

SIMONE WEIL ET LES DIMENSIONS MYSTIQUES DE LA NOURRITURE

Nejra Salihbegovic (Melbourne)

SIMONE WEIL AND THE MYSTICAL DIMENSIONS OF FOOD

Abstract

This article aims to examine the mystical meanings of food in the texts Gravity and Grace, Waiting for God, and First and Last Notebooks by the French philosopher Simone Weil (1909-1943). The main questions posed over the course of this study are as follows: How does Weil interpret food in her mystical texts? What relationship do her ideas have with her context of the Second World War, with Judaism, with her body? Are biomedical understandings of behavior, such as anorexia nervosa, applicable to Weil? The methodology will involve an in-depth reading of the three texts mentioned above, sketching the key theories of decreation and affliction. The main thesis of the paper is that food has an irremediably ambiguous status in Weil, marking both the degrading subjection of the human being to the earthly laws of necessity and gravity, and paradoxically, a path to salvation, where, through the spiritual transformation of decreation, the human being eats and is eaten by God. The author argues that this quasi-Christian mysticism must first be understood in Weil's context of the Second World War, and that it also involves a problematic relationship with Judaism. Moreover, this study contends that interpretations utilizing primarily medical frameworks to understand Weil's food deprivation, such as anorexia nervosa, are insufficient. Such pathologization, as will be demonstrated, neglects the complex and often ambiguous mystical, ethical, and ontological meanings that Weil locates in hunger.

Keywords: Simone Weil, decreation, food, mysticism, Judaism, Christianity

Introduction

Ce qui frappe, presque par-dessus tout, lorsque nous nous interrogeons sur la pensée de Simone Weil, est le statut proéminent qui y est accordé à la nourriture. En effet, on retrouve au premier regard sur ses ouvrages une pléthore de références à la nourriture, à un degré où l'on pourrait même affirmer que cette substance – à la fois comme matière physique et comme symbole – était, chez Weil, une source d'obsession. Cet article a pour objectif d'examiner le caractère

central même de la nourriture dans le mysticisme de Weil, où ce symbole retentit indéniablement de la manière la plus puissante. Les textes mystiques de Weil sont marqués par l'expérience de trois révélations religieuses en 1937 et 1938, à la suite desquelles la philosophe – issue d'une famille juive agnostique – s'approche du christianisme, sans pourtant jamais se convertir (Weil 1950a, 37-38, 43, 62 ; Pétrement 1997, 677-678). Parmi ce corpus varié et fulgurant, nous insisterons en particulier sur ses œuvres posthumes *La Pesanteur et la Grâce* (1947), *Attente de Dieu* (1950), et *La Connaissance surnaturelle* (1950), qui sont issues de compilations de cahiers et de lettres écrites par Weil surtout pendant la Seconde Guerre mondiale et qui soulignent une préoccupation avec le retour de l'individu à Dieu (Vetö 2014, 16).

Certes, la nourriture n'est qu'un seul fil dans l'écheveau du mysticisme de Weil, mais la question de la nourriture est tout de même incontournable pour comprendre sa vie et sa pensée. Nous nous focalisons d'abord sur la nourriture en raison de son importance primordiale en tant que force vitale, qui doit être macérée, détruite par le corps, pour donner paradoxalement vie à la chair. De même, il ne faut pas négliger la primauté de ce symbole tout au long de la vie de Weil, du refus du sucre à cinq ans en solidarité avec les soldats du front, aux poèmes d'adolescence évoquant la nourriture (Cadeau 2009, 23), à une rencontre marquante avec sa camarade de classe, Simone de Beauvoir, qui tourne autour des affamés du monde (de Beauvoir 1958, 236-237), à son insistance dans un lycée du Puy à ne manger qu'autant que l'allocation de secours des chômeurs (Fiedler 1951, 34), au poème métaphysique de George Herbert (1593-1633) qu'elle récite pendant son *unio mystica* en 1938 ("You must sit down, says Love, and taste my meat. / So I did sit and eat," Weil et Bousquet 2019, 155).

Mais par-dessus tout, c'est la polémique autour de sa mort en août 1943 dans un sanatorium de Kent, Angleterre, qui illustre cette centralité de la nourriture. Weil avait d'abord quitté – à contrecœur – sa France bien-aimée en 1942 avec sa famille, en raison des persécutions antisémites sous le régime de Vichy et du Nazisme. Ayant espéré rejoindre la Résistance à Londres ou à être renvoyée en France comme agent secret (Pétrement 627-628), ces plans échouant, Weil avoue ses "remords" (Weil 1957, 217) d'avoir quitté la France. C'est dans cette période de "déchirement" (ibid., 217) qu'elle est devenue malade. Quant à sa mort, le coroner l'a qualifiée de suicide, alors que l'acte de décès, écrit en anglais, a indiqué que la cause avait été "une défaillance cardiaque due à un affaiblissement

myocardial des muscles du cœur...dû à la privation de nourriture et à la tuberculose pulmonaire...la défunte s'est tuée et détruite elle-même en refusant de manger dans une période où l'équilibre de son esprit était troublé" (Pétrément 1997, 691-692). En revanche, Pétrément (1997, 681) propose deux hypothèses sur sa mort : soit, que Weil n'a plus supporté que très peu d'aliments et elle a même essayé de manger, ou bien qu'elle ait décidé de manger que très peu en solidarité avec les Français soumis à des rations de guerre (681) et qu'elle éprouvait un immense chagrin d'avoir abandonné (Pétrément 1997, 680 ; Weil 1957, 199).

Ainsi, même quand on essaie de ne parler que de l'œuvre weilienne – respectant la croyance de Weil que sa pensée valait beaucoup plus que sa vie (Weil 1950a, 68 ; Weil 1957, 203) – et d'éviter les anecdotes si souvent répétées au point d'être érigées en mythes vides, un peu de recours à la biographie est presque inévitable pour une figure dont la vie est aussi le texte. Comme le résume Fiedler (1951, 10) : "Her life and work form a single document, a document which we can still not perhaps read clearly."¹ La nourriture nous fascine, nous tourmente, car, plus que tout autre concept dans le corpus de Weil, elle brouille et brûle ces frontières mêmes entre une vie qui s'éteint et une parole qui perdure.

En effet, la légitimité de cet article reposera en dernière analyse sur le fait qu'il n'existe pas encore de question plus sibylline, chez Weil, que celle de son interprétation de la nourriture. Conformément au manque de pensée systématique chez Weil mentionné par Leslie Fiedler (1951, 34), il va de soi que la nourriture reflète ces paradoxes plus larges, dans la mesure où elle n'est pas du tout un motif stable ni cohérent pour Weil. Weil parle parfois de la nourriture de manière littérale, alors qu'à d'autres moments, la nourriture devient plutôt une métaphore puissante de la faim de l'individu pour d'autres êtres humains, ou pour Dieu. En d'autres termes, la nourriture est un concept qui possède "un statut irréductiblement ambigu" (Irwin 48), ayant plusieurs significations, à savoir des connotations positives ou négatives selon le contexte dans lequel Weil l'utilise.

Dans la mesure où les auteurs ont tous déjà donné lieu à des discussions fécondes sur le sujet de la nourriture dans l'œuvre et la vie de Weil (Fiedler 1951 ; Van Herik 1985 ; Raimbault et Eliacheff 1989 ; Irwin 1999 ; Maître 1999 ; Kraus 2000 ; Pewzner-Apeloig 2001 ; Wolfteich 2001 ; Boulos Walker 2002 ; Cameron 2003 ; Cadeau 2009 ; Carson 2019), une question est soulevée

¹ "Sa vie et son œuvre forment un seul document, un document que nous ne parvenons peut-être pas encore à lire clairement."

concernant quelles contributions supplémentaires peuvent y être apporter. La spécificité de notre propre travail, pourtant, se situe dans sa méthodologie et son axe d'argumentation. Dans un premier temps, nous exposerons brièvement les significations négatives de la nourriture dans nos trois textes choisis, dans lesquelles la consommation du "pain d'ici-bas" (Weil 1950a, 171) marque l'asservissement de l'être humain aux lois terrestres de la nécessité et de la pesanteur (Fiedler 1951, 35 ; Irwin 1999, 48). Dans un deuxième temps, nous donnerons une explication de la notion weilienne de décréation en tant que forme d'*imitatio Christi* ("imitation du Christ"), dans laquelle le renoncement à soi du Christ et son endurance au milieu du malheur sur la croix constitue le modèle ultime du comportement humain, marquant un processus symbiotique où l'on mange et est mangé par Dieu. Nous nous interrogeons sur l'ambiguïté autour du concept de la décréation, en s'apercevant que cette forme corporelle de piété réinscrit néanmoins un schéma culturel plus large de souffrance corporelle féminine comme substitut à celle de Dieu et de l'humanité – malgré le manque d'attention de Weil elle-même envers les femmes en tant que catégorie de classe dans ses écrits (Van Herik 1985, 277). Nous allons néanmoins ici à l'encontre des approches psychanalytiques et médicales de Rimbault et Eliacheff (1989), Maître (1999) et Pewzner-Apeloig (2001), qui posent unanimement un diagnostic d'anorexie sur Weil, en affirmant que ces compréhensions médicales modernes du déni de nourriture sont inadéquates pour représenter les significations mystiques et éthiques complexes que Weil voit dans la nourriture et la faim.

Ensuite, dans un troisième temps, cet article s'occupera du lien important entre la mystique éthique et quasi-chrétienne de Weil – qui se développe dans le contexte du régime de Vichy et de la deuxième guerre mondiale – par rapport à son interprétation complexe du judaïsme. En s'appuyant sur les ouvrages *Simone Weil : Portrait of a Self-exiled Jew* (1991) de Thomas Nevin (1991) et *Simone Weil, une Juive antisémite ?* (2021) de Robert Chenavier, nous aborderons les polémiques autour de son analyse du malheur – qui ne prête pas d'attention au sort des Juifs pendant la Shoah – et son interprétation sélective du christianisme, impliquant des idées controversées sur l'Ancien Testament. En fin de compte, le but de cet article sera de mettre en évidence la faim spirituelle profonde de Weil, où la nourriture, à la fois comme matière et symbole, devient l'un des rares outils à notre disposition dans une quête désespérée pour accéder au "royaume transcendant où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la

vérité" (Weil 1950a, 34). Les dimensions mystiques de la nourriture chez Weil témoignent ainsi avec éclat d'un penseur au sommet de sa contradiction, de son questionnement et de son intensité en tant que philosophe, mystique et être humain.

1. Le malheur des hommes et la perfection de Dieu

Dans une lettre de 1942 à Maurice Schumann, Simone Weil évoque sa détresse vis-à-vis de son incapacité de "penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux" (Weil 1957, 213). Tout est dit dans ces quelques mots, où Weil se bat avec la théodicée et tente de résoudre l'écartèlement qu'elle perçoit entre la nécessité cruelle de la vie ici-bas et le bien absolu de Dieu. Voici donc un premier indice que le mysticisme de Weil s'ancre dans la crise sociohistorique de son temps, dans l'extrême malheur de la guerre, de la famine, de l'antisémitisme et le "gros animal" (Weil 1947, 176) violent du fascisme, du Nazisme – et tout contre lequel retentit le silence de Dieu. Nous trahissons ainsi la propre demande de Weil pour que sa pensée soit au-dessus et séparée de sa vie (Weil 1957, 203 ; Weil 1950a, 68), car c'est en effet dans ce contexte qu'il faut comprendre sa métaphysique de la décréation, qui, dans un premier temps, pose la création de l'univers par Dieu comme un retrait de pouvoir. Dieu, par extension, n'est pas responsable du malheur ici-bas.

Avant de présenter ces concepts clés de la décréation et du malheur, il faut préciser que l'on peut déceler à peu près deux sortes de "manger" dans l'œuvre weilienne : d'un côté, la consommation de la beauté ou du "pain d'ici-bas" (Weil 1950a 171), un péché qui constitue une marque douloureuse de notre exil hors du Bien pur de Dieu, et, à la place, l'asservissement aux lois terrestres de la nécessité et de la pesanteur (Fiedler 1951, 35 ; Irwin 1999, 48). On retrouve ici de forts échos de Platon concernant la notion du Bien (1966, 509b). D'un autre côté, cependant, il existe la consommation surnaturelle miraculeuse au ciel, où l'on mange et est mangé par Dieu (Fiedler 1951, 35 ; Van Herik 1985, 278). Pour commencer, la consommation du "pain d'ici-bas" fait référence non seulement à la nourriture de manière littérale, mais à tous nos "objets d'attachement," (Weil 1950a, 171) y compris l'argent, le pouvoir, la célébrité et les êtres aimés qui nous sont des sources d'énergie nécessaires et sans lesquelles nous ne pourrions pas vivre (ibid., 171). Cependant, Weil (1956, 492) vouée à une séparation platonique du nécessaire et du bien, constate que ce qui nous est nécessaire pour survivre – et elle cite

explicitement la nourriture et les êtres aimés – n'est pas obligatoirement bien pour nous. Ces objets et êtres peuvent nous quitter (Weil 1950a, 171) et notre désir nous dégrade, de la même manière que nous ne les aimons pas pour ce qu'ils sont mais pour ce qu'ils font pour nous ("chez les êtres humains, nous aimons la satisfaction espérée de notre désir. Nous n'aimons pas en eux leur désir [...] nous n'aimons pas un être humain comme une faim, mais comme une nourriture. Nous aimons en cannibales," Weil 1950b, 249). En outre, quand nous "mangeons" ces objets, nous les souillons et les détruisons (Weil 1950a, 124). Puisque "ce qu'on mange est détruit, n'est plus réel" (Weil 1947, 117), il faut trouver un autre objet de désir, qui est également fini et également endommagé par nous. À cet égard, "le désir est toujours souffrance, parce qu'insatisfait" (Weil 1950b, 249) et la consommation ici-bas signifie la pure avidité, étant une tentative de réaliser des désirs égoïstes.

En revanche, Weil considère en même temps la nourriture comme source paradoxale de notre salut. D'après Weil, l'idée de ne pas manger mais plutôt de regarder la beauté (Weil 1950a, 124, 148 ; Weil 1957, 37) constitue une nourriture surnaturelle qui ne nuit pas à la nourriture, à celui qui fournit la nourriture ou au mangeur (Van Herik 1985, 274). Rappelant la notion grecque de *theoria* (Platon 1966, 508d), Weil constate qu'au lieu de manger des aliments naturels, si on regarde, on se nourrit de lumière et ainsi, nous nous élevons. En effet, la deuxième étape – initiée par ce refus de pouvoir, par le regard et l'attente – est la décréation, une transformation spirituelle radicale dans laquelle l'être humain consent à se retirer, rendant son être à Dieu (Weil 1947, 51, 124, 148 ; Weil 1957, 37), pour laisser passer le "pain surnaturel" (Weil 1947, 15, 72) de Dieu. "Devenir rien jusqu'au niveau végétatif ; c'est alors que Dieu devient du pain" (Weil 1947, 47). Cela constitue une résolution surnaturelle à l'impossibilité de la vie ici-bas telle que Weil l'a perçue (Weil 1950b, 258), un processus interdépendant dans lequel on mange et est mangé par Dieu (Fiedler 1951, 35; Van Herik 1985, 278), où on a faim d'un Dieu absent, où la décréation enlève l'obstacle – engendré par l'autonomie humaine – qui sépare Dieu de Dieu, son Fils (Weil 1950a 89-90 ; Weil 1947, 44).

La décréation, en tant que renoncement à soi, est donc à sa base une *imitatio Dei* (imitation de Dieu) de l'abdication de Dieu en créant l'univers. Pourtant, même plus que cela, c'est une *imitatio Christi* ("imitation du Christ"), centrée autour de la crucifixion. À l'instar d'une *theologia crucis* ("théologie de la croix"), Weil affirme que la crucifixion du Christ est la nourriture ultime pour l'humanité

et "le modèle de tous les actes d'obéissance" (Weil 1950a, 149). Dans la décréation, l'être humain imite la *kénose* (κένωσις) du Christ – une notion de théologie chrétienne qui exprime son action de se vider de sa propre volonté (Phil 2 :7-8), et son consentement à éprouver le malheur en attendant indéfiniment un Dieu absent.² Weil ainsi nous exhorte à imiter cet acte où le Christ renonce au pain d'ici-bas et se transforme en matière inerte pour devenir "plus comestible" (Weil 1950b, 41) pour Dieu et pour ses semblables.

Puisque le Christ est à la fois un être divin et un être humain, et donc un médiateur entre le monde terrestre et le monde surnaturel (Weil 1947, 188), son malheur nous fournit la seule explication surnaturelle de la souffrance ici-bas (Weil 1950a, 26). Ainsi, la Croix nous offre non seulement une leçon ontologique sur le néant fondamental de soi, mais aussi une leçon éthique concernant le malheur de l'humanité, le service aux autres et le sacrifice (Nevin 1991, 436). La *kénose* du Christ – et notre imitation de celle-ci – devient fondamentalement un processus corporel, dans lequel la négation – traduite par le malheur, le renoncement aux désirs égoïstes et même par la privation alimentaire – est accèss. Chez Weil, le corps féminin n'est pas un objet de dégoût ou de haine dualiste, mais la seule matière dont nous disposons pour comprendre et fusionner avec l'Autre – Dieu – et pour partager la souffrance de l'humanité (Bynum 1987, 218). La décréation incarne ainsi un effort pour réaliser les possibilités de la chair, pour gagner du pouvoir et créer du sens (Bynum 1987, 208). Dans cette optique, nous constaterons que les compréhensions médicales de la privation alimentaire de Weil, à savoir, l'anorexie mentale ou le masochisme, sont incapables d'englober les idées éthiques et religieuses complexes qui la sous-tendent.

En gardant tout ceci à l'esprit, tournons-nous maintenant plus en détail vers le concept de la décréation.

2. La décréation

La vision de base de la métaphysique de Simone Weil est la condition pécheresse de l'homme et de la vie ici-bas. La décréation représente ainsi la clé, la *métanoïa* par laquelle l'individu renverse cette condition pécheresse, en rendant son être à Dieu. "Dieu m'a donné de l'être pour que je le lui rende" (Weil 1947,

² Toutes les références bibliques contenues dans cet article proviennent de la version de Louis Segond.

51). Cependant, Weil ne donne aucune définition exacte de la décréation, sauf "décréation : faire passer du créé dans l'incrédé" (Weil 1947, 42), ce qui fait partie – comme nous le verrons plus tard – de la difficulté à déterminer si la décréation ne prône que l'humilité et l'obéissance à Dieu, ou une auto-annihilation plus extrême, voire la mort.

Tout d'abord, la décréation weilienne commence à partir de la prémisse centrale d'un Dieu absent, dont la création de l'univers est nécessairement un retrait, une abdication de pouvoir ("Dieu n'a pu créer qu'en se cachant. Autrement il n'y aurait que lui" Weil 1947, 49). Elle apparaît donc à première vue comme une philosophie dualiste, étant donné que le Dieu absent et le monde créé sont séparés par "l'infinité de l'espace et du temps," Weil 1950a, 95). Comme nous l'avons découvert dans le premier chapitre, le monde est, en revanche, le domaine de la pesanteur, gouverné non par un Dieu impuissant mais par la nécessité et la force brute. Seulement la beauté, l'Eucharistie, la croix, la grâce et le Christ deviennent des points de médiation qui remettent en cause ce dualisme.

En tant que *deus absconditus*, un "dieu caché" qui "voit dans le secret" (Matthieu 6 :6), Dieu est non seulement physiquement absent, mais, dès lors, inconnaissable et irreprésentable aux humains à travers nos facultés naturelles comme l'intellect (Weil 1947, 131). La métaphysique weilienne correspond donc parfois à la théologie apophatique ou négative (Cameron 2003, 221), prétendant que le vrai Dieu échappe à notre entendement parce qu'il n'existe pas à la manière des choses créées (Weil 1947, 29, 131). Dans cette optique, Weil (1947, 131) affirme que l'athéisme est même une purification, étant plus proche de la vraie nature de Dieu en tant qu'absent et qui n'offre aucune consolation aux êtres humains (Weil 1947, 132). D'après Weil, seule la faim et l'amour de l'être humain pour Dieu instaurent un signe irréfutable qu'il est réel (Weil 1947, 131 ; Weil 1950a, 162-163).

Il faut aussi ajouter une remarque – à nos yeux capitale – que la notion weilienne de la décréation est très similaire à celle de *tsimtsoum* dans la Kabbale, telle qu'elle a été introduite par le mystique du XVI^e siècle Isaac Luria. Dans le *tsimtsoum* (de l'hébreu, הַצְמָצוּם, ou contraction), Dieu se replie sur lui-même, contracte son essence, devenant plus caché, pour créer un espace pneumatique et primordial – appelé *tehiru* – qui rend possible l'existence d'autre chose que Dieu et sa pure essence (Scholem 1965, 110-111). Ce retrait incarne pour Luria un exil primordial, une crise et un auto-bannissement, alors que pour Haïm Vital – le plus

célèbre des disciples de Louria – il n'est pas une crise mais un acte suprême d'amour (ibid., 111).³ Cette idée se reflète chez Weil (1947, 42) : "Dieu qui par amour se retire de nous afin que nous puissions l'aimer." Les fils conducteurs du renoncement de Dieu et de son amour entre la décréation et le *tsimtsoum* sont passionnants car le judaïsme – comme nous le verrons plus tard – est en fait ciblé par Weil en tant que religion terrestre, suggérant que sa connaissance de celui-ci est limitée et sélective (Nevin 1991, 249).

L'interprétation weilienne du christianisme est, bien entendu, également sélective. Weil affirme inlassablement que "le Christ est notre pain," (Weil 1950a, 170), mais son Christ n'est pas le Juif de Nazareth – une identité que Weil évite presque entièrement, ainsi que les nombreuses références de Jésus à la Torah (Nevin 1991, 252, 273) – mais le Christ en tant qu'esclave, affligé, dégradé, crucifié. Dans son *theologia crucis*⁴ ("théologie de la croix") – un terme formulé par le frère augustin théologien Martin Luther (1483-1546) et qui postule la croix et la souffrance du Christ comme les seules sources de connaissance concernant Dieu (Brueck 1995, 115) – Weil saisit le Christ comme "la gnose, γνῶσις" (Weil 1950b, 56) et la croix comme la seule clef par laquelle "on pénètre [...] dans les secrets de la Sagesse de Dieu" (ibid.). De même, la croix est le "bon port" (Weil 1950a, 28) et "notre unique espoir," (ibid., 90) alors que la crucifixion du Christ est même une source d'envie pour Weil (ibid., 28). Il est donc clair que la Croix est le point central nourrissant l'*imitatio Christi* de Weil.

Par conséquent, la *theologia crucis* de Weil mène aux accusations d'une lecture très sélective du christianisme (Perrin et Thibon 2003, 41, 146 ; Vetö 2014, 159-160). Weil déclare que : "si l'Évangile omettait toute mention de la résurrection du Christ, la foi me serait plus facile. La Croix seule me suffit," (Weil 1951b, 58). Elle méprise d'autres éléments du dogme chrétien, notamment la Résurrection, la Providence, l'immortalité, les miracles et l'eschatologie, parce que, pour Weil, l'amour de Dieu "n'est pas consolation, il est lumière" (Weil 1947, 22). C'est dans ce sens que Perrin (2003, 41) caractérise Weil comme très éloignée du christianisme et ignorante sur bien des points, sans goût pour les pratiques religieuses

³ Cependant, Weil serait en désaccord avec l'argument subséquent de Luria selon lequel le monde dont Dieu est absent doit être restauré par l'intervention humaine, au travers le concept de Tikun. "L'homme a une tâche [...] libérer Dieu lui-même de son exil [...] l'homme doit réparer le monde...contre l'irruption du Mal" (Rabi 1978, 150).

⁴ Ce terme va donc à l'encontre de la *theologia gloriae* ("théologie de la gloire") qui s'appuie en revanche sur l'activité humaine, la moralité et la raison (Brueck 1995, 115).

ou les sacrements. Il fait l'hypothèse que ce statut d'étranger à l'Église et son refus du baptême reflète un certain conflit indéradicable entre les expériences mystiques de Weil et sa formation intellectuelle sous la tutelle d'Alain (Émile Chartier), étrangère de toute idée de rapport avec Dieu, étant enrichie par le rationalisme, le stoïcisme et le platonisme, et encourageant un esprit individualiste contre l'idole de l'organisation sociale (Perrin et Thibon 2003, 38-39, 43).

Mais même la *théologia crucis* de Weil se démarque comme expérimentale et inhabituelle. Elle compare le Christ à Job (Weil 1950b, 68), à Oreste dans *Électre*, la tragédie grecque de Sophocle (Weil 1950a, 54, 164-165), et, surtout, à Prométhée dans *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (Weil 1950a 182 ; Weil 1950b, 133, 178 ; Weil 1951b, 19 ; Weil et Bousquet 2019, 115), "après qu'on l'a cloué en croix sur un rocher" (Weil et Bousquet 2019, 115). Weil suggère qu'il y a même eu des incarnations avant l'époque du Christ dans les cultures de l'Inde et de l'Égypte antiques (Weil 1950b, 290-291). Ces analogies ajoutant un nouveau sens symbolique aux textes sacrés nient non seulement l'enracinement de Jésus dans l'histoire juive, mais aussi, mettent en exergue, chez Weil, une aisance avec les mythes et une réécriture radicale de l'histoire qui, d'après Scholem (1965, 7, 12, 22), est en fait caractéristique du mystique.

En gardant tout cela à l'esprit, comment Weil interprète-t-elle la Croix ? Au fond, Weil développe longuement l'idée que la croix marque le site de la décréation du Christ à travers un malheur sans consolation. C'est là que l'absence de Dieu atteint son apogée, la croix étant le point de distance maximum, de "déchirement suprême" (Weil 1950a, 87) et infinie, entre Dieu et Dieu, qui sont séparés par l'Incarnation et par "la totalité de l'espace [et]... du temps" (ibid., 89). Avec un recours caractéristique au paradoxe, Weil déclare que "Dieu ici-bas ne peut pas nous être parfaitement présent, à cause de la chair. Mais il peut nous être dans l'extrême malheur presque parfaitement absent" (ibid., 90). Weil distingue nettement le malheur de la simple souffrance, ce premier étant "un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort" (ibid., 82) et impliquant à la fois "douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale" (ibid., 97). Le malheur "s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond [...] d'une marque de l'esclavage," (81) rendant ses victimes anonymes, les privant de leur personnalité et les transformant en choses (88). Ainsi, c'est un processus visiblement corporel – point clé pour l'*imitatio Christi* de Weil, comme nous l'examinerons plus tard dans cet article.

Le malheur est ainsi une "vertu" (Weil 1950a, 88) parce que le Christ lui-même l'éprouve sur la Croix, lui qui est à la fois divin et humain. "Le Christ était un malheureux. Il n'est pas mort comme un martyr. Il est mort comme un criminel de droit commun, mélangé aux larrons, seulement un peu plus ridicule. Car le malheur est ridicule" (ibid.). Corrélativement, Weil trouvera la seule justification et le seul "usage surnaturel" (Weil 1947, 96) du malheur ici-bas : "Ne pas parler aux malheureux du royaume de Dieu [...] mais seulement de la Croix. Dieu a souffert. Donc la souffrance est une chose divine. En elle-même. Non par les compensations, consolations, récompenses," (Weil 1950b, 26). Le malheur du Christ au milieu de l'absence de Dieu aboutit au cri désespérant : "*Eloï, Eloï, lama sabachthani*" (Psaume 22 : 1 ; Marc 15 : 43) ou "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" (Weil 1950a, 58). D'une part, le Christ fait ainsi face au "vide : nuit obscure" (Weil 1947, 19), une agonie amère dont l'absence de réponse se rapproche d'une sorte d'athéisme cosmique (ibid., 90). Le Christ weilien ressemble ainsi à celui dans les évangiles du Marc – un Christ qui est aigri, trahi, isolé, soumis à une cruelle nécessité et sans aucun espoir de résurrection (Nevin 1991, 275).

D'autre part, la croix dresse aussi un "abîme d'amour" (Weil 1947, 103). "Pour que l'amour soit le plus grand possible, la distance est la plus grande possible" (106). Rozelle-Stone et Stone (2013, 40) parviennent à éclairer cette citation énigmatique, en nous expliquant que :

Infinite love requires there to exist an infinite gulf between the lover and the beloved. God's act of unconditional love is evident in his refusal to intervene and console his son crying out in agony, thereby sustaining the possibility of Jesus' willing consent. (Rozelle-Stone et Stone 2013, 40)⁵

Voici donc le mystère et la contradiction indissoluble de la Croix : "C'est à la fois une offrande consentie et un châtement qu'il [le Christ] a subi bien malgré lui" (Weil 1947, 120). En effet, Weil nous rappelle qu'on "ne peut pas vouloir la Croix," (104). Au lieu de cela, l'absence de Dieu permette au Christ de consentir à la kénose (Weil 1950b, 48), dans laquelle "[il] s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur [...] il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant [...] jusqu'à la mort de la croix," Phil 2:7-8). Face au vide du présent, le Christ

⁵ "L'amour infini exige qu'il existe un abîme infini entre l'amant et l'aimé. L'acte d'amour inconditionnel de Dieu est évident dans son refus d'intervenir et de consoler son fils criant d'agonie, entretant ainsi la possibilité du consentement volontaire de Jésus"

renonce à toute la nourriture d'ici-bas et il endure un malheur sans consolation, l'archétype de l'esclave passive qui attend fidèlement et indéfiniment son Dieu (Weil 1950a, 151-152). On touche là à ce qui fait "la vertu suprême" (Weil 1947, 55) de l'être humain selon Weil : l'obéissance à Dieu (Weil 1950a, 149).

C'est à ce moment que Christ se donne comme nourriture sacrificielle et l'âme se divise en deux :

La chair vive est entamée et dévorée. (Prométhée, comme le Christ, est mangé.) [...] l'âme charnelle...[crie] "Assez !" À qui adresse-t-elle cet ordre ou cette supplication ? Elle ne sait pas, mais elle ne peut pas s'empêcher de crier. Alors, si la partie éternelle de l'âme répond, parlant au vrai Dieu : "Toujours, si tu veux", l'âme est coupée en deux...le moi est dans la partie qui crie : "Assez !", et pourtant on prend le parti de l'autre interlocuteur. C'est vraiment sortir de soi. (Weil 1950b, 177-178)

Le Christ – qui a faim du Dieu absent (Weil 1950a, 161-162) – est donc mangé par Dieu. "Le malheur ne peut plus en lui détruire le je, car le je en lui n'existe plus, ayant entièrement disparu et laissé la place à Dieu" (Weil 1947, 36). Dans cette transformation décréative, Dieu est à la fois nourricier et mangeur, et la croix marque l'unité des contraires : Dieu caché et Dieu manifeste, Dieu en tant qu'être humain et être divin, la nécessité et le bien, le malheur et l'amour de Dieu. En effet, si Weil ne parvient pas entièrement à résoudre ces contradictions, c'est qu'elle est aux prises avec des paradoxes au cœur du christianisme (Fiedler 1951, 29), de la Trinité, de l'Incarnation, du corps et de la souffrance.

3. La décréation, l'imitation du Christ et le corps : transformation ontologique et éthique

Dans la mystique de Weil, les références au Christ sur la Croix comme objet ultime d'imitation sont innombrables (Weil 1947, 103, 105 ; Weil 1950a, 90, 149 ; Weil 1950b, 92). Elle qualifie sa crucifixion de "modèle de tous les actes d'obéissance" (Weil 1950a, 149) et nous exhorte à "ressembler à Dieu crucifié," (Weil 1947, 105) son malheur étant "pour nous sur terre l'unique possibilité de la perfection" (Weil 1950a, 90). La décréation, en tant qu'obéissance à Dieu et vocation auto-annihilatrice, est cette *imitatio Christi*. La décréation du Christ, où l'âme se divise en deux, trouve un fort écho dans les passages sur l'être humain qui renonce au pain d'ici-bas et "se nourrit de faim" (Weil 1950b, 252) pour le Dieu absent. "La partie éternelle digère la partie mortelle de l'âme et la

transforme" (ibid.). Ensuite, "sans rien à manger ni à boire [...] plus tard il [l'individu] ressortira, mais changé, devenu autre, ayant été mangé et digéré par Dieu" (Weil 1950a, 122). Dès lors, "nous serons semblables à Dieu [...] nous serons du bien pur. Nous n'existerons plus" (Weil 1950b, 280). C'est ainsi une transformation totale.

De manière cruciale, en tant que transformation spirituelle totale, il va de soi que la décréation doit être aussi un processus corporel. Weil qualifie la décréation comme "la mort spirituelle, qui est aussi une opération corporelle" (Weil 1950b, 182). Mais comment utiliser le corps ? Weil elle-même se débat avec cette question : "Le corps est un levier du salut. Mais comment ? Quel en est le bon usage ?" (300). La métaphore du levier représente une manière de s'élever en s'abaissant ("nous n'avons pas le pouvoir d'élever [...] s'abaisser est la seule ascension," Weil 1947, 58 ; Luc 14 :11) et suggérerait que les méthodes choisies par Weil sont finalement la négation du corps et l'abnégation, pourtant, qu'elles ne sont pas des moyens en soi, mais des chemins vers l'élévation, vers l'union avec le Dieu absent. En d'autres termes, la négation devient accès.

Toutefois, l'incertitude de Weil sur "quel est le bon usage ?" du corps se reflète dans son œuvre, qui n'est pas systématique et dans laquelle la décréation semble parfois signifier la négation du corps comme moyen vers une mort métaphorique, ne prônant qu'un consentement à l'humilité et à l'obéissance devant Dieu. Mais à d'autres moments, Weil vire vers une auto-annihilation plus littérale, voire la mort. Des interprétations contrastées de la décréation sont donc habituelles – Cameron (2003, 225) constate que la mort décréative "is not a physical state but nonetheless relies on the depletion of the body's energy," alors que Fiedler (1951, 29) remarque que, "weakened by her long fast [...] she succeeded at last in dying, completing the process of "de-creation" at which she had aimed all her life."⁶ En effet, Weil ne propose-t-elle pas alors, en un sens, une mort littérale, concrétisée dans son cas par la privation de nourriture ?

Les textes eux-mêmes sont contradictoires. D'une part, certains passages sur la décréation cèdent à une interprétation métaphorique (Wolfteich 2001, 367). Lorsque Weil écrit qu'il faut donner "le pouvoir de dire je" (Weil 1947, 35) à Dieu ou lui demander "la mort spirituelle," (Weil 1950b, 228) nous pouvons supposer qu'elle entend l'obéissance à Dieu et la passivité plus que la mort littérale. En

⁶ "Affaiblie par son long jeûne... elle réussit enfin à mourir, achevant le processus de "décréation" qu'elle avait visé toute sa vie."

outré, Weil maintient que le malheur ne peut pas être recherché parce que nous sommes des êtres passifs, qu'on "ne peut pas vouloir la croix" (Weil 1947, 104). Si nous cherchions le malheur, ce serait une forme de masochisme (Weil 1950b, 222-223), de "destruction...ersatz coupable de la décréation," (Weil 1947, 42) et même de suicide – tout le contraire de la décréation et de la passivité qui lui est inhérente. "Il est impossible que des hommes qui se privent volontairement atteignent le degré de dénuement auquel d'autres hommes sont soumis par le malheur...il ne faut pas se tuer" (Weil 1950b, 300). D'après Weil, notre seul pouvoir est de "consentir à la possibilité d'être détruit, c'est-à-dire à la possibilité du malheur," (Weil 1951a, 148) comme le Christ l'a fait.

D'autre part, plusieurs passages sur la décréation dans l'œuvre weillienne pourraient être interprétés plus littéralement. En effet, Weil constate qu'il faut "renoncer aux biens matériels" (Weil 1947, 20) comme la nourriture, la boisson, le bien-être physique et les autres êtres humains et dirige le désir à la place "exclusivement sur l'obéissance à Dieu" (Weil 1950b, 86). De plus, même si Weil parle souvent de la mort spirituelle, il est indéniable qu'elle conçoit également la vraie mort comme "ce qui a été donné de plus précieux à l'homme...l'impiété suprême est d'en mal user...mais comment échapper à la fois au suicide et au meurtre ?" (Weil 1947, 101). En effet, la négation du corps conduit facilement à des fins extrêmes.

De surcroît, l'affirmation de Weil que le malheur ne peut pas être recherché semble en décalage avec sa propre recherche de la souffrance. C'est au milieu de cette contradiction qu'il peut être utile de situer sa pensée mystique dans son époque de la seconde guerre mondiale, en se rappelant ainsi les mots de Scholem (1965, 32), que le mysticisme en tant que phénomène historique est un produit de crises sociohistoriques. Weil veut, en effet, par vocation, plonger "physiquement...dans une des formes extrêmes du malheur présent" (Weil 1957, 213), comme elle l'écrit à Schumann. Elle le supplie de lui procurer "la quantité de souffrance et de danger utiles qui me préservera d'être consumée par le chagrin," (ibid., 199) un chagrin faisant référence à son départ de France avec sa famille à cause de la politique antisémite de régime de Vichy, et à son sentiment par la suite d'avoir abandonné ses compatriotes à la guerre (ibid., 217). Ainsi, en arrivant à New York en juin 1942, Weil annonce à ses parents : "Je ne mangerai pas plus qu'à Marseille" (Pétrement 1997, 681), voulant partager le sort de ses compatriotes vivant sous les rations. De même, à Londres, elle évoque son "obligation"

à "disparaître dans l'obscurité du travail physique," (Weil 1957, 213) concluant que : "je ne puis manger le pain des Anglais sans avoir une part dans leur effort de guerre" (213). Chez Weil, la nourriture et la compassion, ne font qu'une.

En ce sens, la décréation weilienne n'est pas seulement une transformation ontologique, où le renoncement à soi crée un espace à travers lequel Dieu peut se rencontrer, mais aussi une *imitatio Christi* éthique, un sacrifice pour une humanité affligée (Bynum 1987, 297). Cela fournit une première indication que la privation alimentaire de Weil ne correspond pas entièrement aux compréhensions médicales modernes du comportement, telles que l'anorexie mentale, le masochisme ou la haine de soi – une perspective que nous partageons avec Chenavier (2021, 97), Nevin (1991, 281), Vetö (2014, 85), Perrin et Thibon (2003, 67, 122-123), Pétrement (1997, 680), Van Herik (1985, 277-278) et Kraus (2000, 116). En effet, sans nier chez Weil la possibilité d'une forme physiologique ou biologiquement concrétisée d'expérience pathogène, l'imputation de l'anorexie par exemple, donnée par Maître (1999, §21), Pewzner-Apeloig (2001, 615) et Raimbault et Eliacheff, (1989, 189) simplifie néanmoins notre compréhension, devenant une impasse herméneutique qui scinde faussement l'individu du monde social qui l'entoure et qui pourrait influencer leur comportement (Fee 2000, 1). Dans ce cas, cette psychologisation néglige les significations spirituelles et éthiques complexes que Weil trouvait dans la nourriture et dans son manque, pendant une période de rupture sociohistorique.

En effet, Weil renvoie sans cesse à la faim de l'autre, qui, en la reconnaissant, est une reconnaissance que l'autre est réel : "Savoir que cet homme, qui a faim et soif, existe vraiment autant que moi – cela suffit, le reste suit de lui-même" (Weil 1947, 137). De la même façon, "la charité qu'il faut faire à un pauvre affamé est de lui donner un morceau de pain...le mieux est d'être un mendiant affamé, et de mendier, et de donner une partie de ce qu'on reçoit" (Weil 1950b, 224). Dans le sillage de cette reconnaissance de l'autre, Weil appelle explicitement la privation comme "une obligation sociale stricte, c'est-à-dire l'équivalent d'une nécessité" (1 *ibid.*, 77) parce qu'il est "un témoignage sensible de la misère humaine," (Weil 1947, 46) qui, dès lors, ouvrira la porte de toute sagesse (*ibid.*).

La privation et la négation du corps féminin sont donc des moyens pour un témoin de la guerre de fusionner avec et de partager la souffrance d'une humanité affamée, en transformant son propre corps en matière inerte – comme le Christ, comme Dieu dans l'Eucharistie – pour en faire la nourriture des autres. "La

sainteté est une transmutation comme l'eucharistie. Pour qu'un homme soit réellement habité par le Christ comme l'hostie après la consécration, il faut qu'au préalable sa chair et son sang soient devenus matière inerte, et de plus comestible pour ses semblables" (Weil 1950b, 41). Voici donc le lien très subtil entre le mysticisme corporel de Weil et son expérience vécue en tant que femme. Bien que Weil utilise ici le terme "homme" et n'analyse jamais le malheur ou la décréation à travers un cadre féministe, étant même indifférente aux femmes en tant que classe opprimée (Van Herik 1985, 262), son imagerie de la nourriture, ses idées sur la charité, sur la souffrance personnelle comme substitution à la souffrance communautaire, reflètent presque involontairement des idées socioculturelles de longue date sur les femmes en tant que nourricières (Van Herik 1985, 262-263). Sans universaliser l'expérience de la féminité, il est indéniable que la nourriture est, historiquement, une ressource très souvent contrôlée et préparée par les femmes, et donc, par extension, un symbole chargé de signification particulière pour les femmes et une ressource à laquelle il est plus facile ou plus fréquent pour elles de renoncer (Bynum 1987, 191). A l'aune de cela, comme le dit Van Herik (1985, 263) : Weil "did not seem to think about women, but, as a woman, thought about humanity."⁷ L'*imitatio Christi* éthique de Weil est ainsi clairement tirée d'une expérience de la féminité.

Il faut ajouter que la privation alimentaire de Weil est liée à un autre processus décréatif : le travail physique. Certes, l'importance du travail pour Weil précède sa voie mystique, mais il est inscrit avec une puissante signification décréative, théologique, sociale et politique au cours de ses dernières années (Van Herik 1985, 273-274). Par exemple, le travail de Weil dans les vignobles en Ardèche – un résultat du Statut des juifs de 1940 qui lui avait interdit de travailler à l'université – a fourni un accès expérientiel au monde agraire qui imprègne les métaphores du Nouveau Testament (Nevin 1991, 462). On se doit de renvoyer à cet extrait, où Weil elle-même interprétera ce travail agricole comme un chemin vers la décréation, où l'être humain devient, comme Dieu, matière :

Si le travail de labourer me fait maigrir, ma chair devient réellement du blé. Si ce blé sert à l'hostie, elle devient chair du Christ. Quiconque laboure avec cette intention doit devenir un saint. (Weil 1950b, 41-42)

⁷ Weil "ne semblait pas penser aux femmes, mais, en tant que femme, elle pensait à l'humanité."

Par cet ascétisme intensément littéral, Weil veut faire d'elle-même une oblation eucharistique, tant par sa vie que par ses écrits (Meaney 2007, 214). Elle utilise son corps comme instrument de souffrance rédemptrice en se donnant en nourriture pour les autres. La souffrance personnelle, écrite sur le corps féminin, devient fusion avec la souffrance du Christ, solidarité avec les damnés de la terre, devient nourriture – à Dieu, aux autres – Dieu qui s'est déjà donné comme nourriture dans l'acte de créer l'univers, dans l'Eucharistie et sur la Croix. De telles idées, comme nous l'avons soutenu, doivent être placées dans l'énorme rupture sociopolitique de la seconde guerre mondiale. Dans cet esprit, abordons maintenant le lien capital entre la mystique de Weil et sa représentation du judaïsme.

4. La mystique weilienne, le malheur et le judaïsme

Il est nécessaire de s'interroger sur l'interprétation weilienne du judaïsme, d'autant plus que, comme nous venons de le voir, les concepts weilien de décréation et de malheur sont intrinsèquement liés à l'immense rupture politique et sociale de la seconde guerre mondiale. Ayant une relation controversée et certainement complexe au judaïsme, cet aspect de la pensée et de la vie de Weil s'appesantit sur une grande partie de ses lecteurs. Cependant, dans le monde universitaire, la solution, trop souvent, a été soit de minimiser la problématique, soit de l'ignorer entièrement. En effet, des universitaires comme Meaney (2007, 38) et Kahn (cité en Nevin 1991, 258) maintiennent que la question du judaïsme et d'Israël n'occupe pas une place centrale ni dans la pensée de Weil, ni dans sa vie. De façon similaire, anticipant une réaction négative aux sélections que Thibon avait colligées sous le titre "Israël" (Weil 1947, 187-191) dans *La Pesanteur et la Grâce*, surtout au lendemain de la Shoah, les éditeurs de la première traduction anglaise publiée en 1952 ont omis entièrement cette section (Rozelle-Stone et Stone 2013, 51). Il faudrait exactement 50 ans pour que cette section soit incluse dans une édition anglaise (ibid.).

Or, comme l'affirme Chenavier (2021, 15), il ne faut pas "amputer" Weil de certains de ses écrits incendiaires sur le judaïsme, surtout étant donné qu'ils font partie intégrante de sa pensée mystique (Rabi 1978, 142, 158). À son niveau fondamental, les critiques religieuses de Weil de l'islam et surtout du judaïsme sont doubles : d'abord, ils rejettent l'Incarnation et le rôle essentiel du Christ comme médiateur entre le monde terrestre et surnaturel (Weil 1947, 188) et

deuxièmement, ce sont des religions immanentes ou terrestres, motivées par une volonté de pouvoir (Weil 1951b, 12) et une faim du pain ici-bas. Évoquant la convoitise comme "la véritable idolâtrie" (ibid., 15), Weil écrit que : "la nation juive, dans sa soif de bien charnel, en était coupable." (ibid.) Elle ajoute que : "les Hébreux ont eu pour idole [...] une race, une nation, chose tout aussi terrestre. Leur religion est dans son essence inséparable de cette idolâtrie, à cause de la notion de "people élu"" (ibid.). Quant à l'Islam, elle note que "les Arabes aspirant aussi à la domination temporelle au nom de la religion," (Weil 1950b, 171) ont "beaucoup mieux réussi" (ibid., 172) que "Iaveh, le Dieu des armées" (ibid., 173) dans leur conquête théologiquement motivée.

Le problème pour Weil ici est que le collectif, la nation et la puissance militaire, n'incarnent pas le vrai Dieu absent et divin qu'il faut vénérer à travers le médiateur du Christ (Weil 1947, 188-189), mais plutôt, au sens platonicien, "le gros animal" (176), un Dieu faux et ersatz, un Dieu du social (Weil 1947, 176 ; Weil 1950a, 22-23). C'est ainsi une religion qui est soumise aux effets dégradants de la pesanteur : "leur Dieu [des Hébreux] était lourd" (Weil 1947, 183). Avec un faux Dieu, il va de soi qu'il n'existe pas de salut, pas de manière de s'élever : "Il faut que le mal soit rendu pur – ou la vie est impossible. Dieu seul peut cela [...] Mais Jéhovah, Allah, Hitler sont des dieux terrestres. La purification qu'ils opèrent est imaginaire" (92). Weil met ainsi dans le même panier le dieu des juifs, des musulmans et des nazis, faisant référence au fait que le nationalisme hitlérien a fabriqué une aura religieuse autour de lui – un simulacre d'expérience religieuse – qui se manifeste par l'amour du social et de la patrie (Rozelle-Stone et Stone 2013, 25).

Weil cible en particulier le judaïsme, ses dénonciations étant dispersées dans ses cahiers et correspondances personnelles. Elle illustre d'abord une appréciation sélective de l'Ancien Testament, déclarant que "Abel, Hénoch, Noé, Melchisédech, Job, Daniel seuls sont purs," (Weil 1947, 187) alors qu'elle ne trouve qu'Isaïe, Job, le Cantique des Cantiques, Daniel, Tobie, le début de la Genèse et une partie d'Ézéchiel, des Psaumes et des livres sapientiaux "assimilable pour une âme chrétienne [...] le reste est indigestible" (Weil 1951b, 67). Pourtant, Weil refuse d'attribuer au judaïsme les livres des Écritures qu'elle appréciait, tels que les Psaumes, Isaïe et Daniel (Weil 1950b, 221, 245, 253 ; Weil 1951b 13), y suggérant "l'influence de traditions étrangères, chaldéenne, perse ou grecque" (Weil 1951b, 13). Elle s'interroge même sur Melchisédech en tant qu'incarnation antérieure du Verbe (Weil 1950b, 214, 291 ; Weil 1951b 18). Ainsi, comme l'affirme

très judicieusement Levinas (1976, 206) : "Elle impose une lecture de la Bible telle que le Bien y soit toujours d'origine étrangère au judaïsme et le Mal spécifiquement juif." Il conclut donc que son attitude à l'égard des Écritures est ambiguë (Levinas 1976, 208).

En outre, Weil va jusqu'à déclarer à plusieurs reprises que l'Israël a souillé le christianisme. Son peuple a été "élu pour être le bourreau du Christ," (Weil 1947, 190) alors qu'avec la Rome antique, Israël est responsable de la nature totalitaire et corrompue de la chrétienté (187, 188, 190), parce que cette dernière "n'a pas développé la notion [...] de la nonaction de Dieu ici-bas. Elle s'est attachée à Jéhovah autant qu'au Christ ; elle a conçu la Providence à la manière de l'Ancien Testament" (187). Dans ce sens, Nevin (1991, 253), Levinas (1976, 207) et Chenavier (2021, 123) constatent tous que sa critique d'Israël se limite davantage à son histoire ancienne préexilique. Chenavier affirme que chez Weil, "il faudrait parler d'un antihébraïsme ou d'un refus de l'Ancien Testament plutôt que d'un rejet du judaïsme" – car ce dernier terme fait référence globalement à la vie religieuse des Juifs à partir de l'Exil (Chenavier 2021, 123).

Bien que ces arguments soient peut-être techniquement corrects, ils risquent de négliger le fait que les imputations de Weil contre l'ancien Israël ont, pour elle, des conséquences dans un monde moderne et sont, en tout cas, des arguments historiques bien établis qui sont utilisés pour justifier la persécution même des juifs. Voici ce passage connu :

La malédiction d'Israël pèse sur la chrétienté. Les atrocités, l'Inquisition, les exterminations d'hérétiques et d'infidèles, c'était Israël. Le capitalisme, c'était Israël [...] Les Juifs, cette poignée de déracinés a causé le déracinement de tout le globe terrestre. Leur part dans le christianisme a fait de la chrétienté une chose déracinée par rapport à son propre passé [...] Et l'Europe déracinée a déraciné le reste du monde par la conquête coloniale. Le capitalisme, le totalitarisme font partie de cette progression dans le déracinement ; les antisémites, naturellement, propagent l'influence juive. (Weil 1947, 188, 190).

Malgré la dénonciation par Weil de la montée du nazisme, elle reflète ainsi leur rhétorique antisémite. À propos du chapitre "Israël" dont nous tirons cette longue citation ci-dessus, Wladimir Rabi – un des rares auteurs, dans le monde juif, à porter une amitié à Weil (Rabi 1978, 154), malgré des désaccords fondamentaux – en donnera la réponse suivante :

Nous sortions de la plus grande des catastrophes de toute l'histoire. Et la dizaine de pages que cet auteur consacrait au peuple juif constituait un outrage insoutenable [...] ne dites pas que nous nous sommes trompés et qu'en lisant mieux ces textes nous parviendrions à d'autres conclusions. Si ce pouvait être. (Rabi 1978, 141)

En revanche, Chenavier (2021, 51) maintient que : "ce qu'elle [Weil] a écrit ne peut pas être isolé et utilisé pour la condamner," surtout pour une philosophe qui pensait que "seules des activités [...] sont salvatrices" (51). Dans ce cas, que faisait Weil pendant les années Vichy ? Et que savait-elle de la Shoah ? On dit que Weil a distribué de faux papiers à des Juifs à Marseille (Chenavier 2021, 110 ; Pétrement 1997, 592) et qu'elle a poussé à combattre les nazis à la fois dans ses écrits et dans son travail pour la Résistance (Chenavier 2021, 110), par exemple en distribuant *Les Cahiers du Témoin chrétien* à Marseille (Pétrement 1997, 627).

Certes, Weil n'a pas pu ignorer la loi du 3 octobre 1940 "portant statut des Juifs," imposant une définition biologique de la prétendue "race juive," et précisant les professions désormais interdites aux juifs – loi qui la rejetait hors de l'Université. Ni celle du lendemain sur "les ressortissants étrangers de race juive," annonçant l'internement des Juifs étrangers. En réponse à cette première loi, Weil écrit deux lettres aux ministres de Vichy, Georges Ripert et Xavier Vallat, trempées de sarcasme, dans lesquelles elle ironise sur la définition de la judéité donnée par le Statut, notamment qu'un juif est quiconque a eu trois grands-parents juifs, et montre explicitement un refus de se considérer comme juive (Pétrement 1997, 527-528). "Pour moi, qui ne pratique aucune religion et n'en ai jamais pratiqué aucune, je n'ai certainement rien hérité de la religion juive," (ibid., 528) et, ayant appris à lire dans Racine et Pascal, son patrimoine est la tradition catholique (ibid.).

De façon similaire, Nevin (1991, 243) maintient que Weil avait sans doute appris l'existence de Drancy et des trains à destination d'Auschwitz, au printemps 1942, étant donné que les premières déportations ont eu lieu le 27 mars. Weil part aux États-Unis avec sa famille en mai 1942, et ensuite, le mois de juillet marque un tournant de la politique de Vichy (Chenavier 2021, 71), dans lequel la Rafle du Vélodrome d'Hiver (16-17 juillet) lance la déportation de tous les Juifs de France. Or, en Amérique, Weil en aurait appris encore plus grâce aux nombreux exilés dont elle notait les adresses dans ses cahiers (Nevin 1991, 243). De même, Yourgrau (2011, 129-139) déclare qu'à Londres en janvier 1943, Weil avait appris d'un certain Dr Kac le sort que les nazis avaient décidé pour les Juifs.

En effet, il est difficile d'imaginer un personnage aussi impliqué dans les questions politiques que Weil n'étant pas informée sur de telles questions ("elle savait beaucoup de choses sur les événements de la guerre et sur tout ce qui se passait," Pétrement 1997, 582), surtout lorsqu'elle travaillait pour la France libre à Londres. Le silence sur la Shoah, le fait de n'avoir rien écrit sur l'extermination des Juifs, est donc le problème principal (Chenavier 2021, 110). Puis, le silence renforce le problème même, car il devient impossible de savoir avec certitude tout ce qu'elle savait, et donc, par extension, de la condamner absolument (Chenavier 2021, 57).

Il est néanmoins curieux que le mysticisme de Weil, surtout son analyse du malheur – aussi ancré dans son contexte de crise sociohistorique soit-il – ignore la persécution et le malheur de longue date des Juifs qui a culminé dans la Shoah. Comment concilier cela avec la Weil qui accuse l'inspiration chrétienne de n'avoir pas su "se donner une relation avec les choses ici-bas," (Weil 1950b, 226) et dont le refus du baptême tient en grande partie de sa peine de se séparer "de la masse immense et malheureuse des incroyants" (Weil 1950a, 17) ? Face à ces écrits et actions, certaines très difficiles à supporter, plusieurs cadres d'interprétation ont été tentés. Giniewski (1978, 25) par exemple, développe la thèse selon laquelle Weil a été une juive antisémite, vouée ainsi à la haine de soi. C'est donc une position assez essentialiste, car si on parle d'un "cas pathologique" (Giniewski 1978, 267) de haine de soi, on implique une idée précise de ce que signifie être juif. Chenavier dénonce cette "psycho-pathologisation" (Chenavier 2021, 117) de Weil, en maintenant que : "du judaïsme, Weil n'a rien connu, elle ne pouvait donc pas le répudier" (108). D'un côté, selon Weil elle-même, cette perspective serait juste, comme le témoigne sa prétention d'avoir été élevée dans un "agnosticisme complet" (Weil 1950a, 62) par ses parents. D'un autre côté, les grands-parents paternels de Weil étaient religieux, surtout sa grand-mère Eugénie Weil, qui a observé les lois alimentaires juives et veillé à ce qu'elles soient conservées pour ses petits-enfants (Pétrement 1997, 15), de telle sorte que l'on pourrait certainement remettre en question l'autoidentification de Weil.

C'est dans cette optique que Nevin (1991, 237) et Rabi (1978, 142, 154, 158-159) se bornent à faire de Weil, avant tout, une Juive qui se refuse, la positionnant dans le cadre d'une crise plus large de l'assimilation et de l'antisémitisme française s'étendant sur plusieurs siècles. Pendant la guerre, cet antisémitisme se trouvait même au sein des milieux résistants (Chenavier 2021, 69), notamment

dans l'Organisation civile et militaire sur les minorités nationales (O.C.M.). Leur rapport intitulé, "Bases d'un statut des minorités françaises non chrétiennes et d'origine étrangère," a proposé un antisémitisme juridique, "articulé autour d'une analyse froide des composantes d'un "problème juif"" qui "minait" la France dans les années 1930, et dont il s'agissait finalement de "résoudre" dans une France libérée" (Chenavier 2021, 68). Il a proposé d'interdire certaines fonctions élevées aux Juifs ainsi que les corps élus nationaux, et a suggéré leur limitation dans les administrations centralisées (ibid., 67).

Chargée de la rédaction d'une note critique sur ce rapport, Weil répond que le projet est "juste" (Pétremont 1997, 662), alors qu'elle est favorable à l'encouragement des mariages mixtes et une formation chrétienne pour les enfants juifs (663). Chenavier (2021, 70) pourtant résume qu'il "ne s'agit pas de "racheter" Weil en faisant valoir que sa position recoupe largement celle des mouvements de Résistance [...] il s'agit de ne pas la faire apparaître artificiellement, en l'isolant d'un contexte, comme un cas particulièrement scandaleux d'antisémitisme" (ibid.). Cela ne nous empêchera pas de marquer fortement les erreurs de Weil, mais, au bout du compte, Weil est morte à 34 ans. Cette mort prématurée nous a privé des fruits élaborés de cette recherche sur le judaïsme qui était, plus que tout, profondément limitée et pleines de raccourcis historiques. On pourrait, au mieux, espérer que de telles idées auraient évolué.

Nejra Salihbegovic, PhD Cand.,
Monash University in Melbourne,
nejrasalihbegovic[at]gmail.com

Références

- Beauvoir, Simone de. 1958. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. 17th ed. Paris : Gallimard.
- Boulous Walker, Michelle. 2002. "Eating Ethically: Emmanuel Levinas and Simone Weil." *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2): 295-320. <https://doi.org/10.5840/acpq200276245>
- Brueck, Katherine T. 1995. *The Redemption of Tragedy: The Literary Vision of Simone Weil*. Albany: SUNY Press.
- Bynum, Caroline Walker. 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- Cameron, Sharon. 2003. "The Practice of Attention: Simone Weil's Performance of Impersonality." *Critical Inquiry* 29 (2): 216–52. <https://www.doi.org/10.1086/374026>

Carson, Anne. 2019. "Decreation: How Women Like Sappho, Marguerite Porete, and Simone Weil Tell God." *Common Knowledge* 25 (1-3): 204-219. <https://www.doi.org/10.1215/0961754X-7299306>

Chenavier, Robert. 2021. *Simone Weil: une Juive antisémite ? Éteindre les Polémiques*. Paris : Éditions Gallimard.

Fee, Dwight. 2000. "Introduction." In *Pathology and the Postmodern: Mental Illness as Discourse and Experience*, 1-17. Edited by Dwight Fee. New York: SAGE Publications.

Fiedler, Leslie A. 1951. "Introduction." In *Waiting for God*, by Simone Weil, 3-39. Translated by Emma Craufurd. New York: G.P. Putnam's Sons.

Giniewski, Paul. 1978. *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris : Berg International.

Kraus, Chris. 2000. *Aliens & Anorexia*. Santa Monica: Smart Art Press.

Levinas, Emmanuel. 1976. "Simone Weil contre la Bible." In *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*, 205-217. 3rd rev. ed. Paris : Éditions Albin Michel.

Maître, Jacques. 1999. "Façons anorectiques d'être au monde: Anorexie mystique et anorexie mentale." *Socio-anthropologie* 5 (1): 1-27. <https://www.doi.org/10.4000/socio-anthropologie.53>

Meaney, Marie Cabaud. 2007. *Simone Weil's Apologetic Use of Literature: Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*. Oxford: Oxford University Press.

Nevin, Thomas R. 1991. *Simone Weil: Portrait of a Self-Exiled Jew*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Perrin, Joseph-Marie. and Gustave Thibon. 2003. *Simone Weil as we knew her*. Translated by Emma Craufurd. London and New York: Routledge.

Pétrément, Simone. 1997. *La vie de Simone Weil*. 2nd rev. ed. Paris : Fayard.

Pewzner-Apeloig, E. 2001. "Anorexie mentale et conduite sacrificielle. Réflexion sur l'itinéraire de Simone Weil." *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique* 159 (9): 615-621. [https://www.doi.org/10.1016/S0003-4487\(01\)00103-2](https://www.doi.org/10.1016/S0003-4487(01)00103-2)

Platon. 1966. *Œuvres Complètes: La République*. Translated by Robert Baccou. Paris : Librairie Garnier Frères.

Rabi, Wladimir. 1978. "La conception weilienne de la création : Rencontre avec la Kabbale juive." In *Simone Weil : Philosophe, historienne et mystique*, edited by Gilbert Kahn, 141-160. Paris : Éditions Aubier Montaigne.

Raimbault, Ginette and Caroline Eliacheff. 1989. *Les Indomptables : Figures de l'Anorexie*. Paris : Éditions Odile Jacob.

Rozelle-Stone, Rebecca A., and Lucian Stone. 2013. *Simone Weil and Theology*. Edinburgh: Bloomsbury T&T Clark.

Scholem, Gershom. 1965. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Translated by Ralph Manheim. New York: Schocken Books.

Van Herik, Judith. 1985. "Simone Weil's Religious Imagery: How Looking Becomes Eating." In *Immaculate & Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, edited by Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan and Margaret R. Miles, 260-282. Boston: Beacon Press Books.

Vető, Miklós. 2014. *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*. 3rd rev. ed. Paris : L'Harmattan.

Weil, Simone and Joë Bousquet. 2019. *Correspondance 1942 : "Quel est donc ton tourment ?"* Edited by Florence de Lussy and Michel Narcy. Paris : Éditions Claire Paulhan.

Weil, Simone. 1947. *La Pesanteur et la grâce*. Edited by Gustave Thibon. Paris : Plon.

Weil, Simone. 1950a. *Attente de Dieu*. Paris : La Colombe.

Weil, Simone. 1950b. *La Connaissance surnaturelle*. Paris : Gallimard.

- Weil, Simone. 1951a. *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris : La Colombe.
- Weil, Simone. 1951b. *Lettre à un religieux*. Paris : Gallimard.
- Weil, Simone. 1956. *The Notebooks of Simone Weil: Volume Two*. Translated by Arthur Wills. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Weil, Simone. 1957. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Gallimard.
- Wolfteich, Claire. 2001. "Attention or Destruction: Simone Weil and the Paradox of the Eucharist." *The Journal of Religion* 81 (3): 359–76.
- Yourgrau, Palle. 2011. *Simone Weil*. London: Reaktion Books.