



15. Simone Weil devant la porte

Sara Danièle Bélanger M.

15. Simone Weil devant la porte

Proposer l'image de Simone Weil devant la porte, premier pas pour essayer de penser l'abandon ou l'état d'exception comme position existentielle.

Simone Weil devant la porte

Simone Weil est un monstre pour moi ; une femme plus grande que nature, engagée et intransigeante, anarchiste et insaisissable, qui condense, dans ma vision exagérée des choses, tout le malaise du vingtième siècle - c'est beaucoup dire, j'en suis consciente, mais je ne peux pas faire autrement. Son malaise est multiforme. Il est central, encore présent, toujours agissant. On peut trouver plusieurs attributs pour le décrire : il est d'abord existentiel, ensuite intellectuel, ou inversement ; il s'attache à tout : à la religion (ou plutôt *aux* religions), à l'État, aux classes sociales, à la situation politique de la seconde guerre, plus précisément, au rapport d'enracinement et de déracinement qu'entretient l'individu avec toutes ces dimensions qui l'affectent malgré lui.

Simone Weil est ce monstre qui a su faire de son profond malaise à l'égard des institutions (principalement l'État et l'Église) un véritable moteur pour la pensée, qui a su faire coïncider mystique et anarchisme dans une même quête, dans une quête dont on peut parler d'une façon bizarre et paradoxale comme d'un *abandon*. C'est-à-dire à *bandon* (en deux mots), expression dont Agamben relève l'ambiguïté sémantique en montrant qu'elle signifie autant « à la merci de » que « librement » (1997 : 121). C'est de cette version paradoxale de l'abandon dont à laquelle je ferai référence, en tant que source et réponse à un malaise monstrueux et multidirectionnel. Proposer l'image de Simone Weil devant la porte, c'est donc pour moi le premier pas pour essayer de penser l'abandon ou l'état d'exception - pour reprendre une fois de plus Agamben - comme position existentielle.

Cette position excentrique et/ou excentrée qu'occupe Simone Weil ne représente pas simplement un rejet de l'institution comme fait social - à laquelle est associée une forme de souillure, un danger de contagion -, mais il s'agit plus fondamentalement d'une volonté d'accéder à l'universel en se dépouillant du « nous » institutionnel, à travers un parti pris pour l'exil, pour l'étrangeté. En restant au seuil de la porte, Simone Weil adopte l'état d'exception, elle se constitue en quelque sorte en *femina sacra* (l'équivalent que j'ai trouvé au concept d'*homo sacer* d'Agamben encore), c'est sa façon de bâtir sur - ou à partir de - son malaise et de faire de l'exclusion la position existentielle et spirituelle à partir de laquelle on peut repenser la place du sacré dans la modernité.

Sur le seuil de la porte

En guise d'entrée en matière, voici un court poème (« La Porte »), trouvé par hasard dans ses *Œuvres* chez Quarto.

Ouvrez-nous donc la porte et nous verrons les vergers,
Nous boirons leur eau froide où la lune a mis sa trace.
La longue route brûle ennemie aux étrangers.
Nous errons sans savoir et ne trouvons nulle place.

Nous voulons voir des fleurs. Ici la soif est sur nous.

15. Simone Weil devant la porte

Attendant et souffrant, nous voici devant la porte.
S'il le faut nous romprons cette porte avec nos coups.
Nous pressons et poussons, mais la barrière est trop forte.

Il faut languir, attendre et regarder vainement.
Nous regardons la porte ; elle est close, inébranlable.
Nous y fixons nos yeux ; nous pleurons sous le tourment ;
Nous la voyons toujours ; le poids du temps nous accable.

La porte est devant nous ; que nous sert-il de vouloir ?
Il vaut mieux s'en aller abandonnant l'espérance.
Nous n'entrerons jamais. Nous sommes las de la voir...
La porte en s'ouvrant laissa passer tant de silence

Que ni les vergers ne sont parus ni nulle fleur ;
Seul l'espace immense où sont le vide et la lumière
Fut soudain présent de part en part, combla le cœur,
Et lava les yeux presque aveugles sous la poussière. (Weil, 1999 : 805)

L'interprétation facile ou première du poème serait de voir la porte, à laquelle on cogne et qui résiste, comme l'allégorie d'un passage au transcendant. Ce qui rappelle en même temps la parabole de la loi chez Kafka ou *Le Château*, où on trouve ce même désir de passer le seuil et d'entrer, d'accéder à cette plénitude qu'on imagine de l'autre côté. Mais la porte, si elle s'ouvre, ce n'est pas parce qu'on y cogne. Et de toute façon, on ne passe pas le seuil. Simone aussi reste sur le seuil. La porte qu'elle veut franchir, c'est celle-là - c'est-à-dire celle qui permet l'entrée dans le transcendant, le surnaturel, la spiritualité authentique - et non l'autre, celle qu'elle pourrait traverser si elle le voulait, parce qu'elle est grande ouverte et qu'on l'y invite (je parle ici de celle de l'Église). La porte de l'Église comme institution, c'est justement celle qu'elle refusera de franchir jusqu'à la fin, en rejetant le baptême malgré sa foi catholique et malgré le fait qu'elle ait senti personnellement le doigt de Dieu, ou peut-être pour cette raison même, parce que, précisément, l'expérience mystique ressemble à une expérience anarchiste dans la sphère du religieux. Dans une lettre au père Perrin, elle explique ainsi son refus d'entrer dans l'Église, elle écrit :

Il existe un milieu catholique prêt à accueillir chaleureusement quiconque y entre. Or je ne veux pas être adoptée dans un milieu, habiter dans un milieu où on dit « nous » et être une partie de ce « nous », me trouver chez moi dans un milieu humain quel qu'il soit. En disant que je ne veux pas je m'exprime mal, car je le voudrais bien ; tout cela est délicieux. Mais je sens que cela ne m'est pas permis. Je sens qu'il m'est nécessaire, qu'il m'est prescrit de me trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain sans exception.

Cela semble en contradiction avec ce que je vous écrivais sur mon besoin de me fondre avec n'importe quel milieu humain où je passe, d'y disparaître ; mais en réalité c'est la même pensée ; y disparaître n'est pas en faire partie, et la capacité de me fondre dans tous implique que je ne fasse partie d'aucun (Weil, 1950 : 60).

On trouve là, le fond et l'originalité de toute sa pensée. Ce paradoxe qu'elle exprime entre une situation d'étrangeté, d'exil et un profond désir de se fondre dans ces milieux humains qu'elle visite, coïncide très bien avec ce concept d'« état d'exception » que propose Agamben. D'un point de vue étymologique : exception vient de *ex-capere*, qui signifie « prise dehors ». Et donc, pour Agamben,

15. Simone Weil devant la porte

qui s'appuie lui-même sur Badiou, « l'exception est ce qui ne peut être inclus dans le tout auquel il appartient et ne peut appartenir à l'ensemble dans lequel il est toujours déjà inclus » (1997 : 32). Ce que l'on peut extraire de cette façon de définir l'état d'exception, c'est l'indistinction entre un dehors et un dedans ; c'est aussi le paradoxe par lequel on retrouve une forme d'inclusion dans l'exclusion même. Simone Weil se place en état ou en position d'abandon (à *bandon*) dans ce qu'Agamben appelle l'« espace du ban » qui est littéralement une *ban-lieue* - ou lieu du ban - où le dehors et le dedans ne sont plus là où on les attendrait, où l'inclusion ne dépend plus d'une appartenance à l'institution mais peut coïncider avec son rejet. Elle ressent et réfléchit comme une impossibilité cette entrée dans l'institution par l'acte symbolique du baptême et, par conséquent, elle reste sur le seuil de la porte, à l'abandon en quelque sorte - libre et à la merci de tout et de tous - dans cet état d'exception qu'elle se construit pour elle-même et qui devient, on pourrait dire, autant un paradigme universel dans la modernité que, par effet d'entraînement peut-être, et en exagérant un peu, le paradigme de l'universel dans la modernité.

Au cœur de ce rejet, qui est presque aussi une recherche de l'exclusion, il y a un malaise évident ; un malaise davantage intellectuel que spirituel. Simone Weil avoue au père Perrin dans la même lettre :

Ce qui me fait peur, c'est l'Église en tant que chose sociale. Non pas seulement à cause de ses souillures, mais du fait même qu'elle est entre autres caractères une chose sociale. Non pas que je sois d'un tempérament très individualiste. J'ai peur pour la raison contraire. J'ai en moi un fort penchant grégaire. Je suis par disposition naturelle extrêmement influençable, influençable à l'excès, et surtout aux choses collectives (Weil, 1950 : 59).

Et quelques lignes plus loin : « J'ai peur de ce patriotisme de l'Église qui existe dans les milieux catholiques. J'entends patriotisme au sens du sentiment qu'on accorde à une patrie terrestre. J'en ai peur parce que j'ai peur de le contracter par contagion (*ibid.*) ». Cette crainte de contracter le sentiment ou la folie du « nous » par contagion, d'être souillée ? par contact avec le « nous » institutionnel, est liée à ce « malaise de l'intelligence ». Il ne s'agit pas de dire simplement que le « nous » est un danger potentiel pour le « je », mais que le « nous », dans ou malgré son aspect englobant, inclusif, est lui-même facteur d'exclusion. Et cela vaut particulièrement pour le « nous » du christianisme qui se conserve en définissant un dehors, une zone d'exclusion, qui prend des noms - païens, infidèles, hérétiques, etc. - et des justifications multiples. Plus précisément, le pouvoir de juridiction de l'Église, qui est aussi un pouvoir de délimitation serré entre un dedans et un dehors, repose sur cette petite formule plutôt troublante que souligne Simone Weil : *anathema sit*. Cette formule qui départage le dedans du dehors en excluant ce qui ne se conforme pas au dogme prescrit, c'est précisément la celle de l'excommunication, qui vient de *ex-communicare* : littéralement « mettre hors communauté » [1]. En plus d'être un mécanisme d'exclusion, la formule *anathema sit* se propage ailleurs dans l'histoire et devient le paradigme politique du totalitarisme. Le malaise est là entre autres, et il est profond. Il commande dans son cas ce refus, à saveur anarchiste, de l'institution, qui délimite une intériorité et une extériorité, et de sa loi, qui procède par exclusion. En choisissant cet état d'exception, alors qu'elle pourrait vivre un « état d'inclusion », une fusion dans le « nous » ou une légitimation institutionnelle, Simone Weil réplique dans les mêmes termes à la formule *anathema sit*. C'est-à-dire qu'elle décide d'être exclue de l'institution catholique, de se fixer dans ce dehors et, par là, elle renverse le sens de l'état d'exception ; elle en fait quelque chose d'agi, un choix éthique en quelque sorte. On peut penser que son parcours va un peu dans le sens de certaines thèses sur l'histoire de Benjamin, la huitième entre autres :

La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la

15. Simone Weil devant la porte

règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception ; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme (Benjamin, 2000 : 433).

La pensée de Simone Weil, sa pensée incarnée et rédupliquée - pourrais-je dire en me permettant cette incartade kierkegaardienne - initie intellectuellement et spirituellement un renversement de l'état d'exception ; un renversement qui est en fait une sorte d'acquiescement à cet état et qui puise peut-être autant dans une pulsion anarchiste que dans une attitude quasi mystique de renoncement ou de détachement. Sa volonté d'accéder à l'universel - au plus pur, au plus nu - transparait clairement à travers la position d'exception qu'elle endosse. Dans cette forme de nudité qui vient avec le fait de se dépouiller du « nous » institutionnel, on retrouve un élan mystique très vif qui pousse à chercher derrière le voile du dogme, ou du mécanisme de conservation et de transmission de l'enseignement, une vérité autre, universelle. Dans cet esprit, le mouvement et l'objet de la quête se correspondent ; l'état d'exception et l'exclusion s'accordent, dans une logique existentielle et spirituelle rigoureuse, avec un désir d'universalité, avec une tentative d'accéder à la nudité de l'Être. Rien de moins.

>>>

Femina sacra

Dans cette représentation de Simone Weil devant la porte, il y a un choix existentiel qui allie une posture de pensée éthique, politique et spirituelle. Tous ces éléments sont irréductiblement liés dans cet état d'exception où se fixe Simone-le-monstre ; ce surnom semble ridicule (il l'est probablement), mais ce que je veux désigner par là, c'est la figure agambennienne de l'*homo sacer* qui devient ici une *femina sacra* et qui se trouve être justement la figure à l'état d'exception ou, pour poursuivre la métaphore, le monstre qui l'habite. Très simplement, l'*homo sacer*, chez Agamben, désigne une personne placée en dehors de la juridiction humaine sans passer sous la juridiction divine. C'est la personne située dans un *no man's land* où elle n'appartient proprement à rien, n'est soumise à aucune structure tout en étant à la merci de tout et de tous ; elle se trouve à l'*abandon* par cette double exception. Cette figure apparaît donc comme une exception au sein de la sphère profane en même temps qu'une exception au sein de la sphère religieuse. Si j'emploie la formulation paradoxale « exception au sein de », c'est de façon délibérée, parce qu'elle est celle qui désigne peut-être le mieux le rapport étrange d'exclusion/inclusion qui se joue ici. Sans appartenir, l'*homo sacer* est inclus malgré tout, par la bande, dans la marge où il se trouve, par la structure du *ban* ou l'espace de la *ban-lieue*, Simone Weil endosse cette figure de *femina sacra* dans toutes ses postures excentriques ou plus justement ses postures d'*ex-centrement* : quand elle tourne le dos à l'université pour devenir ouvrière entre autres, quand elle décide de rester sur le seuil de la porte malgré sa foi. Elle se place constamment dans un état d'exception, peut-être par devoir de « probité intellectuelle » ou en vertu de son besoin de médiation. Reste que dans les postures de *femina sacra* qu'elle adopte, elle crée quelque chose qui m'apparaît être la sphère ou la modalité du sacré qui devient celle qui domine dans la modernité. Il s'agit d'un sacré désinstitutionnalisé, cela va sans dire, empreint d'un anarchisme mystique ou d'une mystique anarchiste - chiasme facile - qui jaillit à partir d'un malaise certain. Plus fondamentalement encore, c'est peut-être dans le mouvement de frapper à la porte du transcendant qu'il se réalise et qu'il peut être vécu dans un choc paradoxal entre inclusion et exclusion. En ce sens, la sphère du sacré se crée à même le profane - profane venant de *pro-fanum*, qui se tient devant le temple - parce que c'est forcément sur le seuil qu'on se tient

15. Simone Weil devant la porte

pour frapper à la porte de la transcendance. Le sacré n'est pas ce qu'on trouve ou ce qu'on postule de l'autre côté de la porte, il est un *no man's land* dans et, en même temps, à côté du monde profane, c'est-à-dire le domaine d'action, de réflexion et de contemplation qui y est inclus tout en étant décalé. Par une ascèse de la pensée, la *femina sacra* qu'est Simone Weil se maintient dans le déséquilibre de ce décalage : elle alimente les souffrances et les malaises afin de mieux investir cet état d'exception, le malaise - existentiel, spirituel ou autre - étant un moteur pour l'esprit, quelque chose qui pousse à frapper à la porte de la transcendance sans entrer dans l'institution qui la régit.

Sacrifice

Il faut mentionner un autre aspect important lié à la figure de l'*homo sacer*. En général, en raison de leur proximité sémantique entre autres, on associe de très près sacré et sacrifice. Pour Agamben, le rapport ne se pose pas de cette façon : l'*homo sacer* représente cette vie qu'on peut ôter impunément sans pour autant la sacrifier. Une vie sacrée, c'est donc une vie « exposée au meurtre mais insacriable » (Agamben, 1997 : 93) et l'exemple par excellence de cette simple « tuabilité » absurde, c'est le cas des juifs sous le nazisme. Dans un passage tiré du même texte, Agamben écrit :

La vérité, difficilement acceptable pour les victimes elles-mêmes mais que nous devons pourtant avoir le courage de ne pas recouvrir d'un voile sacrificiel, est que les juifs ne furent pas exterminés au cours d'un holocauste délirant et démesuré, mais littéralement, selon les mots mêmes de Hitler, « comme des poux », c'est-à-dire en tant que vie nue. La dimension dans laquelle l'extermination a eu lieu n'est ni la religion, ni le droit, mais la biopolitique (Agamben, 1997 : 125).

Les juifs sont *homines sacri* dans cette nudité absolue qui les aliène d'une couverture légale, politique, religieuse, et donc en raison de cet état d'exception où on les a placés. C'est là où le modèle de l'*homo sacer* d'Agamben ne fonctionne plus tout à fait pour penser la figure de *femina sacra* qu'incarne Simone Weil. Agamben pense l'état d'exception dans une perspective principalement politique ; il pense l'*homo sacer* comme le produit d'un nomos souverain. Juive pendant la seconde guerre mondiale, Simone Weil prend un peu part à ce modèle : son exil forcé à Londres et son travail pour l'organisation de la France libre sont indissociables de cet état d'exception qui lui est imposé. Mais la contrainte n'est pas exclusivement extérieure, elle relève surtout, fondamentalement en fait, d'un impératif interne. Simone Weil se constitue elle-même en *femina sacra* dans tous ses décentrement, voire ses déracinements, dans sa dépense complète d'elle-même. Sa « sacralité », pourrait-on dire, déroge en cela du moule agambennien ; son assise ou sa source étant existentielle et spirituelle avant tout, et si elle est également politique, c'est qu'elle l'est, encore une fois, *existentiellement* politique ou *spirituellement* politique.

Juste avant sa mort, elle travaille à ce qu'elle appelle son second « grand œuvre » qui s'intitule, presque ironiquement, *L'Enracinement*. Écrit frénétiquement, dans un état d'urgence jusqu'à l'épuisement total, qui plus est dans un contexte de déracinement on ne peut plus radical, *L'Enracinement* apparaît comme une tentative de penser le politique à la lumière d'un Bien absolu, dans l'héritage de *La République* de Platon. L'enracinement dont il est question se conçoit sur le mode d'une « direction de conscience à l'échelle d'un pays », mode éminemment spirituel. Il s'agit de puiser dans une vision platonicienne et chrétienne de la transcendance une sorte d'inspiration qui réinitiera un processus d'enracinement. Pour faire échec à toutes les formes de déracinements, à tous ces mini-états d'exception qu'elle constate autour d'elle et dont elle souffre, elle propose un enraccinement « par le haut », un enraccinement spirituel dans le politique, une re-sacralisation de la

15. Simone Weil devant la porte

vie ou plutôt un remaniement du sacré dans l'existence qui vient s'opposer au modèle du biopolitique. Elle se dépense entièrement dans cette œuvre qu'on pourrait voir comme une tentative de dépassement de l'état d'exception. Elle se dépense jusqu'à la perte, jusqu'à l'anéantissement. Sans vouloir romantiser sa mort, reste qu'on ne peut en parler de façon univoque comme d'une extinction au bout d'une simple maladie, vers la fin de sa vie, atteinte de tuberculose, épuisée, en proie au désespoir, elle s'alimente de moins en moins, n'acceptant que ce que permettent les tickets de rationnement en France. Elle meurt de consommation dit-on. Le mot consommation est riche de sens : elle est morte d'une tuberculose pulmonaire, elle est morte d'un amaigrissement et d'un affaiblissement extrêmes, elle s'est littéralement consumée dans cet état d'exception qui était le sien, dans un esprit de sacrifice. Louis Closon dit à propos de Simone Weil : « Elle avait besoin de s'immoler. Cela existe. » La figure spécifique de femina sacra qu'elle incarne réintègre le sacrifice dans le sacré, ce qui ne revient pas à dire que sa mort serait à proprement parler un sacrifice, c'est plutôt sa vie qui en est un, et sa mort s'insère peut-être dans ce schéma comme l'aboutissement de cette logique sacrificielle. L'écart le plus important avec le modèle agambennien de l'*homo sacer* se creuse dans cette dépense sacrificielle dont le statut ou la signification restent ambigus. Comment savoir si sa mort représente un dépassement de l'état d'exception ou plutôt une résignation, s'il s'agit d'un enracinement ou d'un déracinement final ? Au final, pour moi, dans mon incompréhension profonde, sa mort apparaît un peu comme une fissure dans l'œuvre et semble consacrer le règne d'un malaise spirituel et politique dont la modernité ne s'est toujours pas débarrassée.

Bibliographie

Agamben, Giorgio. *Homo sacer ; le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 1997.

Benjamin, Walter. *Œuvres III*. Paris : Gallimard, 2000.

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

Weil, Simone. *Œuvres*. Paris : Gallimard, 1999.

Notes

[1] Ce genre de pratique - qui semble appartenir au passé - nous est douloureusement rappelé par des événements comme celui de l'enfant brésilienne violée dont la mère et les médecins qui ont procédé à l'avortement ont été excommuniés.