

Que faire de la force ? Simone Weil et la question théologico-politique

La question que je propose d'explorer aujourd'hui part d'un paradoxe, dont Simone Weil n'est pas la première à s'étonner. Pascal, avant elle, avait déjà fait remarquer que la justice et la force étaient contradictoires, mais aussi qu'elles se requéraient l'une l'autre, puisque « La justice sans force est contredite » et que « la force sans la justice est accusée » (Lafuma 103). Il faut donc, d'après le penseur, les unir, afin que la justice soit efficace, et la force légitime. On ne peut cependant pas se contenter de réclamer l'unité de la force et de la justice : il faut comprendre comment leur contradiction peut en même temps être une compatibilité, et même voir si une telle compatibilité peut être exigée. Peut-on en effet vraiment demander que la force soit juste ? Une telle tentative ne risque-t-elle pas de renforcer la force dans son iniquité, en la parant justement des oripeaux de la justice ?

Ce sont de tels enjeux qui hantent la manière dont SW pose, tout le long de sa vie, le problème théologico-politique. Qu'entend-on par là ? Il s'agit, dans un monde où tous les rapports (physiques, moraux, sociaux) se réduisent *in fine* à des rapports de force, de répondre à l'exigence de faire de ces rapports des rapports de justice. Or, dans la mesure où le monde exclut la justice, celle-ci ne peut être que transcendante, du point de vue weilien : elle est donc conçue selon les catégories du divin, et comme un attribut de Dieu lui-même. Résoudre le problème théologico-politique, c'est donc pour SW mettre au jour les conditions d'existence de la justice dans les rapports entre êtres humains, et en particulier dans leurs rapports politiques.

Le problème est particulièrement aigu, puisque la force par essence ne peut pas être rachetée, et que la justice est quelque chose de trop étranger au monde pour pouvoir s'y inscrire. Nous chercherons donc d'abord à expliciter ces deux règnes, celui de la force puis celui de la justice, pour voir comment, au plus fort de leur opposition, se dessine la possibilité de leur unité.

I – Le règne implacable de la force

Que doit-on comprendre par « force » ? La notion s'est développée avec la science occidentale, et, dans « Méditation sur l'obéissance et la liberté », SW en attribue la paternité à Galilée, même si celui-ci n'en a jamais explicité le concept : « La connaissance du monde matériel où nous vivons a pu se développer à partir du moment où Florence, après tant d'autres merveilles, a apporté à l'humanité, par l'intermédiaire de Galilée, la notion de force. » (*Œuvres complètes*, II, 2 p. 129) C'est cette émergence de la notion de force qui a conduit à une connaissance objective de la nature, connaissance qui a servi de levier aux hommes pour « aménage[r leur] milieu matériel ». Pour rappel, la force, en physique, mesure le mouvement d'une masse donnée, en fonction du temps. Si elle est cruciale dans le développement de la science, c'est donc dans la mesure où elle permet de modéliser précisément l'action mécanique des corps les uns sur les autres. C'est justement ce qui manque, d'après SW, à la science sociale : « Et nous, qui prétendons aménager le milieu social, nous n'en posséderons pas même la connaissance la plus grossière aussi longtemps que nous n'aurons pas clairement conçu la notion de force sociale » (*ibidem*).

La force sociale ne peut cependant pas être de même nature que la force mécanique : si elle relève elle aussi de rapports matériels, déterminés causalement, sa matière n'est pas la masse physique, mais ce que l'on pourrait appeler une forme de pesanteur psychologique. Comme l'écrit SW dans « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », « Les pensées sont soumises à un mécanisme qui leur est propre. Mais c'est un mécanisme. Quand nous pensons la matière, nous pensons un système mécanique de forces soumises à une aveugle et rigoureuse nécessité. Il en est de même pour cette matière non tangible qui est la substance de nos pensées. Seulement il est très difficile d'y saisir la notion de force et de concevoir les lois de cette nécessité » (*E.C.*, VI, 1, p. 314). Quel est donc l'analogie de la pesanteur physique dans le domaine psychologique et social ?

Il faut le trouver dans la faculté humaine d'imagination. Celle-ci est d'abord définie par Weil dans son mémoire de fin d'études sur Descartes, où elle la comprend comme le « lien d'action et de

réaction entre le monde et ma pensée ». La pensée est parfaitement active, mais elle n'est certaine que d'elle-même. La sensibilité nous jette dans le monde, mais elle est une faculté passive, qui ne nous donne aucune prise sur lui. L'imagination joue ainsi un rôle médian : comme l'écrit Weil dans « De la perception, ou l'aventure de Protée », « Percevoir selon l'imagination, c'est, peut-on dire, penser les objets non selon leur nature, mais selon ce que l'on se trouve être soi-même » (*Œ.C.*, I, p. 314). L'imagination est par nature double : par un côté, elle est l'emprise du monde sur moi, et, par l'autre, elle est mon emprise sur lui. Il faut donc soumettre l'imagination à la pensée, ce qui donne naissance aux concepts qui me donneront une certaine puissance oblique sur le monde : le nombre, tout d'abord, et, appliqué au corps, le mouvement droit, qui, s'il est composé, me permet de prendre appui sur les objets du monde et de les connaître comme autant d'obstacles et de moyens pour mon action. Ce qui nous intéresse est cependant l'autre côté de l'imagination, celui par lequel le monde influence indûment ma pensée et me persuade d'idées trompeuses. Si je me fie à l'imagination sans la soumettre à la pensée, je vais d'opinion en opinion, je prends un arbre pour un homme menaçant alors que je déambule la nuit, je m'effraie ou m'enthousiasme sans raison, alors que la pensée aurait pu m'en garder. Mais il faut bien voir que ce n'est pas seulement le monde extérieur, mais aussi mon propre corps qui m'amène à me tromper : si je prends un arbre pour un homme, c'est parce que je laisse mon propre corps affecter la manière dont je lis le monde.

On voit bien que l'imagination introduit des rapports bien différents de ceux que l'on rencontre dans la nature : une pierre ne modifie pas son mouvement en fonction de stimuli extérieurs, qui sont la projection de son propre corps sur le monde – elle tombe, sans délai ni réserve. L'homme, au contraire, garde un quant à soi, une capacité à lire le monde, à hésiter sur la conduite à suivre, à douter de ce qu'il perçoit. Bref, l'imagination introduit un écart entre la cause et son effet, et, chez l'homme, cet écart permis par l'imagination prend la dimension de l'illimité.

C'est cela qui nous éclaire sur l'essence de la force chez l'homme. Dans la nature, toute cause appelle immédiatement son effet, de sorte que toute modification est aussitôt compensée, et que toute force est aussitôt neutralisée en un équilibre. Chez l'homme, au contraire, les rapports de force se maintiennent dans le temps, et, s'ils ne sont jamais éternels, ils n'appellent toutefois pas une compensation immédiate. La raison à cela est que les hommes sont des êtres d'imagination, chez qui cette faculté est hypertrophiée, ce qui amplifie les rapports de force jusqu'à les pérenniser. Au lieu de voir les rapports de force pour ce qu'ils sont, de simples rapports physiques, l'homme y lit du *prestige*. Autrement dit, il perçoit le faible comme plus faible qu'il ne l'est, et le fort comme plus fort qu'il ne l'est, de sorte que toute neutralisation du rapport de forces semble impossible. Ou encore, il perçoit de la légitimité dans la force du fort, et dans la faiblesse du faible. Weil exprime l'idée en ces termes dans « *L'Illiade* ou le poème de la force » :

Le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible, mais l'un et l'autre l'ignorent. Ils ne se croient pas de la même espèce ; ni le faible ne se regarde comme le semblable du fort, ni il n'est regardé comme tel. Celui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée. Où la pensée n'a pas de place, la justice ni la prudence n'en ont. C'est pourquoi ces hommes armés agissent durement et follement. (*Œ.C.*, II, 3, p. 236)

On voit bien que cette lecture erronée par l'homme repose sur une extravagance de l'imagination, qui creuse l'écart entre les causes et les effets pour en faire un véritable abîme. L'imagination n'y est en effet pas soumise à la pensée, puisque l'individu ne rencontre aucun obstacle, et que les objets ne sont connus et pensés dans leur réalité que dans la mesure où ils se présentent comme obstacles. Aussi Simone Weil peut-elle affirmer : « Le prestige, qui constitue la force plus qu'aux trois quarts, est fait avant tout de la superbe indifférence du fort pour les faibles, indifférence si contagieuse qu'elle se communique à ceux qui en sont l'objet. » (*ibid.*, p. 240). L'indifférence exprime exactement cette béance entre la cause et l'effet, qui au lieu de s'engendrer l'une l'autre, restent à l'écart l'une de l'autre. Aussi, la force, chez les hommes, est à la fois

identique et très différente de la force physique : elle lui est identique parce qu'elle est le développement du même phénomène, mais elle lui est aussi opposée en ce qu'elle est presque toute entière faite de prestige – « car le prestige est vraiment une force, il est même peut-être en dernière analyse l'essence de la force » (*Œ.C.*, II, 3, p. 103, « Réflexions en vue d'un bilan »).

Nous pouvons désormais étudier plus précisément la manière dont se manifeste la force chez l'homme. Dans « *L'Illiade* ou le poème de la force » (1937), méditation sur l'épopée homérique, Weil est conduite à concevoir la force comme le mal essentiel de la vie humaine, plus fondamental encore que l'oppression examinée dans ses écrits antérieurs. L'écrit s'ouvre sur ces lignes :

Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de *L'Illiade*, c'est la force. La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant quoi la chair des hommes se rétracte. L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée par ses rapports avec la force ; entraînée, aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu'elle subit. (*Œ.C.*, II, 3, p. 227)

On y constate d'emblée l'idée que la force enivre l'âme humaine qui ne la possède pourtant pas, par un mécanisme analogue à celui par lequel la perception de l'arbre effraie celui qui y voit un homme : de même que l'homme lit une menace au lieu d'un arbre, de même le fort prend sa force pour quelque chose qu'il possède, au lieu de lire le simple mécanisme de l'imagination. La force consiste ainsi en un cruel mélange d'irréalité et de réalité : d'irréalité par le côté imaginaire, éprouvé par le bourreau ; et de réalité par le côté physique, éprouvé par sa victime. De ce point de vue, les effets de la force sont évidents : « La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. » (*ibidem*). La force est simplement une pression physique, qui supprime les conditions de survie du corps : « Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a personne. » (*ibidem*) En même temps, la force ne se réduit pas à cela, sans quoi *L'Illiade* ne raconterait rien de plus que ne le ferait un récit de naufrage ou d'éruption volcanique, qui eux aussi tuent. Aussi Weil précise-t-elle :

La force qui tue est une forme sommaire, grossière de la force. Combien plus variée en ses procédés, combien plus surprenante en ses effets, est l'autre force, celle qui ne tue pas ; c'est-à-dire celle qui ne tue pas encore. Elle va tuer sûrement, ou elle va tuer peut-être, ou bien elle est seulement suspendue sur l'être qu'à tout instant elle peut tuer ; de toute façon, elle change l'homme en pierre. Du pouvoir de transformer un homme en chose en le faisant mourir procède un autre pouvoir, et bien autrement prodigieux, celui de faire une chose d'un homme qui reste vivant. Il est vivant, il a une âme ; il est pourtant une chose. Être bien étrange qu'une chose qui a une âme ; étrange état pour l'âme. (*ibid.*, p. 228-229)

La véritable force, dans le sens auquel Weil se réfère dans la majorité de ses écrits, est donc la force qui *ne tue pas encore*. Cette subtilité est d'une importance philosophique prodigieuse, puisqu'elle renvoie justement à cet écart que l'imagination maintient entre les causes et leurs effets. En effet, si la force tuait tout de suite, elle se réduirait à un simple rapport physique de causalité. Au contraire, en suspendant son exécution, elle maintient une séparation entre la cause et son effet, et c'est dans cette séparation que se déroule tout entier le cauchemar qu'est la vie humaine prise dans ses filets. Ce délai a une implication logique et même métaphysique inattendue, puisque la force, à cet instant, s'exerce sans s'exercer, s'abat en restant suspendue. L'homme, sous son effet, est donc à la fois une chose et un homme : il est pris dans une contradiction à laquelle il ne peut échapper. Cette contradiction reçoit un nom, dans la suite de l'œuvre de Weil : il s'agit du malheur, état de demi-mort de l'âme, soumise à une douleur physique et à une humiliation sociale prolongées. Dans cette mesure, la force fait de l'homme une coquille vide, sans vie intérieure, privée du frémissement normalement commun à tout être vivant.

Cependant, il faut bien voir que la force ne s'applique pas seulement à celui qui la subit. Elle s'applique en effet aussi bien à celui qui la manie, car le fer souille à ses deux extrémités également. Toutefois, ses effets diffèrent : « Aussi impitoyablement la force écrase, aussi impitoyablement elle enivre quiconque la possède, ou croit la posséder » (*ibid.*, p. 233). Il advient comme un transfert entre la victime, qui perd tout, et le bourreau, qui croit lui dérober sa puissance. Se sentant toujours plus puissant, il se met à croire que la force lui appartient pérennément, et que sa puissance est illimitée en droit, sinon en fait. Seulement, il ne s'agit que d'une croyance, car, comme on l'a dit, la force est presque entièrement constituée de prestige. Or, le problème essentiel du prestige, comme de tout produit de l'imagination, est qu'il est instable. Ou plutôt, tant que ses facteurs sont réunis, il est remarquablement pérenne, mais il suffit que l'un d'eux vienne à manquer pour qu'il s'effondre tout entier et non progressivement. Or, une fois le prestige disparu, tous peuvent constater que même la force du plus vaillant des héros n'est qu'une quantité limitée. Ainsi la force, malgré la béance qu'elle introduit dans les relations entre êtres humains, finit-elle toujours par être compensée et annulée par une autre force, qui prend à son tour le dessus. Aussi tout le monde plie un jour sous la force, et personne ne la possède.

Cette instabilité de la force constitue d'emblée une première neutralisation de celle-ci. Comme l'écrit Weil, « À force d'être implacable, le destin établit une sorte de justice, aveugle elle aussi, qui punit les hommes armés de la peine du talion ; l'*Illiade* l'a formulée longtemps avant l'Évangile, et presque dans les mêmes termes : *Arès est équitable, et il tue ceux qui tuent.* » (*ibid.*, p. 235). C'est cette justice immanente qui ramène la force dans l'orbite des phénomènes naturels, objets d'une connaissance rationnelle : la force qui s'exerce entre êtres humains, de même que la force entre choses, finit toujours par être compensée et par entrer en équilibre, même dans les cas où cet équilibre est en fait la moyenne de tous les déséquilibres effectifs. La seule différence est que la force humaine introduit un *délai*, un *sursis* dû à l'imagination, ce qui rend l'équilibre plus difficile à penser et, par suite, à mettre en œuvre. Ainsi Weil peut-elle à la fois écrire, dans les « Intuitions pré-chrétiennes », que la force est « chose absolument souveraine dans la nature tout entière, y compris toute la partie naturelle de l'âme humaine avec toutes les pensées et tous les sentiments qu'elle contient » (*Œ.C.*, IV, 2, p. 192), et que « L'équilibre seul détruit, annule la force. L'ordre social ne peut être qu'un équilibre de forces. Comme on ne peut attendre qu'un homme qui n'a pas la grâce soit juste, il faut une société organisée de telle sorte que les injustices se punissent les unes les autres en une oscillation perpétuelle. » (*Œ.C.*, VI, 3, p. 184). Ce n'est pas la force qui, de son propre fait, produit un équilibre, puisque la force ne présente aucun principe d'équilibre en elle-même, mais c'est bien l'équilibre qui est premier : la force ne le défait qu'apparemment, puisque le déséquilibre finit toujours par être compensé en un sens contraire, y compris dans les affaires humaines. Ainsi, même si la force forge tout le contenu de nos expériences dans le monde, elle est toujours, en dernière instance, prise dans des limites strictes.

La dernière citation, inspirée d'Anaximandre, nous intéresse tout particulièrement, en ce qu'elle exprime le rapport entre la force et la justice en société : force et injustice sont quasiment synonymes, aussi il faut construire la société de sorte que les forces s'annulent les unes les autres, pour atteindre la justice. Seulement, cette justice est seulement une justice négative : elle est la simple limitation de la force, et non un bien positif. En outre, au niveau métaphysique, cette première élucidation n'explique pas la prééminence de l'équilibre sur la force : si l'équilibre est premier, celui-ci se brise-t-il spontanément pour produire les rapports de force ? Comment comprendre, dans ce cas, que cette brisure ne soit pas définitive ? Ne faut-il pas, dans ce cas, un principe de limitation, d'équilibrage, qui ne soit absolument pas soumis à la force ?

II – Règne de la force, règne de la justice

C'est à ces questions que Simone Weil répond dans sa philosophie de la maturité. Celle-ci s'accompagne en effet d'une conversion au christianisme, ou du moins à la personne du Christ. C'est aussi à cette époque que Weil relit le corpus platonicien, et notamment le *Banquet*, justement

selon un prisme chrétien, et y trouve les fondements d'une conception approfondie de la contradiction entre force et justice.

Cette relecture part des conclusions mêmes de « *L'Illiade* ou le poème de la force » : « Qu'on manie la force ou qu'on soit blessé par elle, de toutes manières son contact pétrifie et transforme un homme en chose. » (*Œ.C.*, IV, 2, p. 193). Mais elle va plus loin en énonçant une unique exception au règne de la force : « Seul mérite le nom de bien ce qui échappe à ce contact et aussi, pour une part, ceux des hommes qui, par amour, ont transporté et caché en lui une partie de leur âme. » (*ibidem*) Cela signifie que, en-dehors de tous les équilibres brisés par la force quoique toujours renaissants, il y a de la place pour penser ce qui transcende entièrement la force. Or, il ne s'agit pas seulement d'un pôle métaphysique indifférent, mais aussi d'un lieu où les hommes peuvent s'échapper partiellement du règne de la force. Mais comment les hommes, qui vivent eux aussi immergés dans ce règne, peuvent-ils en même temps s'en extraire ? Cela ne peut être que dans la mesure où une partie de l'être humain ne relève pas de la force naturelle mais directement du bien surnaturel. Toutefois, les hommes n'ont pas eux-mêmes le bien en eux ; dès lors, leur rapport au bien consiste en une faculté : « C'est la faculté de consentement au bien, la faculté d'amour surnaturel. » (*ibid.*, p. 194) Weil ajoute : « C'est aussi la seule faculté de l'âme d'où ne puisse procéder aucune brutalité d'aucune sorte. C'est donc le seul principe de justice dans l'âme humaine. » En outre, le bien n'est pas seulement un lieu de fuite pour l'homme ; dans l'autre sens, le bien peut aussi descendre dans le monde pour y imprimer des effets : « Cet Amour qui est Dieu lui-même agit pourtant, puisqu'il est Dieu, mais il agit seulement pour autant qu'il obtient un consentement. C'est ainsi qu'il agit sur les âmes des hommes. C'est ainsi même qu'il agit sur la matière, puisque, d'après le *Timée*, "la nécessité a été vaincue par une persuasion sage" ». Cela signifie deux choses. Premièrement, que le bien, comme amour, peut habiter l'âme des hommes et les faire agir conformément à la justice. Mais comment l'amour peut-il avoir des effets dans un monde entièrement gouverné par la force ? La seule possibilité est que, deuxièmement, la matière physique elle-même obéisse au bien. En somme, la matière est sujette à une double causalité : une causalité mécanique, dérégulée, aveugle, qui la fait apparaître comme un chaos de forces, et une causalité sage, ordonnée, par laquelle elle apparaît comme un ordre strictement limité. C'est du fait de cette causalité d'en haut, imprimée du dehors par le bien, que l'équilibre est possible et que la force est toujours neutralisée en une oscillation perpétuelle. La double causalité en question est responsable du double statut de l'homme et de la double manière dont il aperçoit la nature : « L'homme, bien qu'il s'efforce, mais souvent vainement, d'entretenir en lui-même l'illusion contraire, est ici-bas l'esclave des forces de la nature qui le dépassent infiniment. Cette force qui gouverne le monde et fait obéir tout homme, comme un maître armé d'un fouet fait obéir à coup sûr un esclave, cette force est la même chose que l'esprit humain conçoit sous le nom de nécessité. » (*Œ.C.*, IV, 2, p. 276, « À propos de la doctrine pythagoricienne »). Cette nécessité mathématique est la manière dont la nature apparaît à l'homme en tant qu'être pensant : il y observe les équilibres et les ordres immuables que sa sensibilité prenait pour un chaos de forces.

L'homme est donc un être naturel qui a reçu une faculté surnaturelle, celle de pouvoir désirer le bien et d'y consentir. Il est manifeste que ce statut a tout d'une contradiction. Elle est même, dans l'article « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », la « contradiction essentielle dans la vie humaine » (*Œ.C.*, V, 1, p. 309). Cette contradiction, comme celle du malheur, est *réelle*, et ne peut être résolue : peu importe ses efforts, l'homme sera toujours un être naturel, et il ne pourra jamais renoncer à son désir du bien, car tous ses efforts visent irrémédiablement un bien plus ou moins authentique, et que seul le bien transcendant peut satisfaire son désir. Il y a donc « un usage légitime [...] de la contradiction » (*ibid.*, p. 310) qui consiste à « épuiser toutes les ressources de l'intelligence pour essayer d'éliminer au moins [l'un des deux termes] ». Si la contradiction ne peut être dissoute, c'est qu'elle est légitime. Comme la nature n'est pas par elle-même contradictoire, les contradictions légitimes portent toujours, soit sur le domaine transcendant seul, soit sur la relation entre ce domaine et la nature. Aussi, ces contradictions d'un genre particulier ont comme intérêt de faire entrer « en contact direct avec le domaine transcendant de la vérité inaccessible aux facultés humaines » : c'est par elle que la connaissance de ce qui est hors du monde est possible, c'est-à-dire

la connaissance de Dieu. C'est seulement à partir de cette connaissance, qui est principielle, qu'il sera possible de résoudre le problème posé par la force. En même temps, c'est justement ce problème qui nous donne accès à la connaissance de Dieu, puisque la contradiction essentielle de la vie humaine, entre le bien et la nécessité, est aussi bien celle « entre la justice et la force ».

La forme même de cette contradiction nous donne une piste pour la résoudre. Une contradiction est un énoncé où deux membres s'excluent l'un l'autre. Mais, si la contradiction est légitime, c'est-à-dire si aucun des deux membres ne peut être supprimé sans que l'on perde l'autre, cela signifie que les deux contradictoires sont en même temps des conditions nécessaires et suffisantes l'un de l'autre. Autrement dit, la contradiction légitime est en même temps une équivalence. C'est ce qu'exprime Weil dans ces lignes : « Le bien et la nécessité, comme l'a dit Platon, sont séparés par une distance infinie. Ils n'ont rien en commun. Ils sont totalement autres. Quoique nous soyons contraints de leur assigner une unité, cette unité est un mystère ; elle demeure pour nous un secret. » (*ibidem*) Ainsi la force et la justice, s'ils sont légitimement en opposition, forment par là même aussi une unité secrète. Cette unité contradictoire n'est accessible qu'à la connaissance surnaturelle, mais celle-ci n'est pas moins rationnelle que la connaissance naturelle, aussi c'est d'elle que nous devons partir pour résoudre le problème de la force.

Comment donc cette unité peut-elle se réaliser dans le monde ? Comment le surnaturel peut-il s'unir au naturel, et la justice transfigurer contradictoirement la force ? Comme souvent, Weil propose une métaphore mathématique : « La part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit. » (*ibid.*, p. 311) Comme ce monde est le monde de la force, ce qui est absolument sans contact avec la force ne peut y apparaître, à la limite, que comme un infinitésimal, si petit qu'il n'occupe virtuellement aucun espace, comme un point sur ligne. Et en même temps, un point sur une ligne peut être crucial : il peut être, par exemple, le centre de gravité d'un corps aussi grand qu'on veut. Cela permet de comprendre en quoi « l'opération de cet infiniment petit est décisive ». Weil voit des images de cette présence de l'infiniment petit partout dans la nature : « ainsi les catalyseurs, les bactéries, les ferments ». Tous ces exemples sont ceux d'éléments microscopiques et pourtant porteurs d'effets à l'échelle macroscopique ; ils permettent ainsi de comprendre comment la justice est présente dans le monde comme son « point d'appui », le point auquel est suspendu son équilibre. Dans ses *Cahiers*, Weil propose de définir plus rigoureusement cette présence comme celle « de ce qui ne pèse pas, dans le monde de la pesanteur, sous la forme d'un point pesant » (*Œ.C.*, VI, 3, p. 181). Définition contradictoire, mais éclairante : la justice ne peut être présente dans le monde que comme partie du monde, c'est-à-dire comme force, mais force qui est en même temps justice. Il ne s'agit plus, ici, de simplement neutraliser les forces les unes par les autres, mais, plus profondément, de faire advenir la justice *positivement*, même si c'est sous la forme paradoxale de la force.

Comment qualifier cette force d'un genre nouveau ? Si la force est, vis-à-vis de la justice, injustice, alors la justice, est vis-à-vis de la force, faiblesse. Il faudrait donc parvenir à penser une faiblesse qui soit par elle-même une force, c'est-à-dire porteuse d'effets dans le monde. Comme le fait remarquer Weil, toujours dans « Y a-t-il une doctrine marxiste ? », cette idée, celle selon laquelle « la faiblesse, comme telle, demeurant faible, [puisse] constituer une force » (*Œ.C.*, V, 1, p. 329) est « l'idée chrétienne elle-même ». Pour elle en effet, le Christ lui-même n'est rien d'autre que la justice venant dans le monde sous une forme commensurable à l'homme, c'est-à-dire comme un autre homme, mais de façon à rester justice, c'est-à-dire aussi comme Dieu. Il est bien certain que le Christ n'a pas exercé la force, et que sa crucifixion a été suprême passivité, et pourtant elle produit des effets, puisque c'est justement, toujours selon Simone Weil, en contemplant cette parfaite innocence que l'homme peut brûler le mal qui est en lui et se rapprocher de la justice. Aussi la force en question est-elle « d'une tout autre espèce que celle qui est maniée par les forts ; c'est une force qui n'est pas de ce monde, qui est surnaturelle. Elle opère à la manière du surnaturel, décisivement, mais secrètement, silencieusement, sous l'apparence de l'infiniment petit ».

C'est donc sous cette forme d'une force surnaturelle que la justice pourra être présente dans le monde et être construite par les hommes en société. Il nous reste désormais à rechercher ses

espèces, c'est-à-dire les manières dont cette force surnaturelle peut se manifester, et les critères pour les reconnaître.

III – Une force juste ?

Il y a en effet une ambiguïté dans notre conclusion précédente. Si la justice peut exister dans le monde, et en particulier dans la société, est-ce seulement sous la forme de l'innocente passivité du Christ en croix, ou bien y a-t-il un spectre des façons dont la justice peut s'exercer, et, si c'est le cas, jusqu'où s'étend ce spectre ? Y a-t-il, par exemple, des formes de contrainte ou de violence qui relèvent d'une telle justice ? Et, si oui, comment les distinguer de celles qui sont injustes ?

La première voie, pour agir justement sur la société, est l'exercice de la pensée. Cette idée est développée dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, ouvrage précoce où Weil montre que, dans une société, tous les hommes, même les plus puissants, dépendent du « jeu même de la vie collective, jeu aveugle qui détermine seul les hiérarchies sociales » (*Œ.C.*, II, 2, p. 83). On le comprendra aisément à partir des analyses sur l'imagination : en société, l'homme est immergé dans une masse d'autres hommes inconnus, ce qui fait que chacun trouve en face de lui un monde social opaque que l'imagination de tous dépeint comme dépassant infiniment la puissance de chacun. Or, de même que la force, dans l'*Illiade*, était un rapport imaginaire et pour autant tout à fait réel, de même la collectivité est à la fois un être imaginaire et réellement tout-puissant. De ce fait, « l'individu qui en est membre ne peut, semble-t-il, l'atteindre ni la saisir par aucune ruse, peser sur elle par aucun levier ; il se sent vis-à-vis d'elle de l'ordre de l'infiniment petit » (*ibid.*, p. 83-84). Et justement, c'est parce que l'homme est un infiniment petit vis-à-vis du collectif, ou du « gros animal » comme l'appelle Weil à la suite de Platon, qu'il peut agir sur lui selon la justice et non selon la force. À ce moment de son parcours cependant, Weil pense seulement cette justice dans l'ordre de la pensée : « En ce qui concerne la pensée, le rapport est retourné ; là l'individu dépasse la collectivité autant que quelque chose dépasse rien, car la pensée ne se forme que dans un esprit se trouvant seul en face de lui-même ; les collectivités ne pensent point » (*ibid.*, p. 84). Le collectif relève entièrement de la sensibilité, et de l'imagination qui s'y perd ; la pensée, elle, en reste parfaitement indépendante. Cela fournit un levier à l'individu contre le collectif, car, parfois, celui-ci a besoin de pensée claire, comme pour régler des problèmes économiques. Mais cette exception n'est pas pour autant à proprement parler une force : « Toutes les forces sont matérielles ; l'expression de force spirituelle est essentiellement contradictoire ». On voit là que le tournant chrétien n'a pas encore eu lieu : la force et la justice restent des contradictoires stricts, sans que leur unité transcendante soit encore admise. Il reste donc à tâcher de concevoir une société où la pensée claire aura la plus grande part possible : « une société où la vie collective serait soumise aux hommes considérés en tant qu'individus au lieu de se les soumettre », où « n'interviendraient que des efforts exclusivement dirigés par la pensée claire ». Weil a notamment en tête une société où chaque travailleur aurait la capacité de survoler par la pensée la structure productive toute entière, et ainsi à la fois de participer à l'organisation de la coordination, et d'assurer un contre-pouvoir de contrôle.

L'exercice de la pensée constitue donc bien une espèce de la justice, mais pas encore sous la forme contradictoire de la force juste. Quelle forme celle-ci peut-elle donc concrètement prendre ? Weil présente une certaine hésitation sur ces questions. Avant le tournant chrétien, les options disponibles apparaissent comme un « déchirement » (*Œ.C.* II, 2, p. 133) : dans « Méditation sur l'obéissance et la liberté », la philosophe considère ainsi que l'homme désireux de justice n'a le choix qu'entre participer « au jeu des forces qui meuvent l'histoire », et par là s'y souiller, et « se réfugier dans l'indifférence », ce qui trahirait son aspiration. La seule solution semble donc être le milieu entre les deux maux : « La formule du “moindre mal”, si décriée par l'usage qu'en ont fait les social-démocrates, reste alors la seule applicable, à condition de l'appliquer avec la plus froide lucidité ». Mais le « moindre mal » n'est pas la justice : il reste un usage de la simple force. On trouve cependant déjà un critère important, celui de la lucidité : si la force devait être maniée dans un esprit de justice, il faut que cet esprit se cantonne à un exercice rigoureux et scrupuleux de la

pensée, entièrement subordonné à la vérité et rejetant toute forme de mensonge. C'est la même conclusion que propose « *L'Illiade* ou le poème de la force » : il faudrait être capable d'« un usage modéré de la force, qui seul permettrait d'échapper à l'engrenage », mais qui « demanderait une vertu plus qu'humaine » (*Œ.C.*, II, 3, p. 240). Ici, la modération est à prendre dans un sens fort : il ne s'agit pas seulement de doser la force, de ne pas la manier avec excès (car tout usage de la force est un excès), mais bien de l'exercer au minimum et uniquement dans la mesure où elle semble absolument nécessaire.

Reste que cet usage de la force est insatisfaisant : il consiste en un moyen terme entre deux injustices (l'ivresse de la force et l'inaction), en une *conciliation*. Or, la théorie de la contradiction légitime permet justement de passer outre cette pensée de la conciliation : il ne s'agit pas seulement de rechercher un juste milieu entre la justice et la force, mais de déceler les cas où la force est en même temps parfaitement justice, et vice-versa. Dans « La Personne et le Sacré », par exemple, Weil reprend l'idée que la pensée peut servir de levier contre le collectif ; seulement, cette fois-ci, il est admis que celle-ci est une force authentique : « S'il peut s'enraciner dans le bien impersonnel, c'est-à-dire devenir capable d'y puiser une énergie, il est en état, toutes les fois qu'il pense en avoir l'obligation, de tourner contre n'importe quelle collectivité, sans s'appuyer sur aucune autre, une force à coup sur petite, mais réelle » (*Œ.C.*, V, 1, p. 218). La condition, pour reconnaître que cette force puisse être juste, est donc bien de reconnaître la réalité du bien transcendant : sans cela, on ne peut pas penser du tout la possibilité d'une contradiction légitime. À nouveau, Weil donne l'exemple de l'addition comme opération que la pensée peut réaliser indépendamment du collectif et contre lui ; mais, cette fois, l'addition est traitée comme la limite inférieure d'un spectre qui va d'elle à la Crucifixion, qui est, pour sa part, le cas extrême d'un événement à la fois parfaitement juste et parfaitement efficace, avant tout parce que, encore aujourd'hui, il peut servir à détruire le mal présent dans l'âme des hommes.

Ce spectre recouvre effectivement toutes les formes d'actions justes et efficaces mais ne fait intervenir aucune forme de violence ou de contrainte. Y a-t-il cependant des cas où celles-ci peuvent être admises, voire justifiées ? Le dernier mot de ce problème se trouve peut-être dans un texte des « Intuitions pré-chrétiennes » (*Œ.C.*, IV, 2, p. 196-197), où elle esquisse une solution :

Pour imiter l'Amour divin, il faut aussi ne jamais exercer la force. Étant des êtres de chair et pris dans la nécessité, nous pouvons être contraints par une obligation stricte de transmettre la violence du mécanisme dont nous sommes un rouage, par exemple comme chefs sur des subordonnés, comme soldats sur des ennemis.

La solution part de l'idée que nous restons en dernière instance des êtres naturels, qui ne pouvons nous extraire de notre condition par une simple fuite. Cela signifie donc qu'il doit y avoir un point de contact, dans le monde, entre l'omniprésence de la force et l'exigence de la justice. Cette exigence implique un certain nombre d'obligations : respect de la faculté de consentement au bien chez autrui, soin à ce que les besoins corporels et spirituels d'autrui soient satisfaits, protection des milieux culturels pour autant qu'ils nourrissent l'âme, notamment. Or, ces obligations se situent à un niveau intermédiaire : elles ne concernent pas la simple contemplation amoureuse du bien, mais conduisent à agir concrètement dans le monde, et donc semble-t-il à manier la force. Mais Weil distingue ici entre force et violence. La violence est une contrainte non consentie, mais elle peut ne pas relever de la force, ou constituer une force juste, dans la mesure où elle s'inscrit dans une obligation, par exemple dans le cas d'une guerre contre des nazis. La métaphore du mécanisme est ici très parlante : il n'y a pas force tant que l'on tâche de faire correspondre exactement la cause à l'effet, de ne pas être sujet à l'ivresse de la force, d'accomplir uniquement ce qui relève de l'obligation stricte. Il faut pour cela déterminer un critère :

Il est souvent très difficile, douloureux et angoissant de déterminer jusqu'où va l'obligation stricte. Mais il est simple de prendre comme règle de ne jamais aller vis-à-vis d'autrui ni même vis-à-vis de soi-même dans l'usage de la contrainte, même d'un

millimètre au delà de l'obligation stricte, et cela non seulement à l'égard de la contrainte proprement dite, mais aussi de toutes les formes déguisées de la contrainte, la pression, l'éloquence, la persuasion qui se sert de ressorts psychologiques.

Le texte semble ne pas donner de critère, mais ce n'est qu'apparence, puisque le critère est justement celui de se donner la règle de ne pas aller au-delà de l'obligation : même si l'obligation n'est pas connue parfaitement, le simple désir de ne pas la dépasser fournit un critère suffisant. C'est une forme d'argumentation fréquente chez Weil, qui montre aussi qu'on ne peut pas définir la vérité autrement que comme ce que l'on désire sous le nom de vérité, ou la légitimité comme ce que désire celui ou celle qui veut être légitime : pour ces concepts qui relèvent partiellement ou entièrement de la transcendance, nous n'avons pas d'accès autre que le désir que nous portons sur leur réalité. Le critère est aussi particulièrement efficace comme critère négatif, en ce qu'il exclut toutes les réalités terrestres que l'on peut confondre abusivement avec les réalités transcendentes, à l'instar des divers mobiles psychologiques que Weil nomme ici.

Que retirer de ce parcours ? Tout d'abord, l'exacerbation que Simone Weil fait subir au problème théologico-politique : le règne de la force s'applique à la totalité de l'existant, si bien que la justice, dans sa pureté, est cantonnée à un domaine transcendant, au-delà de la totalité. La solution au problème n'en est que plus éclatante : ce n'est pas dans la demi-mesure d'une conciliation désabusée entre la force et la justice que se trouvera la voie de salut, mais dans l'éclatante nécessité de leur contradiction, qui oblige cependant à penser leur difficile unité. Celle-ci ne peut en effet se cacher derrière aucun mensonge qui déguiserait la force en justice et la justifierait trop facilement. C'est seulement munis d'une telle solution au problème théologico-politique qu'il devient possible de penser à nouveaux frais la conduite politique en général, d'une façon qui soit à la fois réaliste (puisque la force reste prééminente dans le monde) et utopiste (par l'exigence de justice que l'on peut y imprimer).