



## SIMONE WEIL : LE MARXISME HORS DE SOI

[Thomas Dommange](#)

Presses Universitaires de France | « [Les Études philosophiques](#) »

2007/3 n° 82 | pages 207 à 222

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130561309

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-3-page-207.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## SIMONE WEIL : LE MARXISME HORS DE SOI

### *Introduction*

Marx n'est pas pour S. Weil un nom supplémentaire dans sa bibliothèque intérieure ajouté par sa formation philosophique à ceux de Platon et Descartes. La différence entre Marx et les autres interlocuteurs de S. Weil ne réside pourtant pas dans une plus grande proximité ou dans un dialogue plus constant avec lui qu'avec par exemple Descartes. L'un et l'autre donnent une inclinaison à sa pensée, une pente qu'elle ne peut éviter de descendre. Le concept de « méthode » d'une part, l'idée d'une oppression issue des rapports sociaux et des rapports de production d'autre part, configurent son œuvre avec une force proportionnée<sup>1</sup>. Et vis-à-vis du premier comme du second, la fidélité<sup>2</sup> n'exclut pas les profondes divergences. L'« erreur » de Descartes<sup>3</sup> ne doit pas être moins dénoncée que l'idéalisme de Marx qui fait croire à une impossible révolution. Le rappel, aussi succinct soit-il, d'une même ambivalence dans le traitement des philosophes suffit à montrer qu'il

1. Les deux auteurs sont régulièrement rapprochés par Simone Weil. Dans le compte rendu qu'elle fait du livre de Lénine *Matérialisme et empiriocriticisme*, et qui paraît en novembre 1933 dans *La critique sociale*, elle écrit : « Si l'on veut, non pas bâtir une théorie, mais se rendre compte de la condition où l'homme se trouve réellement placé (...) on devra reconnaître (...) l'existence d'une pensée qui, loin de refléter passivement le monde, s'exerce sur lui à la fois pour le connaître et pour le transformer. C'est ainsi que pensait Descartes (...) c'est ainsi également, à n'en pas douter, que pensait Marx » (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1988, t. II, vol. 1, p. 305-306).

2. La fidélité à l'égard de Descartes semble tout de même moins problématique qu'à l'égard de Marx. Ainsi le nombre des références à Descartes dans les cahiers tenus sans interruption par S. Weil de 1934 à 1941 suffit à témoigner de la persistance du rapport qu'elle entretient avec lui. On trouve pas moins de trente occurrences du nom de Descartes, souvent accompagnées de développements, contre cinq mentions de Marx jamais développées. Le nombre des références à Marx diminue encore dans le cahier de février à juin 1942 qui n'en comporte plus que deux.

3. Dans une lettre à Alain en 1935, S. Weil écrit : « Il me semble que tout ce qui s'est passé depuis trois siècles pourrait, si on voulait, se résumer en ceci que l'aventure de Descartes a mal tourné. » Dans son premier cahier [ms. 55], on trouve cette phrase : « L'institution même de l'algèbre correspond à une erreur fondamentale de l'esprit humain..., cf. Descartes » (*OC*, t. VI, vol. 1, p. 112).

y a peu de sens à s'interroger sur la stricte conformité des analyses de S. Weil avec les doctrines qu'elle utilise. Sa pensée n'est pas plus soumise à une prétendue orthodoxie marxiste qu'elle n'est inféodée à la pensée de Descartes. C'est pourquoi on ne cherchera pas ici à déterminer dans quelle mesure elle est marxiste et si les critiques qu'elle adresse à Marx sont justifiées ou non. On ne se demandera pas si elle a raison de suivre J. Dickmann dans sa critique de l'accroissement illimité des forces de production tel qu'il est postulé par Marx ; ou si le marxisme est bien, comme elle l'affirme, « la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise »<sup>1</sup>. Au lieu de chercher à évaluer la proximité des pensées, la pertinence des critiques ou des éloges, on tentera d'élucider le devenir de Marx dans la réflexion de S. Weil et de comprendre quelle part de son œuvre n'aurait peut-être pas été écrite sans lui.

### *Première figure*

La place de Marx dans le parcours de S. Weil commence à se singulariser quand on remarque qu'elle ne dialogue véritablement avec lui que pendant une période déterminée. Sans doute il y a des phénomènes de continuité, et le nom de Marx apparaît encore dans les *Cahiers* de l'année 1942, mais, comme déjà dans les cahiers des années précédentes, il s'agit le plus souvent d'une mention qui n'engage aucun développement. La pensée de S. Weil continue à charrier Marx, mais il ne remonte à la surface des phrases qu'enserré entre des parenthèses, isolé entre une virgule et un point<sup>2</sup>. Il revient parfois dans les textes, mais sans force, pâle dépouille devenue incapable d'agiter l'énoncé qui le contient<sup>3</sup>. En réalité Marx cesse d'être pour S. Weil un interlocuteur manifeste dès la fin de l'année 1937, avec la rédaction de deux projets d'articles, l'un « Sur les contradictions du marxisme », écrit pour répondre à une enquête lancée par la revue *Essais et combats* qui demandait : « Faut-il réviser le marxisme ? », l'autre qui consiste en un « Examen critique des idées de révolution et de progrès ». Le dialogue qui s'achève là, s'ouvre au début des années 1930 avec ses textes pour les revues *Libres propos*, ou *L'Effort*, et ses cours donnés à la Bourse du travail de Saint-Étienne. Ces sept années, loin de faire voir un rapport homogène à Marx, laissent paraître un marxisme à plusieurs visages.

Il y a tout d'abord les premières années, de 1930 à la fin 1932, qui témoignent de la coïncidence pour S. Weil entre le marxisme et la lutte syndicale. C'est l'époque où elle écrit sur l'organisation d'une éducation ouvrière, sur la

1. « Oppression et Liberté », *OC*, t. II, vol. 2, p. 120.

2. Par exemple : « Marx. Unité du travail manuel et intellectuel », *OC*, t. VI, vol. 3, p. 325.

3. C'est donc trop dire selon nous, comme le fait R. Chenavier que « c'est avec Marx que Simone Weil a poursuivi, à toutes les étapes de son œuvre, le débat le plus fécond » (*Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Le Cerf, 2001, p. 203, n. 5). On ne veut pas dire que la pensée de Marx ne continue pas à produire des effets – tout au contraire – mais qu'elle produit des effets hors du débat direct avec Marx.

nécessaire et pourtant impossible union syndicale, sur le mouvement des chômeurs de Saint-Étienne, etc. Cet engagement syndical ne sera pas abandonné. De multiples articles paraîtront en 1933, et bien plus tard encore, tout au long de l'année 1937 pour relater les conflits du Nord ou le déroulement du congrès des syndicats de la région parisienne. Mais ces textes-là, plus tardifs, ne mentionneront plus Marx ; il sera comme oublié, devenu inutile à la lutte. Ce qui fait au contraire la spécificité de ces premiers textes par rapport à ceux qui vont suivre, c'est la présence paradoxale de Marx. Car s'il est constamment présent dans les textes politiques des années 1930-1932, il reste pourtant une figure d'arrière-plan, comme ces personnages qui dans un tableau paraissent toujours dissimulés au bord de la toile ou dans l'embrasure d'une porte. Sans doute la grande majorité des articles de cette période comporte une référence à Marx. Ici c'est pour rappeler « une célèbre formule qui dit que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes »<sup>1</sup>, là, c'est pour dénoncer la politique de parti en rappelant qu'un parti révolutionnaire « peut bien (...) s'emparer de la machine bureaucratique et militaire, mais non pas la briser »<sup>2</sup>. Ailleurs encore il est convoqué pour légitimer l'éducation ouvrière comme moyen d'abolir « la division dégradante du travail en travail intellectuel et manuel »<sup>3</sup>. Mais dans toutes ces occurrences, la théorie de Marx ne fait l'objet d'aucune interrogation particulière. Elle est le plus souvent condensée en une phrase qui se suffit à elle-même. Ce qui confine ainsi Marx au second plan et qui le rend à peine visible derrière les analyses concrètes, c'est précisément son caractère d'évidence. La théorie de Marx, pour quelques temps, précède et porte la lutte de S. Weil. Si elle ne la discute pas, s'il demeure encore pour un court instant dans une demi-obscurité, c'est parce que, par définition, tout point d'appui est caché par le corps qu'il supporte. Marx est secondaire par sa centralité même, imperceptible comme le sont ses racines pour l'arbre qui assaille le ciel de ses membres tourmentés.

Plus encore que certains points de doctrine, ce qui donne à Marx son caractère d'évidence pour S. Weil, c'est la nécessité de la révolution comme seul mode de libération possible de l'oppression sociale. Si Marx est essentiel à la pensée de S. Weil, c'est parce qu'il permet, non pas d'accomplir, mais au moins de concevoir un projet révolutionnaire. Et de révolution, il en est souvent question dans les premiers textes de S. Weil. Implicitement quand dans ses « Réflexions concernant la crise économique », elle

1. *OC*, t. II, vol. 1, p. 57. Bien que S. Weil ne mentionne pas explicitement Marx, on retrouve cette phrase dans le texte de Marx : « Statuts de l'Association internationale des Travailleurs » (1864) dans K. Marx, *Œuvres, Économies I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965, p. 469.

2. On trouve la citation dans « Après la mort du Comité des 22 », *OC*, t. II, vol. 1, p. 74. La note de l'éditeur renvoie au texte de Marx auquel S. Weil fait référence. Il s'agit d'une lettre à Kugelman du 1<sup>er</sup> avril 1871 dans K. Marx, *La guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales, 1946, p. 79.

3. On trouve explicitement cette référence à Marx dans « En marge du comité d'études » publié dans *L'Effort* en décembre 1931. Dans *OC*, t. II, vol. 1, p. 69.

condamne l'attitude réformiste et affirme « qu'il ne peut y avoir aucun intérêt commun entre exploités et exploités »<sup>1</sup> ; explicitement quand elle oppose le réformisme allemand à la phrase de Marx selon laquelle « à la révolution (...) les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Et c'est un monde qu'ils ont à y gagner »<sup>2</sup>. L'engagement syndical des premières années est arc-bouté sur la révolution. « Rien, écrit S. Weil, ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté. »<sup>3</sup> Il y a ce qu'elle appelle elle-même un « éternel esprit de révolte », un « esprit révolutionnaire »<sup>4</sup> qui durera aussi longtemps que l'oppression elle-même. Cet esprit, celui qui animait les plébéiens de Rome, les artisans de Gand, et qui souffle sur la pensée marxiste « n'a pas à subir de révision, mais (...) peut s'enrichir, s'aiguiser »<sup>5</sup>. Sans doute l'espoir de S. Weil d'une société sans classe ne fut jamais naïf, et aucun texte ne nous la montre s'abîmer au feu de l'idéal révolutionnaire. Mais ce qui ne la consume pas tout entière ne cesse pas néanmoins de l'embraser. Entre 1930 et 1932, une même étreinte tient ensemble pour S. Weil la révolution et l'engagement syndical. Et tandis que chaque lutte singulière s'agrippe à l'universalité d'une révolution mondiale qui vient maladroitement, tout rêve eschatologique de « suppression du mode d'exploitation capitaliste »<sup>6</sup> s'agrippe au sol rocailleux de l'engagement syndical. C'est là si l'on veut la première forme de son marxisme, ou plutôt les prémisses du marxisme qu'elle cherche.

### Deuxième figure

Car il y en a un second qui donne à son rapport à Marx des allures dialectiques. C'est le moment du négatif, de la séparation. Les textes de cette période, écrits entre 1933 et 1937 sont les plus développés et les plus nombreux de ceux qu'elle consacre à Marx. Si on choisit d'ignorer le détail des critiques, la lecture de ces textes nous porte d'emblée au point où toutes ces attaques confluent : à la critique du terme de révolution. La déposition de l'utopie révolutionnaire est si présente pendant ces années<sup>7</sup>, qu'on pourrait

1. *Ibid.*, p. 65.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. *Ibid.*, p. 71.

4. *Ibid.*, p. 140.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 83.

7. Parmi les textes qui ont pour objet d'analyse explicitement le concept de révolution, on peut citer son mémoire *Sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* dans lequel elle écrit : « (...) le premier devoir que nous impose la période actuelle est d'avoir assez de courage intellectuel pour nous demander si le terme de révolution est autre chose qu'un mot (...) s'il n'est pas simplement un des nombreux mensonges qu'a suscités le régime capitaliste » (*OC*, t. II, vol. 2, p. 31). Dans son article *Sur les contradictions du marxisme*, elle conclut un développement sur l'État par l'idée « que rien de tout cela ne peut être aboli par une révolution... » (*ibid.*, p. 137). Dans son *Examen critique des idées de révolution et de progrès*, elle s'interroge encore. La succession des générations de révolutionnaires, l'espoir, le dévouement qu'il entraîne : « Tout cela n'empêche pourtant pas que peut-être il [le concept de révolution] ne soit vide de sens. Les martyrs ne remplacent les preuves que pour les prêtres » (*ibid.*, p. 143).

en faire le cœur de son rapport à Marx. La question qu'elle pose en 1934 au début de son mémoire *Sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, concernant le contenu réel de l'idée de révolution, trouve dans son texte une réponse immédiate et indéfiniment répétée : « Le mot de révolution (...) n'a aucun contenu »<sup>1</sup> et « le communisme imaginé par Marx est la forme la plus récente de ce rêve »<sup>2</sup>. Inéluctabilité du mouvement dialectique qui semble entraîner le marxisme de S. Weil à sa propre négation quand, fin 1937, elle répond à la question : « Faut-il réviser le marxisme ? » par cette phrase : « On ne révisé pas ce qui n'existe pas, et il n'y eu jamais de marxisme... » Ce qui fin 1932, fait basculer S. Weil dans cette vision désenchantée de Marx et lui fait refuser tout contenu au concept de révolution, ce ne sont pas de subtiles contradictions théoriques, mais la situation que lui découvre son voyage en Allemagne. C'est que l'Allemagne de 1932 n'est pas dans le parcours de S. Weil une destination parmi d'autres, un détour avant d'arpenter les chemins d'Italie et d'Espagne. Elle est la terre du marxisme, l'endroit où se joue le destin théorique et pratique de la révolution prolétarienne. Une telle conviction ne se soutient ni des prédictions de Marx, ni des événements historiques des années 1920, ni même des analyses de Trotsky, mais de ce que « l'Allemagne est le pays où le problème du régime social se pose »<sup>3</sup> de telle sorte qu'« il n'y a pas de problème plus pressant, plus aigu dans la vie quotidienne ». En France dit S. Weil dans le même article paru dans le numéro du 4 décembre 1932 de *L'École émancipée*, la vie quotidienne individuelle se fait encore en marge des questions sociales, c'est « un objet de discours (...) tout au plus d'étude théorique »<sup>4</sup>. En Allemagne au contraire « aucun problème concernant ce qu'il y a de plus intime dans la vie de chaque homme, n'est formulable sinon en fonction du problème social »<sup>5</sup>. Parce qu'en Allemagne la question de l'oppression sociale et de ses formes économiques et politiques se loge au cœur de la vie singulière et devient sensible à chaque homme, quitter la France pour les rues de Berlin, c'est faire sortir la révolution « d'une retraite séparée du monde »<sup>6</sup> pour la faire entrer dans le « monde véritable »<sup>7</sup>, parmi les hommes réels.

Avec la question du régime social, c'est donc la pratique révolutionnaire et l'ensemble du marxisme qui basculent dans l'effectivité de la vie réelle de chaque individu. Or sur le terrain de la lutte sociale, l'incapacité par exemple des syndicats communistes à mobiliser les masses sans le secours du parti nazi dans la grande grève des tramways de Berlin, les mots d'ordre de la *Robte Fane* contre la social-démocratie, etc., tout cela révèle le manque de

1. *Ibid.*, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 71.

3. *OC*, t. II, vol. 2, p. 141. Nous devons à la conférence de Nadia Taïbi « Simone Weil et le travail » prononcée à la Journée doctorale du 3 juin 2005 à l'Université Jean-Moulin de Lyon 3, de nous avoir révélé l'importance de ces citations.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *OC*, t. II, vol. 1, p. 120.

7. *Ibid.*

lucidité des organisations syndicales et l'impossibilité, pour la révolution prolétarienne, d'exister dans le monde réel. Par là, le marxisme est vaincu à la fois pratiquement et théoriquement. Ce fascisme qu'il ne peut abattre, il ne parvient pas non plus à le comprendre. Dans ses textes, S. Weil note que non seulement « l'idéologie nazie est étonnamment contagieuse, notamment chez le Parti communiste »<sup>1</sup>, et qu'« avec les hitlériens (...) le Parti communiste a plusieurs fois pratiqué une sorte de front unique »<sup>2</sup>, rejoignant ainsi « le mouvement hitlérien sur le terrain national »<sup>3</sup>, mais qu'il ne parvient à voir dans le national-socialisme qu'un « mouvement des masses petites-bourgeoises, reposant sur la démagogie »<sup>4</sup>. Or une telle interprétation est « précisément le contraire d'une explication matérialiste. Mais combien existe-t-il de matérialistes, de nos jours, dans le mouvement ouvrier ? ». L'inefficacité dans la lutte, l'incapacité d'échapper au nationalisme et de saisir le sens du fascisme, en un mot l'impossible existence du marxisme sur la terre d'Allemagne, tout cela manifeste l'idéalisme du marxisme et de son projet révolutionnaire.

Cet idéalisme, S. Weil le fait remonter à Marx lui-même et à sa conception de la révolution. Il consiste à croire « que tout étant réglé par la force, un prolétariat sans force allait néanmoins réussir un coup d'État politique »<sup>5</sup> et « que la masse entière des faibles, demeurant la masse des faibles, aura la force de son côté »<sup>6</sup>. Car c'est tout autre chose de dire que les faibles doivent s'approprier la force pour imposer leur domination, et de penser que la classe opprimée, fatiguée, abêtie, dépouillée enfin de ses forces d'action et de pensée peut, *comme telle*, renverser du sein de sa faiblesse même la force qui l'opprime. La victoire du fascisme en Allemagne, l'impossible effectuation de la révolution repose donc en dernière instance sur une conception idéaliste de la force. Sans doute, et c'est l'apport indéniable de Marx pour S. Weil, l'oppression sociale doit s'expliquer et se résoudre en termes de rapports de force, mais Marx en reste à une conception idéaliste de la force. Cela vient d'une part, on y revient, de ce qu'il réduit l'oppression sociale au mode d'exploitation capitaliste et au rapport entre acheteur et vendeur de la force de travail ; sans voir que « l'amour de la domination »<sup>7</sup>, la volonté des puissants de conserver le pouvoir, le déve-

1. *OC*, t. II, vol. 2, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 169.

3. *Ibid.*, p. 130.

4. « Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? », *OC*, t. II, vol. 1, p. 265. On ne peut reprendre ici les analyses menées par S. Weil dans la *Révolution prolétarienne* sur le phénomène fasciste ; et montrer comment elle fait apparaître le caractère idéaliste de l'interprétation communiste de la situation. À peine peut-on faire saisir l'importance théorique de ce voyage en rappelant que dans une variante à l'article que nous venons de citer, elle considère le fascisme comme le phénomène politique nouveau de l'après-guerre. Ce qui lui fait écrire : « Le fait que le fascisme n'a encore fait l'objet (...) d'aucune étude systématique peut servir à mesurer le niveau du mouvement ouvrier de notre époque » (*ibid.*, p. 385, n. 170).

5. *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955, p. 212.

6. *Ibid.*, p. 252.

7. *Ibid.*, p. 247.

loppement illimité<sup>1</sup> de la puissance constituent le « principe d'explication matérialiste »<sup>2</sup> dont manque la révolution. Et d'autre part de ce que le retournement de la faiblesse en force, la relève de l'opposition entre opprimé et oppresseur reproduit le mouvement dialectique hérité de l'idéalisme hégélien<sup>3</sup>. Seulement il faut n'avoir jamais été le serviteur d'aucun maître, ne s'être jamais senti devenir chose parmi les choses, rouage d'une machine écrasé par quelque gravité aveugle, pour penser que ceux qui sont ainsi opprimés peuvent se libérer d'une classe oppressive<sup>4</sup> par une révolution. Les pierres aux cryptes des cathédrales ne contempleront jamais les cieus auxquels pourtant elles conduisent.

Mais dans sa volonté – notamment dans le *Journal d'usine* et dans l'*Iliade ou le poème de la force* – de donner au concept de force une formulation matérialiste, dans le reproche fait à Marx d'être idéaliste, S. Weil reconduit ou répète ce matérialisme qui devait définir le marxisme et que le marxisme a perdu. Car que fait-on quand on reproche à Marx de ne pas avoir encore suffisamment pensé les conditions pratiques de l'oppression ? On lui retourne son propre matérialisme. S. Weil n'est peut-être véritablement marxiste, au sens doctrinal du terme, que dans son abandon de Marx et dans le dépassement non dialectique de cette philosophie dont il réclamait lui-même l'achèvement dans sa dernière thèse sur Feuerbach. Si bien que la critique, et finalement la destruction du marxisme, réalisées par S. Weil, constituent pour elle, la seule manière de l'accomplir. On ne devra donc pas conclure ici de la mort du marxisme à son effacement de la pensée de S. Weil : ce qui cesse d'exister ne cesse pas d'être. De même que la disparition des hommes laisse des tombeaux plus lourds à porter que les corps qu'ils contiennent, la mort du marxisme laisse dans les textes de S. Weil une empreinte plus profonde que celle laissée par ses concepts les plus vivants. À cause de sa position matérialiste, mais aussi parce qu'elle n'abandonne pas la lutte syndicale, parce que aucune domination et aucun échec ne peuvent empêcher « l'amour de la liberté », parce que à travers tout cela ne cesse d'insister le sentiment révolutionnaire, les critiques que S. Weil adresse à

1. Dans un cahier de la fin de l'année 1940, on peut lire : « La domination universelle est la vocation de tout groupe humain et de tout homme » (*OC*, t. VI, vol. 1, p. 179).

2. *OL*, *op. cit.*, p. 247.

3. S. Weil condamne explicitement la dialectique hégélienne. Dans son cahier I (K1), elle écrit : « Hegel : Maître et serviteur. Ce qu'il y a d'intelligible dans la fameuse "dialectique", c'est uniquement la notion de rapport (...) Quant à la fameuse "négation de la négation", c'est un ridicule bobard » (*OC*, t. VI, vol. 1, p. 86). S. Weil ne dit jamais explicitement que l'idéalisme de Marx réside dans sa compréhension dialectique ou hégélienne de la notion de force. Mais on a du mal à ne pas reconnaître dans la lecture qu'elle fait de la révolution marxiste une figure de la dialectique du maître et de l'esclave.

4. Dans son cahier I (K1), S. Weil écrit : « La notion d'oppression est, en somme, une stupidité (...) et à plus forte raison la notion de classe oppressive. On peut seulement parler d'une structure oppressive de la société. Cette structure n'engendrera jamais automatiquement son contraire [mais seulement l'idéal de son contraire : voir Héraclite] » (*ibid.*, p. 105-106). Dans un cahier plus tardif, elle notera : « L'explication "marxiste" d'Héraclite est idiote » (*OC*, t. VI, vol. 2, p. 238).



Marx ne le font pas sombrer aux abîmes et ne la libère pas de son ombre. Elles la montrent au contraire encore penchée sur la tombe qu'elle lui a creusée. La disparition du marxisme ne contient pas un renoncement au projet révolutionnaire mais un problème : comment faire la révolution une fois démontrée la vacuité théorique et pratique de la révolution ? Ou encore : comment continuer à être fidèle au matérialisme de Marx dans l'effondrement du marxisme ? Tenir ensemble le désir de révolution et la fin du marxisme, imaginer un marxisme d'après le marxisme ou une révolution d'après la révolution, tel est selon nous tout l'enjeu de l'année que S. Weil a passer en usine.

### *Dernière figure*

La réponse à la question : comment donner à la révolution la théorie matérialiste qui lui manque ? réside pour S. Weil dans son expérience ouvrière. Les ateliers d'Alsthom rue Lecourbe, puis ceux de Renault, lui offrent la terre sur laquelle son marxisme d'outre-tombe va venir prendre corps. Même si le nom de Marx n'est mentionné ni dans le *Journal d'usine* écrit en 1935, ni par exemple dans la lettre de 1941 à Jules Romains dans laquelle elle décrit son expérience, c'est pourtant bien encore une fois à l'ombre du marxisme que se déploie son année d'usine. D'une part, c'est le même matérialisme qui avait conduit S. Weil en Allemagne, qui la conduit maintenant à l'usine. Comme Berlin, Alsthom représente le monde réel. Au moment de son entrée à l'usine, S. Weil écrit à une de ses anciennes élèves du Puy : « J'ai pris un congé d'un an (...) pour entrer un peu en contact avec "la fameuse vie réelle". » Et un peu plus loin, dans des termes identiques à ceux qu'elle emploie pour décrire son voyage en Allemagne : « J'ai l'impression surtout de m'échapper d'un monde d'abstraction et de me trouver parmi les hommes réels. »<sup>1</sup> Mais alors que l'Allemagne représente un terme, l'endroit du monde où la révolution est appelée à se rendre pour vaincre, le monde du travail est pour S. Weil un point de départ, le seul lieu possible d'une renaissance du projet révolutionnaire. Le seul parce que le matérialisme exige non seulement que la pensée soit dirigée vers l'effectivité du monde, mais qu'elle en parte. D'autre part, c'est un lieu commun de la *doxa* marxiste de déduire les rapports sociaux de l'organisation du travail et de voir dans le mode de production l'origine des rapports de force. En expérimentant les conditions réelles du travail ouvrier, en inscrivant dans sa chair l'insupportable division entre le travail manuel et le travail intellectuel de façon à remonter à la source de l'oppression, S. Weil semble d'abord suivre Marx. La dette est explicite. En 1934, alors qu'elle abandonne le concept de révolution marxiste, elle salue les « formules vigoureuses » de Marx « concernant l'asservissement du travail vivant

1. Cité par S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, vol. 1, p. 319.

au travail mort »<sup>1</sup> et cite le *Capital* qui dénonce le mécanisme de la grande industrie qui « se les [les travailleurs] incorpore comme des rouages vivants »<sup>2</sup>. C'est encore, pour elle, à Marx et à Engels qu'on doit d'avoir montré que « l'oppression s'établit seulement quand les progrès de la production ont suscité une division du travail »<sup>3</sup>. Aller à l'usine, faire naître du sein même d'une oppression réellement sentie une philosophie du travail libératrice, doit permettre à S. Weil de sauver ce qui vient de sombrer et de relever du naufrage tout à la fois le matérialisme, Marx et la révolution : le matérialisme parce que sa réflexion naît désormais du sein de la pratique et que « la philosophie du travail, c'est le matérialisme »<sup>4</sup> : Marx parce qu'il a vu dans la division du travail la cause de l'oppression : la révolution en ce qu'elle réside désormais dans la suppression de la division du travail manuel et intellectuel.

Seulement ce Marx qui concentre la révolution sur l'union (re)trouvée du travail manuel et intellectuel et qui par là ferait de la propriété privée un problème secondaire, ce Marx enfin qui fournit la formule maintes fois répétée par S. Weil de « la division dégradante du travail en travail manuel et intellectuel »<sup>5</sup>, ce Marx-là n'existe pas. Le symptôme en est que cette phrase que S. Weil ne cesse de lui attribuer ne semble figurer nulle part dans ses œuvres : ni dans les *Manuscrits de 1844*, ni dans *L'idéologie allemande*<sup>6</sup> dans laquelle la division du travail occupe pourtant une place centrale. On ne veut pas dire ici que S. Weil se trompe dans son interprétation de Marx, ni contester l'importance d'un tel concept dans la théorie du philosophe<sup>7</sup>. Mais

1. *Les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, OC, t. II, vol. 2, p. 32.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 47.

4. Cours d'Auxerre de l'année 1932-1933, OC, vol. 1, p. 378. L'idée que S. Weil produit une philosophie du travail n'a plus, nous semble-t-il, à être argumentée depuis la parution du livre de R. Chenavier.

5. Notons que cette formule est répétée à maintes reprises par S. Weil. Dans le numéro du 19 décembre 1931 de *L'Effort*, OC, t. II, vol. 1, p. 69 ; dans le numéro du 5 février 1933 dans *Le Travailleur de l'enseignement*, *ibid.*, p. 197 ; ainsi que deux fois dans l'article *Allons-nous vers la révolution prolétarienne* déjà mentionné, *ibid.*, p. 273 et 277. R. Chenavier note en outre dans son livre que : « On n'en finirait pas de donner les références des passages dans lesquels Simone Weil assigne (...) à la révolution (...) le but primordial d'abolir cette division » (*op. cit.*, p. 256). Citons seulement à titre d'exemple la fin de l'article *Allons-nous vers la révolution prolétarienne ?* dans lequel S. Weil écrit : « Le seul espoir du socialisme réside dans ceux qui, dès à présent, ont réalisé en eux-mêmes (...) cette union du travail manuel et intellectuel qui définit la société que nous proposons » (OC, t. II, vol. 1, p. 280).

6. G. Leroy dans les notes qui accompagnent les *Œuvres complètes*, t. I, vol. 2, fait également le constat que « Il ne semble pas qu'une telle formulation impliquant un jugement d'ordre moral se trouve dans l'œuvre de Marx » (p. 394, n. 13).

7. Pour donner une idée de son importance, on se contente de rappeler deux passages de *L'idéologie allemande*. Il écrit : « De tout ce bourbier nous retiendrons uniquement le fait que (...) la force productive, l'état social et la conscience peuvent et doivent entrer en conflit, étant donné qu'avec *La division du travail*, (...) il arrive de fait, que l'activité spirituelle et l'activité matérielle, que la jouissance et le travail, que la production et la consommation échouent à des individus différents. » Et à peine plus loin : « La division du travail (...) entraîne en même temps la répartition du travail et de ses produits (...) et par conséquent la propriété... » (*Karl Marx. Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 316).

alors que chez lui la division du travail est toujours pensée en rapport avec la propriété privée, la richesse de la production, l'accumulation du capital<sup>1</sup>, S. Weil au contraire extrait ce concept de son environnement théorique pour le considérer, si on peut dire, en lui-même. Devenu morceau de terre arraché au continent qui l'a vu naître, le problème de la division technique du travail, la perplexité de Jacquot devant sa presse qui ne marche pas, l'attente des ouvrières sous la pluie constituent maintenant un monde qui peut dériver sous d'autres cieux. Coupé des routes qui le tenaient attaché à la théorie de Marx, le concept de division du travail constitue le nouveau sol marxiste, arraché à Marx, et sur lequel peut croître une nouvelle pensée de la révolution prolétarienne. Car la division manuelle et intellectuelle n'est pas pour S. Weil seulement ce qu'elle est pour Marx : un synonyme du terme d'aliénation. Elle est ce à partir de quoi elle peut produire une théorie de la machine comme objectivation de la conception cartésienne de la science, affirmer un dualisme dans lequel le corps, devenant pure matière permet une possible conciliation entre nécessité et liberté. À partir de cette union, elle élabore une métaphysique du temps fondée sur la différence entre rythme et cadence, circonscrit une voie possible pour réaliser la décréation préliminaire à la grâce, etc. Ce qui au premier abord n'était que la simple récurrence d'un concept marxiste finit par enfanter dans la pensée de S. Weil un monde dans lequel, par tourbillons et gonflements successifs, l'activité laborieuse fournit, sinon le point de départ, au moins un point d'appui à ses élans métaphysiques. Ainsi le marxisme classique se retrouve déterritorialisé et reterritorialisé sur un marxisme imaginaire dont il faut dire maintenant en quoi il contient une réponse aux apories de la révolution.

À l'usine, S. Weil apprend la souffrance du corps. Son journal est une longue plainte à peine écrite qui nous montre les pleurs, les migraines et la fatigue consommer ses forces et son esprit. Cette souffrance ne fait pas que donner de la matière aux réflexions sur le monde ouvrier, elle découvre, à qui l'éprouve, la véritable nature de l'oppression. Si Marx et les marxistes ne peuvent accomplir la révolution, s'ils demeurent idéalistes en tout, y compris dans leur définition de la notion de force, c'est avant tout parce qu'ils se trompent sur la nature de l'oppression qui pèse sur la classe ouvrière. Avant l'année d'usine, S. Weil possède un pressentiment : Marx confond « oppression » et « exploitation » et ainsi engage la révolution sur le seul terrain économique. Mais une telle conception de l'oppression est encore indéterminée, presque abstraite. Les bons coulés, la crainte du chef, la fatigue quotidienne, lui donnent un corps, mais, plus que cela, lui permettent de donner à la notion d'oppression une définition métaphysique rigoureuse. Ce que doit renverser la révolution, ce qui opprime l'ouvrier et qui reste inaperçu à qui reste à l'extérieur de l'usine, ce n'est pas l'extorsion de la plus-

1. Pour un aperçu de l'idée selon laquelle la propriété privée, l'échange et la division du travail se conditionnent réciproquement, on renvoie à la reprise que Marx fait de l'économie politique moderne dans les *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 176-179.

value, ni même la souffrance ou la précarité des conditions de vie, mais l'humiliation. Elle l'écrit en toutes lettres, « le fait capital n'est pas la souffrance mais l'humiliation »<sup>1</sup>. Pourtant de l'une à l'autre, de la souffrance à l'humiliation, de la faim et de la misère au sentiment qu'on veut indiquer, la différence est mince<sup>2</sup>. Elle apparaît malgré tout si on suit l'étymologie. Humilier, c'est abaisser, c'est faire incliner le corps vers la terre dont il provient, en signe d'allégeance ou de soumission. Ainsi fait le serviteur à genoux devant son maître, ou l'orant qui comparait la tête baissée devant son Dieu. L'humiliation apprend d'abord l'humilité à l'orgueilleux, oblige le pharaon d'Égypte à reconnaître un souverain plus puissant que lui<sup>3</sup>. Mais plus que cela, elle est ce qui arrache l'homme à sa condition. L'usage biblique du terme indique qu'être humilié, c'est retourner à la poussière<sup>4</sup> dont nous sommes faits, à la matière à laquelle le souffle de l'esprit nous a provisoirement arraché. Dire que la division du travail opprime l'ouvrier, c'est dire qu'elle l'abaisse au-dessous de la condition humaine, qu'elle fait de lui de la matière, un esclave parent des choses inanimées. Absence de dignité, hommes traités comme des machines<sup>5</sup> ou comme de simples rouages, les signes qui témoignent de cette humiliation, de cette descente de l'ouvrier en deçà de son humanité sont innombrables dans les pages consacrées à la vie d'usine. Tous ces récits renvoient pourtant à un même constat. Si la division du travail humilie l'ouvrier, c'est dans la mesure où elle lui retire la pensée<sup>6</sup>. Non seulement parce que l'ouvrier ne peut pas penser dans l'exécution de son travail, parce que toute pensée même lui est interdite<sup>7</sup>, mais parce que les mouvements de son corps sont réduits à des gestes mécaniques qui ne contiennent en eux-mêmes aucun savoir-faire, aucun « tour de main ». Dépouillé de toute pensée par la machinerie industrielle, l'ouvrier non qualifié sombre corps et âme pour n'être plus que matière. « Quand l'étonnement d'être maltraité fait perdre jusqu'au sentiment du temps, écrit

1. *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p. 107.

2. *Cahiers* VI, vol. 1, p. 220. Dans un projet d'article intitulé « À propos du syndicalisme "unique, apolitique, obligatoire" » elle écrit : « Troisième souffrance, les ouvriers se sentent humiliés » (*OC*, t. II, vol. 3, p. 276).

3. Exode 10, 3.

4. « Et, humiliée, tu parleras depuis la terre et ta parole sortira sourdement de la poussière, (...) et ta parole s'élèvera de la poussière comme un murmure » (Esaïe 29, 4).

5. Donnons un seul exemple du *Journal d'usine* : « *Mini* – 26 ans – (...) Une de ses premières réflexions (je lui dis être exaspérée par l'ignorance de ce que je fais) : « On nous prend pour des machines... d'autres sont là pour penser pour nous... » (*OC*, t. II, vol. 2, p. 265).

6. Dans un texte de l'hiver 1938-1939 intitulé « Mise au point », S. Weil écrit : « Nous avons subi chacun au centre de nous-mêmes ce qui est, à vrai dire, l'essence de n'importe quelle humiliation, l'abaissement de la pensée devant la puissance du fait » (*OC*, t. II, vol. 3, p. 96).

7. Prenons un exemple dans le *Journal d'usine* : « C'est seulement le samedi après-midi et le dimanche que me reviennent des souvenirs, des lambeaux d'idées, que je me souviens que je suis aussi un être pensant » (*OC*, t. II, vol. 2, p. 192). Et plus tard dans *L'expérience de la vie d'usine*, elle écrira encore : « Il est naturel à l'homme et il lui convient de s'arrêter quand il a fait quelque chose, fût-ce l'espace d'un éclair (...) cet éclair de pensée, d'immobilité et d'équilibre, c'est ce qu'il faut apprendre à supprimer entièrement à l'usine quand on y travaille » (*ibid.*, p. 296).

S. Weil, « on devient résigné comme de la matière. »<sup>1</sup> L'homme humilié, c'est donc bien l'homme jeté « âme et chair, dans le circuit de la matière inerte »<sup>2</sup>, un homme devenu machine et agité de mouvements qui ne lui appartiennent pas. La révolution matérialiste, occupée de libérer des hommes réels d'une oppression réelle a donc une tâche non pas économique mais métaphysique. Elle consiste à relever les travailleurs de l'humiliation où la division du travail les a jeté en leur restituant la pensée, afin de leur permettre d'inaugurer avec la matière un nouveau rapport fait de maîtrise et d'obéissance. Une fois la révolution rendue à sa véritable tâche, on comprend mieux dans quelle aporie la dialectique marxiste la tient. Car de l'humiliation, justement, il n'y a pas d'*Aufhebung*. La division du travail ne mène pas à quelque situation d'esclavage dans laquelle l'esclave, mené au seuil de la mort, finit *in extremis* par se rendre, elle mène l'ouvrier à une impuissance radicale, à une chosification qui n'est rien d'autre que son anéantissement dans le travail, à sa mort<sup>3</sup>.

Si une révolution est concevable, c'est donc à la condition de pouvoir redresser l'homme que l'humiliation a plié, et pour ainsi dire de ressusciter celui-là même qui avait été anéanti. Or cet abaissement et sa « relèue » non dialectique, cet anéantissement retourné en assomption, a un précédent dans la figure du Christ. Si le Christ s'humilie avant de se relever du tombeau, c'est d'abord pour S. Weil par son incarnation même, par son devenir chair. Voulant dire comment l'homme peut s'abaisser, S. Weil écrit qu'il « doit faire l'acte de s'incarner... »<sup>4</sup>. Cette misère de l'incarnation constitue ce que nous partageons immédiatement avec le Christ. Il s'humilie une seconde fois, par sa souffrance sur la croix, par l'effectivité d'une mort redoublée par l'abandon de Dieu. Cette souffrance n'est pas celle de tous les hommes, mais de l'ouvrier dont l'expérience est faite d'un abandon analogue. Le Christ s'humilie enfin une troisième fois, dans l'eucharistie, en devenant pure matière. Dans son sixième cahier (K6), S. Weil note : « Il faut donc s'abaisser jusqu'au sol. (...) Accepter d'être anonyme, d'être de la matière humaine [eucharistie]. »<sup>5</sup> L'eucharistie, c'est le Christ sous l'espèce du pain, non pas symboliquement mais matériellement. S'il précède l'ouvrier sur le chemin de l'humiliation, c'est parce que comme lui, avant lui, il est devenu par la croix cette matière morte que le travailleur devient par le travail<sup>6</sup>. Mais le Christ n'est pas seulement celui qui plus qu'aucun autre devient matière rendue à la matière ; et sa croix n'est pas seulement le symbole de sa

1. *OC*, t. VI, vol. 2, p. 204.

2. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1990, p. 378.

3. Toujours dans *L'enracinement*, juste avant la phrase que nous venons de citer, S. Weil écrit : « Le travail physique, c'est la mort au quotidien » (*ibid.*).

4. *OC*, t. VI, vol. 2, p. 314.

5. *Ibid.* Dans *La Pesanteur et la grâce*, on peut lire : « Devenir rien jusqu'au niveau végétatif ; c'est alors que Dieu devient du pain » (Paris, Plon, 1988, p. 87).

6. Le rapprochement entre le travail et l'eucharistie est fait explicitement par S. Weil dans un aphorisme de la *Pesanteur et la grâce*, p. 275, elle écrit : « Par le travail l'homme se fait matière comme le Christ par l'eucharistie. Le travail est comme une mort. »

souffrance. Elle est aussi le signe de la grâce qui vient sauver le supplicié. On voudrait ainsi faire l'hypothèse que la croix, inséparable de la figure du levier, vient se placer au point exact de l'impossible retournement dialectique attendu par la révolution. Et que parce que dans le nouveau dispositif de S. Weil l'humiliation répond à l'exploitation marxiste, la croix comme levier répond au mouvement dialectique de l'histoire et vient assumer à sa place la possibilité de la révolution. Cette analogie qu'on veut suggérer entre la théorie du levier et la dialectique révolutionnaire vient à la fois de ce que les deux théories assument la même fonction, et de ce qu'elles y répondent par un processus similaire. La croix pour S. Weil a en premier lieu pour fonction de manifester le déchirement de tout être aux prises avec les contradictions de la vie réelle<sup>1</sup>. Comme la dialectique, la figure de la croix permet d'assumer la contradiction, c'est-à-dire d'abord de la révéler, puis de la résoudre. Elle est ce qui permet de penser la possibilité pour l'opprimé de se libérer de l'oppression sans devenir à son tour celui qui opprime, *i. e.* sans perdre sa faiblesse. Comme la dialectique, mais mieux qu'elle parce qu'elle rend pensable l'aporie marxiste d'un esclave capable, une fois libéré, de ne pas tyranniser celui qui fut son maître<sup>2</sup>, la croix fait se tenir ensemble l'essence contradictoire de toutes choses. « La croix, écrit-elle dans le cahier 10, symbolise à la fois l'union et la séparation des contraires, et l'unité de cette union et de cette séparation. »<sup>3</sup> Quand en 1942 elle convoque explicitement la croix pour résoudre la contradiction contenue dans la figure d'un esclave capable de se libérer sans cesser d'être esclave, elle oppose cette solution à celle du marxisme et écrit : « Mauvaise union des contraires. L'impérialisme ouvrier développé par le marxisme. (...) La domination du faible comme faible est le bien. Christ en croix. Qu'y a-t-il de spécifique dans la mauvaise et dans la bonne union des contraires ? »<sup>4</sup> Mais la croix ne s'apparente pas seulement à la dialectique en ce qu'elle a pour fonction d'unir dans la séparation les éléments qui dans le réel, et notamment dans le processus révolutionnaire, s'opposent, elle résout la contradiction par un mouvement similaire. C'est que la croix, en second lieu, fonctionne comme un levier spirituel<sup>5</sup> capable de convertir tout mouvement descendant en mouvement ascendant. « Qui s'abaisse sera élevé » telle est la loi que S. Weil,

1. « La contradiction éprouvée jusqu'au fond de l'être, c'est le déchirement, c'est la croix » (*ibid.*, p. 169). Et un peu plus loin « le mystère de la croix du Christ réside dans une contradiction... » (*ibid.*, p. 175).

2. Elle écrit : « L'illusion constante de la révolution consiste à croire que les victimes de la force étant innocentes des violences qui se produisent, si on leur met en main la force, elles manieront justement. Mais sauf les âmes qui sont assez proches de la sainteté, les victimes sont souillées par la force comme les bourreaux » (*ibid.*, p. 269).

3. *Cahier XI* (K11), dans *OC*, t. VI, vol. 3, p. 294.

4. *Ibid.*, p. 329.

5. Dans le K8, S. Weil écrit : « C'est pourquoi la croix est une balance où un corps frêle et léger, mais qui était Dieu, a soulevé le poids du monde entier. "Donnez-moi un point d'appui et je soulèverai le monde." Ce point d'appui, c'est la croix. Il ne peut y en avoir d'autre. Il faut qu'il soit à l'intersection du monde et de ce qui n'est pas le monde » (*ibid.*, p. 119-120).

reprenant *Mt* 23, 12, ne cesse de répéter dans ses cahiers<sup>1</sup>. Ainsi le mouvement de libération de l'ouvrier ne peut s'accomplir que par sa soumission à l'ordre de la nécessité, c'est-à-dire en acceptant effectivement de devenir identique à de la matière. Suivre la pente où l'humiliation mène, accepter de s'abaisser jusqu'à devenir plus pesant que le plus pesant des corps, telle est la loi du levier, tel est le chemin ouvert par le Christ. Non dans la révolte mais dans l'obéissance, dans le renoncement à soi, dans le consentement à la mort imposée par le travail, la liberté promise par le marxisme peut être conquise. Ce mouvement, sans doute n'est pas dialectique, mais on peut y reconnaître cette épreuve du négatif qui est aussi la condition nécessaire du retournement dialectique. Ainsi, de même que la dialectique vaut comme loi de l'histoire, la croix, comprise comme levier, vaut comme loi dans l'ordre de la grâce. De cette analogie, on ne veut pas conclure que S. Weil est dialecticienne sans s'en apercevoir, ce qui serait nier son rejet explicite de la dialectique, mais suggérer que la théorie du levier, c'est la dialectique transposée dans l'ordre d'une pensée de la verticalité et du transcendant ; que la théorie du levier, c'est la dialectique marxiste hors d'elle-même<sup>2</sup>.

De la juxtaposition des éléments qui précèdent, à savoir : volonté d'aller en usine pour conserver une position matérialiste, déplacement du projet révolutionnaire du terrain de l'oppression sur celui de l'humiliation, substitution d'une théorie du levier à une impossible dialectique, on peut déduire l'hypothèse qui guide ces pages : à savoir que la troisième figure du marxisme de S. Weil, c'est son christianisme. Ou encore, que pour S. Weil le devenir de la révolution marxiste après l'échec de Marx et de la révolution, n'est pensable qu'au prix d'une reterritorialisation du marxisme sur un certain christianisme. Certaines phrases témoignent de ce transport et du lien que fait S. Weil entre marxisme et christianisme. Il y a cette remarque dans *Oppression et liberté* selon laquelle les fragments de vérité les plus précieux pour le christianisme sont dans le matérialisme de Marx<sup>3</sup>. Il y a cette phrase encore dans laquelle S. Weil souligne la provenance chrétienne de cette idée, essentielle à la compréhension de son projet révolutionnaire depuis 1932, selon laquelle « la faiblesse comme telle demeurant faible peut constituer une force n'est pas une idée nouvelle. C'est l'idée chrétienne elle-même et la croix en est l'illustration ». Il y a cette autre phrase surtout, répétée plusieurs fois dans les dernières années, et dans laquelle elle indique que ce qui manque au marxisme, c'est de comprendre la dimension surnaturelle ou spirituelle du projet révolutionnaire. « La grande erreur des marxistes et de tout

1. *OC*, t. VI, vol. 2, p. 314. Et avant cela dans le cahier 5 où on peut lire : « Levier. Abaisser quand on veut élever. C'est de la même manière que "celui qui s'abaisse sera élevé". Il y a aussi une nécessité et des lois dans le domaine de la grâce » (*ibid.*, p. 236).

2. Le lien entre dialectique hégélienne, marxisme et théorie du levier est fait explicitement par S. Weil dans son premier cahier (K1). Elle écrit : « "Dialectique". La notion qu'on devrait retirer du renversement des contraires est celle d'ÉQUILIBRE. Mais c'est précisément celle que les propriétaires du "socialisme scientifique" n'ont pas formée » (*OC*, t. VI, vol. 1, p. 77).

3. *Oppression et liberté*, *op. cit.*, p. 224 et s.

le XIX<sup>e</sup> siècle, écrit S. Weil, a été de croire qu'en marchant tout droit devant soi, on a monté dans les airs.»<sup>1</sup> Manière de dire que la révolution ne peut avoir un sens qu'en substituant au mouvement horizontal, immanent et dialectique de l'histoire, un mouvement vertical, et d'indiquer que pour une fois ce qui ne peut s'atteindre en marchant, peut s'atteindre en volant. Par là, il ne s'agit pas uniquement d'indiquer qu'entre le marxisme des premières années et le christianisme des dernières, il y a quelques liens. Cela ne demande aucune démonstration et l'unité même paradoxale d'une vie suffirait à obliger le lecteur à tenir ensemble l'un et l'autre. Il s'agit plutôt de dire que les orientations chrétiennes de S. Weil constituent une manière de résoudre les apories dans lesquelles la révolution prolétarienne se meurt et que c'est au sein d'une démarche matérialiste fidèle à la position de Marx qu'elle élabore cette réponse spirituelle. Au final, on peut imaginer, par exemple à travers l'ébauche d'une étude du rapport entre dialectique hégélienne et théorie du levier, qu'il n'est pas impossible que ce que nous nommons trop vite et de façon grossière le christianisme de S. Weil ne soit pas autre chose que la troisième forme du marxisme que nous cherchions et que les concepts de Force, de Levier, de Croix, d'Obéissance, de Matière, nous montrent d'abord la théorie révolutionnaire de Marx déformée au prisme de la souffrance ouvrière.

### Conclusion

Nietzsche eut son Bayreuth, S. Weil son année d'usine. Pour l'un comme pour l'autre, les soubresauts de la pensée ne se dissocient pas des événements réels, des lieux et des noms qui se succèdent dans le cours de leurs vies. Quand Nietzsche quitte Bayreuth, épuisé, excédé, il achève du même coup de rompre avec Wagner et inaugure la part la plus affirmative de sa philosophie. Quand S. Weil sort de l'usine, sa pensée a basculé et sa perception théorique du monde est désormais empreinte de verticalité. Dans cette verticalité, le marxisme n'est pas nié ou abandonné, il est emporté et transfiguré. L'usine désigne pour S. Weil le moment de la crise<sup>2</sup>, et cette crise est en même temps celle du marxisme. Et la singularité du marxisme pour S. Weil réside précisément en ceci que leurs deux histoires se confondent. La lutte politique, les articles écrits au début des années 1930, nous les montraient déjà enchaînés l'un à l'autre. L'année d'usine scelle un destin commun. Alors que d'un côté l'irruption de la spiritualité dans l'existence de S. Weil donne à voir la spiritualisation du marxisme, de l'autre, les notions

1. Dans le K 8, OC, t. VI, vol. 3, p. 135.

2. Elle l'affirme elle-même quand à propos de son expérience de la vie d'usine, elle écrit à Albertine Thévenon : « [Elle] a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup au contraire ont été confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie » (cité par S. Pétrement, *op. cit.*, p. 30).



qui traduisent son aventure spirituelle reprennent des concepts et un matérialisme forgés au sein du marxisme. Sans doute la « solution » weillienne aux apories du marxisme ne peuvent valoir pour le siècle. Mais sa crise personnelle, les agitations et les transports de sa pensée donnent à voir les convulsions du marxisme affronté à sa propre disparition. Si Descartes nourrit la pensée de S. Weil, son destin pourtant ne se confond pas avec les interprétations qu'elle en fait. Les pensées ici se rencontrent depuis une hétérogénéité radicale creusée par des siècles d'histoire et d'histoire de la philosophie. S. Weil, même si elle utilise des concepts cartésiens dans une philosophie de la grâce, ne le spiritualise. La différence entre Descartes et Marx ne vient pas de leur importance relative mais de ce qu'à l'usine, il s'agit essentiellement de cette révolution à laquelle le marxisme et S. Weil lient leur destinée. L'évolution du marxisme dans sa pensée ne donne à voir ni une étape de sa réflexion, ni un aperçu de l'histoire du marxisme, mais la synchronie d'une crise dans laquelle la singularité d'une vie tente de se charger des errances et des apories révolutionnaires du siècle.

Thomas DOMMANGE,

Chargé de Cours à l'Université du Québec à Montréal,  
Fondation Thiers.