivre en Le fonctionnalisant ainsi par rapport à l'existence humaine. Il est trop autre pour

que la partie naturelle de notre âme puisse Lui accéder. « Entre deux hommes qui n'ont pas l'expérience de Dieu, celui qui le nie en est peut-être le plus près » (C. II, p. 15). Cette suspension de l'intelligence devrait surtout exister parmi ceux qui vivent dans un milieu de croyance, afin d'évincer les idoles, les représentations que l'homme se fait de Dieu, de « son » Dieu à lui. Et ceci, de peur que l'adoration humaine n'aille à une divinité taillée à sa mesure. De cette attitude d'honnêteté intellectuelle avant l'expérience de Dieu, S. Weil donne les deux versants : « J'ai senti, qu'après m'être dit seulement pendant tant d'années « peut-être que tout cela n'est pas vrai », je devais, non pas cesser de me le dire — j'ai soin de me le dire très souvent encore à présent —, mais joindre à cette formule la formule contraire, « peut-être que tout cela est vrai », et les faire alterner ». (AD., p. 50). Nous croyons retrouver dans cette dialectique la même oscillation de la pensée que celle incluse dans l'abstention d'affirmation ou de négation. Derrière la forme paradoxale de la juxtaposition nous croyons découvrir la même exigence envers l'intelligence humaine. Ce qui rend possible le contact direct de Dieu dans l'expérience humaine, c'est l'ouverture de l'homme à Dieu ; mais si cette expérience ne se fait pas au niveau de l'entendement, l'intelligence ne peut pas a priori exclure sa possibilité à un autre niveau. Ainsi l'exercice de cette faculté tend à évincer les idoles, tout en ne niant pas la possibilité de l'expérience. C'est pourquoi avant l'expérience de Dieu, l'intelligence purifiée des représentations personnelles de Dieu, mais avoue ne pas savoir quant à Son existence. Cet aveu toutefois est le contraire d'une négation de la possibilité de l'expérience.

Après l'expérience, l'intelligence devra exprimer cette certitude de vie avec une extrême exactitude. Une fois l'âme éveillée, cette découverte illuminera la raison. Ainsi l'éveil de l'amour conditionne en quelque sorte l'exercice de l'intelligence. En effet, par l'amour, le savoir de l'intelligence s'inscrit dans la totalité de la compréhension humaine de la signification de l'existence. La perspective exacte est ainsi donnée à la science, perspective qui est d'exprimer à son niveau la recherche de la vérité. C'est par cette connexion étroite que dans le domaine de la science le génie devrait être le signe distinctif des amis de Dieu. C'est pourquoi aussi la rigueur de la science devrait être l'image de cette exigence d'exactitude qui convient aux vérités surnaturelles. La connaissance scientifique est de saisir la signification des faits à un certain niveau. C'est une des « lectures » possibles de l'univers qui lui-même contient plusieurs couches de significations superposées

Ceci fait son admiration pour le génie grec. Par la découverte de ces rapports et à travers eux, découvrir la vérité fondamentale du monde était à son avis la caractéristique de la science grecque. De cette même

source découle également la recherche de l'expression exacte de la pensée scientifique grecque. Ainsi cette science proviendrait de leur connaissance de Dieu et demeure par là pour elle une prophétie. « Lire » en tout l'existence de Dieu et faire en sorte que l'expression de cette connaissance soit signe de la présence secrète de Dieu dans l'univers, voilà l'idée qui guidera S. Weil dans l'élaboration d'une doctrine sur le savoir scientifique. S. Weil n'affirme pas d'autorité qu'il soit impossible d'opposer la signification de la science à celle de la religion sans méconnaître le caractère de l'une et de l'autre. Cela tient au caractère de la recherche humaine qui est recherche de la vérité. Celle-ci ne peut se dissocier du fond de la situation humaine dans le monde, ni, plus généralement, de la signification profonde de toute existence.

Si Dieu est celui qui est « J'aime » — elle exprime ainsi le caractère personnel de l'Amour dans la « Connaissance Surnaturelle » (p. 77) — c'est aussi Lui qui dans son amour est à l'origine de la création. Ainsi l'existence des êtres est création par amour. Mais l'acte créateur, cette source continue d'être, est de la part de Dieu un renoncement. En effet, pour Lui, être seul est être tout, tandis que l'existence d'êtres autres que Lui suppose un laisser exister à côté de Lui. Il fait de la place, de l'espace pourrait-on dire, à l'existence des créatures. La création implique donc un retrait. C'est là que se trouve le point de départ du caractère impersonnel de l'Amour. Ainsi, pour S. Weil, créer est de la part de Dieu faire de l'existence autre que son être ; c'est de constituer hors de Lui ce qui n'est pas Lui. Vouloir ces existences différentes et imparfaites est comme un amoindrissement de Dieu. « Dieu, et l'univers est moins que Dieu tout seul » (AD., p. 131). Il n'y a que la « folie d'amour » qui puisse créer et accepter le risque de vouloir autrui. Le don de l'existence est ainsi un sacrifice pour Dieu. Dans ce don Il se défait de sa puissance. La personne se défait dans l'exercice de Sa puissance. Ainsi Dieu se cache donc délibérément dans l'univers, Il est Amour impuissant.

Son retrait du monde est une des formes qu'a prises Son amour ; c'est la limite que Dieu s'impose à lui-même pour laisser exister ce qui n'est pas Lui. Ce caractère d'impartialité de Dieu, qui fait que Dieu ne se montre pas directement dans sa puissance, fait de Lui une personne impersonnelle. Dieu est tellement amour qu'Il ne fait pas de distinction, de discrimination : Il aime tous les hommes. Ainsi la contradiction — ou doit-on dire le paradoxe ? — de l'amour divin est que le Tout-Puissant est impuissant, que la Personne est impersonnelle. Le renoncement dans lequel Dieu crée l'homme avec un pouvoir de déterminer son attitude par rapport à Dieu va jusqu'à permettre que l'homme se retourne contre Lui. L'aventure humaine, avant d'être une expérience terrible pour l'homme est un risque

de Dieu, un risque divin que seul l'Amour est capable de porter. Car s'il est vrai que son impuissance fait de Dieu une Personne impersonnelle, la création de l'homme est aussi la constitution d'un être capable de haine. En ce sens la créature est plus puissante que son créateur.

Ce retrait de Dieu explique aussi qu'Il soit présent au monde, mais d'une façon non directement manifeste. C'est l'absence de Sa présence personnelle directement expérimentable qui est signe de sa présence secrète. Il est présent au monde, Il est là, mais, par son Amour, Il s'impose de ne pas s'imposer à l'homme. La même dialectique du secret et de l'impersonnel se retrouve dans l'âme humaine. Si la création est œuvre de retrait, elle est aussi œuvre de constitution du monde et de l'homme dans ce monde. Ce don d'être par lequel quelque chose existe distinctement du créateur implique une distance entre Dieu et la créature.

Pour la matière, cette création comme existence par autrui, est une existence acceptée comme don. L'accord de la matière constitue la régularité avec laquelle elle suit ses lois. Suivre les lois de sa constitution, c'est-à-dire ne pas dépasser sa limite, telle est l'humilité de la matière. Celle-ci est l'obéissance de la matière par rapport à Dieu, et par rapport à l'homme c'est la beauté de l'univers. « Lire » dans cette beauté la présence non-manifeste de Dieu ne sera possible que par l'amour de la beauté du monde. Ainsi l'admiration de la beauté de l'univers est une attitude d'amour implicite vers Dieu. Tel est aussi le cas pour la science qui, dans la recherche des structures des lois de cet univers, est œuvre du même esprit de vérité.

Dans l'homme cette création par autrui se trouve réalisée au maximum dans l'existence de la volonté humaine. Par-là, possibilité lui est donnée d'exercer à son tour un certain pouvoir créateur. Les possibilités extrêmes de cette volonté sont l'exercice comme volonté pour soi ou l'acceptation de Dieu dans sa volonté. Ainsi l'homme est capable soit de vouloir lui-même par sa volonté, soit de désirer l'action de Dieu en lui. Cette capacité de choix dans l'orientation de l'âme forme le nœud de « l'existence séparée » (C. II, p. 78) qu'est la création pour l'homme. C'est la volonté qui est la limite du retrait de Dieu dans la création ; c'est aussi le point central de l'âme humaine. Ainsi l'homme peut se fermer à Dieu, se retirer de Lui le plus loin possible ; ou, au contraire, se laisser approcher par Lui. Toutefois, par nature, la volonté a une tendance au pouvoir, à l'extension de soi ; l'homme essaie toujours d'avoir la mainmise sur tout. C'est cette tendance de l'âme humaine que S. Weil désignera par « pesanteur ». Cette aspiration naturelle s'exerce par le pouvoir de l'imagination. Celle-ci permet à l'homme de se croire le centre de l'univers. Il en est ainsi aussi longtemps que, par sa capacité d'illusion, l'homme peut se créer une fausse réalité. Il peut se croire maître du temps tout comme il peut se con-

struire une personnalité et en octroyer ou en refuser une aux autres êtres humains. Cette imagination le met en état de se faire une idole et de l'appeler Dieu ; ce même pouvoir le rend capable de faire en sorte que ce dieu devienne pour lui une raison de vivre. Ces croyants sans foi ont un Dieu qui remplit la même fonction que le trésor pour Harpagon. Bref, l'homme a cette puissance de se créer un monde bien à lui, un univers pour lui. Par l'imagination il fait tourner son univers autour de lui comme autour de son centre. Par la création de cette fausse réalité, l'homme se désincarne — l'expression est employée par S. Weil — ; son égocentrisme lui donne une fausse réalité, une fausse façon d'être homme et une fausse lecture de l'univers. La puissance humaine, une puissance réelle qui donne une réalité imaginaire au monde, correspond au retrait de Dieu qui fait la réalité profonde de l'univers. Mais cette correspondance est viciée à la base car l'homme s'asservit par rapport à lui-même, se dépersonnalise. Ainsi, il y a une contrefaçon de la loi de l'harmonie. Car ce qui fait le but de la création de l'homme est que dans l'homme et à travers lui, Dieu se veut aimer Lui-même, et cet appel à la transparence à Dieu constitue la vocation de l'homme.

Le Dieu puissant se cache derrière ce monde ; la réalité de l'univers constitue un voile ; transparence et obstacle à la fois. C'est ainsi que Dieu se laisse découvrir indirectement. La structure du monde d'où Il est visiblement absent est signe de Sa présence secrète dans le monde. Son absence est Sa présence ; ainsi par exemple Son amour est présent à l'intérieur de la situation extrême où l'homme est à nu devant la morsure des événements. Si Sa présence comme créateur est nécessairement une présence cachée qui, pour rendre possible l'existence de l'homme, pose l'univers comme un « écran » entre Lui et l'homme, Sa grâce sera nécessaire pour rendre possible la décentralisation de l'égocentrisme naturel. C'est pourquoi Dieu n'a pas uniquement l'initiative de la création, il a aussi l'initiative du retour de la création. Il est le premier dans la création de l'homme, Il est aussi le premier dans la décréation. C'est Lui qui s'adresse à l'homme, par un appel secret au fond de cet être, un appel qui est « l'orientation qu'il nous imprime vers Lui » (AD., p. 214) et par rapport auquel l'homme ne peut pas ne pas prendre de décision.

Avant d'analyser à quoi cela correspond concrètement dans l'homme, on peut voir par là l'importance du temps par rapport au dialogue de Dieu à l'homme. Puisque l'invitation n'est pas nécessairement suivie, ni même toujours comprise immédiatement, l'existence temporelle dans laquelle Dieu s'adresse à l'homme est le temps de la patience divine. Si le P. Perrin a édité un recueil de lettres et d'essais sous le titre « Attente de Dieu », on pourrait affirmer qu'il s'agit d'abord de Dieu qui attend l'homme ; un second sens, complémentaire au premier, comme la réponse à l'appel,

s'y joint : l'homme qui attend Dieu. C'est parce que Dieu cherche préalablement l'homme et l'appelle, que l'homme peut, après l'avoir aperçu, aller à la recherche de Dieu. Cette indication de double recherche est aussi l'explication de la non-recherche de S. Weil. Elle écrit en effet : « Il ne dépend pas d'une âme de croire à la réalité de Dieu si Dieu ne révèle pas cette réalité » (AD. p. 211). Ceci s'insère dans son opinion sur le rôle de l'imagination humaine et sur celui de l'initiative de l'appel divin dans le retournement de l'homme. L'homme risque de se chercher son Dieu et de se le créer.

« ... les données manquent ici-bas » notait S. Weil à propos de l'insolubilité du problème de Dieu. Effectivement, elles ne sont pas là ; c'est Dieu qui doit descendre. En reprenant l'image de la balance, si souvent employée par l'auteur, on pourrait affirmer que c'est la descente de la grâce qui fait monter « la pesanteur » humaine, c'est parce que Dieu se fait connaître que l'homme peut croire en Lui avec toute son âme. Parce que c'est Lui qui cherche, ce dernier peut Le rechercher.

Comment se présente à l'homme la recherche effectuée par Dieu, comment l'homme devient-il capable de s'en apercevoir ? Il s'agit pour l'homme de changer de perspective, de s'apercevoir du caractère illusoire de son univers. Il n'y a que l'expérience vécue qui puisse le réveiller de son rêve. Il en est ainsi pour tous les hommes, quoique les expériences ne doivent pas être identiques, et que même une même expérience peut bien ne pas avoir le même effet d'après les personnes. Toutefois, que ce soit par le malheur,—la destruction du moi par les événements extérieurs qui privent l'homme de tout moi à tous les niveaux dont l'esclavage antique est pour elle l'image la plus complète —, ou la voie de la joie, ou par contact direct et personnel, cette expérience est révélatrice de la position véritable de l'homme dans le monde. « Se connaître limité en tant qu'autre que Dieu. Dans le *en tant que* gît la difficulté » (C. I, p. 158). Cette connaissance de soi est un cogito d'ordre religieux, car c'est par rapport à Dieu que l'homme se situe par l'expérience concrète de sa position imaginaire. L'homme n'est pas maître de son existence ; il se découvre être un point dans l'univers situé sur certaines coordonnées de temps et d'espace. Mais il ne tire pas de lui-même le pouvoir d'être cet être. Par là il connaît qu'en lui-même il n'a pas le principe d'être et qu'il n'est pas un ayant-droit à l'existence ou à la continuité. Dans un commentaire remarquable du Pater, (A. D. pp. 215-228) S. Weil donne une analyse de cette attitude. « Nous croyons avoir des créances sur toutes choses » écrit-elle ; et plus loin « la principale créance que nous croyons avoir sur l'univers, c'est la continuation de notre personnalité ». C'est de cette attitude de propriétaire que l'homme doit se défaire ; cela s'adresse au plus profond de lui-même, à la capacité de renoncement qui est l'image de Dieu en lui.

Ce renoncement à sa propre personnalité, cette désappropriation de soi-même et du monde est la mort pour l'homme. Mais une mort qui n'est pas une disparition dans le néant mais la possibilité d'être créé, d'être « déifié » par Dieu et non de se déifier soi-même. Ce vide dans l'homme, l'absence de détermination que l'homme veut se donner à soi-même pour se réaliser seul, est la condition du dépassement de ses limites. D'un univers faussement illimité par son imagination, il entrera dans un autre univers. Par la décréation, pour laquelle la grâce est nécessaire, la créature c'est-à-dire le faux créateur, sera changé en co-créateur réel. Ainsi ce qui constitue la vocation de l'homme est de devenir impersonnel, c'est de se laisser constituer par la vie divine en lui. Car si l'homme ne trouve pas en lui-même la justification de sa continuité il ne la trouve pas non plus dans son univers. « Tout être humain a vraisemblablement eu dans sa vie plusieurs instants où il s'est avoué clairement qu'il n'y a pas de bien ici-bas » (AD. p. 210). Dans cette affirmation on retrouve l'expression du résultat de l'expérience humaine dans le monde. Le bien y est fini et limité. Le désir d'infini dans l'homme ne peut pas en être comblé ; l'homme doit reconnaître, en même temps que la réalité de son aspiration, l'absence dans son univers de ce qui peut correspondre à cette demande. Vivre dans cette vérité est vivre un écartèlement par rapport à soi-même. La partie terrestre de l'âme tâche de couvrir cet abîme dans lequel disparaît son monde. L'imagination devient la faculté du mensonge, pour éviter que la partie naturelle de l'âme ne succombe à cette purification extrême que constitue l'épreuve du vide. Ne pas se permettre de se mentir, ne pas fuir, c'est être immobile, c'est rester ouvert à une réponse, c'est « attendre ». C'est aussi ne pas faire un effort volontaire dans la recherche du bien. C'est le désir qui fait descendre Dieu, c'est la demande, non le vouloir humain. L'homme ne se sauve pas par lui-même, il est sauvé s'il consent à Dieu. L'homme ne doit pas vouloir atteindre Dieu, sa volonté n'a qu'une fonction négative qui consiste à éliminer ce qui troublerait l'attente. « Nous ne pouvons pas faire même un pas vers le ciel. La direction verticale nous est interdite » (AD. p. 191). « Ce n'est pas à l'homme à aller vers Dieu, c'est à Dieu à aller vers lui. L'homme doit seulement regarder et attendre » (C. II, p. 201). Cette attente indéfinie est la mort de la personne humaine en tant qu'être, vivant replié sur soi. C'est par là que la créature passe à un autre niveau de vie. En effet l'homme entre en contact, expérimente la présence de Dieu dans Son absence du monde. La nécessité dans le cours de l'univers est la preuve pour l'expérience que Dieu n'est pas manifestement présent. Seulement, au stade du vide extrême, cette absence a pour l'homme une densité de présence plus grande que la présence d'un objet. C'est ainsi que S. Weil dira de cette certitude de présence : « J'ai seulement senti à travers la

souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé» (AD., p. 45). Elle précise plus loin : « C'est dans le malheur lui-même que resplendit la miséricorde de Dieu. Tout au fond, au centre de son amertume inconsolable. Si on tombe en persévérant dans l'amour jusqu'au point où l'âme ne peut plus retenir le cri « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », si on demeure en ce point sans cesser d'aimer, on finit par toucher quelque chose qui n'est plus le malheur, qui n'est pas la joie, qui est l'essence centrale, essentielle, pure, non sensible, commune à la joie et à la souffrance, et qui est l'amour même de Dieu. On sait alors que la joie est la douceur du contact avec l'amour de Dieu, que le malheur est la blessure de ce même contact quand il est douloureux, et que le contact lui-même importe seul, non pas la modalité. » (AD., pp. 69-70).

La vie de Dieu descend dans le vide qui est l'homme. L'antithèse création-renoncement se retrouve ainsi au niveau de la décréation. Le vide devient la vie la plus intense, la vie de Dieu en l'homme qui est en même temps la vie humaine à son point le plus parfait. L'homme devient ainsi une personne impersonnelle qui imite par là l'impartialité de Dieu. Cette absence de détermination par soi, rend possible l'action non agissante. L'homme agit mais ce n'est pas le je en lui qui le pousse à agir ; c'est l'action de la personne devenue impersonnelle. C'est l'action de Dieu en lui qui devient possible et qui le constitue personne humaine. Le renoncement à soi est le dépassement qui lui permet de devenir vraiment lui-même. Les actes qui trouvent leur origine dans l'attente, sont ainsi actes d'obéissance à ce que lui devient manifeste comme nécessaire à accomplir. L'obéissance qui est comme le renoncement en action, implique par là le détachement des fruits de l'action. Ainsi on retrouve au niveau de l'action la même pureté que dans l'attente humaine de Dieu. Comme dans cette attente l'homme ne se cherche pas en ne cherchant pas son Dieu à lui, ainsi dans l'action par la vie de Dieu en lui, l'homme ne se cherche pas lui-même. Sous forme elliptique il est possible de retrouver dans *La Pesanteur et la Grâce* l'essentiel de ce changement fondamental : « 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. Cette double opération n'a pas d'autre sens que l'amour ».

Par là nous nous retrouvons à la base, au fondement de la loi de l'harmonie. Car par « cette double opération » l'homme en se vidant de soi répond à l'appel de Dieu qui pour le créer, se vidait d'être : c'est la correspondance des dons. Cela aussi éclaire la nécessité de la réponse de Dieu à l'appel humain. C'est que le Dieu secret qui demande, ne peut pas ne pas répondre à la demande de l'homme qui, en se vidant de soi, tient le regard de l'âme fixé vers Lui. Pour que le détachement de soi, le renoncement soit pur,

l'homme ne doit pas trop savoir le caractère de nécessité de cette relation qui lie Dieu à l'homme. La pureté demandée exige que l'homme ne doive pas demander parce qu'il sait qu'il recevra ; l'homme ne doit demander que parce qu'il connaît la réalité de son aspiration. Ainsi doit-il être détaché de son renoncement pour obtenir le « dépliement » de son repliement.

H. MERTENS,  
*stagiaire de recherches au F.N.R.S.*