

Uno sguardo sui classici: Simone Weil

Sentiment civique et anticivisme chez Simone Weil

Civic Sentiment and Anticivism in Simone Weil

ROBERT CHENAVIER

Président de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil
robert.chenavier@wanadoo.fr

*“Quand on sait faire une chose, disait Chesterton, on la fait. Quand on ne sait pas la faire on l’enseigne”. C’est pourquoi aujourd’hui on enseigne le civisme à tour de bras. À grand renfort de cours d’instruction civique, on inculque aux citoyens de demain les devoirs fondamentaux et les règles élémentaires du savoir-vivre-ensemble. Comme on manque un peu d’exemples vivants, on puise dans les exemples d’hier (Cicéron, Gambetta, Poincaré). [...]. Heureusement, il ya un civisme du *xx^e* siècle : trier les ordures ménagères, voter (c’est un peu la même chose), respecter les limitations de vitesse même en l’absence de contrôle-radar, consommer des médicaments génériques, etc.*

Paul Clavier, *La Cote argus des valeurs morales* (Paris : Presses de la Renaissance, 2007), 83.

Abstract. In our world, removed from all transcendence, the “freedom of the modern” triumphs. The criticism of a certain modernity in Simone Weil’s work does not imply the return to a praise of the value of citizenship as a virtue of the citizen who has the sense of his “duties towards society”. True, she never advocated “incivism”, which is an expression of individualism. However, she professed a form of “anticivism”, which implies a very different axiology from that of civism defined by society, which belongs to the “middle region of values”. That is why Antigone is the Weilian model of “anticivism”.

Keywords: public action, “anticivism”, civism, obligation, transcendence.

Résumé. Dans notre monde, soustrait à toute transcendance, triomphe la « liberté des modernes ». La critique d’une certaine modernité chez Simone Weil n’implique pas le retour à un éloge de la valeur du civisme comme vertu du citoyen qui a le sens de ses « devoirs envers la société ». Certes, elle n’a jamais préconisé l’incivisme, qui est une expression de l’individualisme. Toutefois, elle a professé une forme d’anticivisme, qui implique une axiologie bien différente de celle du civisme défini par la société, qui appartient à la « région moyenne des valeurs ». C’est pourquoi Antigone est le modèle weilien de l’anticivisme.

Mots-clés: Action publique, anticivisme, civisme, obligation, transcendence.

Dans l’« Étude pour une déclaration des obligations envers l’être humain » (1943), Simone Weil dénonce le fait que l’État se soit constitué comme unique objet de fidélité, après avoir éliminé ou remplacé les communautés capables de réaliser l’enracinement des hommes dans un milieu vital – milieu défini par la langue, par un passé historique commun, la profession, la localité. Évoquant, dans *L’Enracinement*, ce qu’est devenu l’État en France, sous la III^e République, elle constate qu’il est l’« objet des rancunes, des haines, de la répulsion, excitées jadis par une royauté tournée en tyrannie » :

Nous avons vécu ce paradoxe d’une [...] démocratie où toutes les institutions publiques, [...] étaient ouvertement haïes et méprisées. [...] On chercherait vainement un aspect de la vie publique qui ait excité chez les Français le plus léger sentiment de loyauté, de gratitude ou d’affection. [...] Aucun autre intérêt ne tenait lieu de celui qui manquait aux affaires publiques (OC 5 2, 211).

Dans ces conditions, parler aujourd’hui de la « vie civique » chez la philosophe nous conduit à examiner des exigences qui nous sont devenues étrangères. De plus, il y a chez elle un paradoxe embarrassant. Elle a une vocation personnelle d’anticivisme, dirigée contre la « chose sociale », contre le « nous » et contre les « patries terrestres », qu’elles soient Églises ou États. Elle admet par ailleurs qu’« on doit du respect à une collectivité » (*ibid.*, 115) en tant que milieu nourricier indispensable à la satisfaction des « besoins de l’âme ». Comment composer cette revendication d’une vocation qui lui est propre avec une philosophie politique qui reconnaît la nécessaire appartenance à une communauté¹ ?

¹ Notre article développe un argument exposé lors d’un Séminaire de philosophie politique (organisé par Antoine Garapon), à l’École nationale de la magistrature (Paris, 27 janvier 2015). Sigles utilisés pour les œuvres de Simone Weil : OC (suivi du tome et du volume) : *Œuvres*

1. Simone Weil anticivique

1.1. Antigone et Socrate

On entend par civisme la vertu du citoyen qui a le sens de ses devoirs sociaux et politiques envers la patrie, et qui les accomplit sans y être contraint. On ne rencontre pas chez Simone Weil l'expression « vie civique ». En revanche, elle utilise celle de « sentiment civique » (« L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique », *OC* 4 2, 409) et, plus souvent, l'expression « vie publique ». Dans sa jeunesse, elle n'a pas particulièrement brillé par sa défense de l'esprit civique tel que le concevait la III^e République.² Toutefois, elle n'a jamais pratiqué ni préconisé l'incivisme, au sens où celui-ci désigne une conduite qui laisse libre cours aux intérêts ou à l'individualisme. L'incivisme n'implique pas une axiologie contraire à celle du civisme, elle résulte seulement d'une volonté mauvaise ou d'une absence de volonté. Simone Weil a professé l'*anticivisme*, qui implique une axiologie, mais une axiologie opposée à celle du civisme défini par la société. C'est ainsi qu'Antigone est anticivique, en invoquant des lois non écrites qu'elle oppose à celles de la Cité.

La philosophe aimait s'approprier le nom et la vocation d'Antigone.³ Dans un résumé coupé de citations de la tragédie de Sophocle,⁴ en 1936, elle met l'accent sur le sujet de la tragédie, « l'histoire d'un être humain qui, tout seul, sans appui, se met en opposition » avec le pouvoir et les lois de son pays. Antigone est *celle qui dit non*, qui fait retentir une sorte de cogito moral : « Je ne peux pas vouloir cela. » Alors que Créon « juge tout du point de vue de l'État, [Antigone] se place toujours à un autre point de vue, qui lui paraît supérieur » (« Antigone », *OC* 2 2, 335). Habituellement, depuis Aristote, on interprète ce point de vue comme celui de la loi naturelle supérieure au droit. Simone Weil interprète progressivement d'une autre façon, en rela-

complètes ; K1, K2, etc. : *Cahiers* I, II, etc. ; AD : *Attente de Dieu* ; EHP : *Écrits historiques et politiques* ; EL : *Écrits de Londres et dernières lettres* ; LP : *Leçons de philosophie*. Autres abréviations : CSW : *Cahiers Simone Weil* ; SP : *Pêtlement, La Vie de Simone Weil*.

² Voir à ce sujet les textes de 1927-1930 réunis dans *OC* 2 1, 47-55 et l'article « Après la mort de Briand », 90-1.

³ Elle écrit à ses parents, en décembre 1942, à propos de son arrivée en Angleterre : « J'ai été mise dans un centre de triage avec interdiction absolue de téléphoner, écrire ou télégraphier. [...] On y passe en général de 6 à 10 jours. Moi, je n'ai pas eu de chance (toujours Antigone !), j'y ai passé 18 jours ½ » (*OC* 7 1, 252). Au sujet de son hospitalisation, à Londres, elle confie à ses parents, en juin 1943 : « Antigone a passé quelques sales moments, c'est vrai. Mais ça n'a pas duré » (*ibid.*, 288).

⁴ Article écrit pour la revue d'entreprise *Entre nous* (fondée par le directeur technique des usines Rosières), publié en mai 1936.

tion avec sa progression spirituelle. Le cœur de son commentaire est alors qu'Antigone est celle qui est née pour aimer et non pour haïr. Dès 1937, elle évoque le « beau vers de Sophocle, prononcé par Antigone : “Je suis née pour partager l'amour et non la haine”. » Elle oppose « parmi les hommes d'un côté ceux qui pensent et aiment [...], de l'autre ceux qui inclinent leur pensée et leur cœur devant la puissance déguisée en idées » (« Lettres à Jean Posternak », CSW, juin 1987, 123). Elle développe cette interprétation dans « Descente de Dieu » en 1941-1942 (OC 4 2, 158-160). Elle perçoit chez Sophocle une intuition chrétienne. La tragédie d'Antigone pourrait être une illustration de cette parole : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », au vrai Dieu, le Dieu d'amour. Simone Weil oriente son commentaire vers une signification surnaturelle. Dans « La personne et le sacré », elle rappelle la réponse d'Antigone à l'accusation de Créon qui lui reproche d'avoir « accordé le même honneur à [son frère] qui est mort en essayant de détruire sa propre patrie et à celui qui est mort pour la défendre ». Or, dit-il, « il n'y a pas de partage égal pour le brave et le traître ». Pour répliquer à Créon, Antigone ne trouve que cette réponse : « “Qui sait si dans l'autre monde cela est légitime ?” », car l'« autre monde demande des lois égales. »⁵ Réponse jugée « absurde » en ce sens que Créon incarne le « bon sens » ; il est jugé « de plus en plus raisonnable »⁶ au fur et à mesure du conflit qui l'oppose à Antigone ; il traite Antigone de « folle » et Ismène lui dit qu'elle agit en « insensée ». Aussi, commente Simone Weil, c'est par une « singulière confusion qu'on a pu assimiler la loi non écrite d'Antigone au droit naturel. Aux yeux de Créon, il n'y avait dans ce que faisait Antigone absolument rien de naturel. Il la jugeait folle. Ce n'est pas nous qui pourrions lui donner tort, nous qui, en ce moment, pensons, parlons et agissons exactement comme lui » (« La personne et le sacré », OC 5 1, 223). L'opposition entre les lois établies par les hommes et la Justice,⁷ l'opposition du droit et de l'obligation, du raisonnable et de la folie, combien de fois ne la trouve-t-on pas chez Simone Weil ? Par exemple :

Il n'est pas facile de combattre pour la justice. Il ne suffit pas de discerner quel camp est celui de la moindre injustice, et de prendre les armes et de s'exposer aux armes ennemies. [...] Il faut en plus être habité par l'esprit de justice. L'esprit de justice n'est pas autre chose que la fleur suprême et parfaite de la folie d'amour (*ibid.*, 248).

En 1943, les notes sur « La personne et le sacré » poussent encore l'interprétation vers quelque chose qui ressemble de plus en plus à la philo-

⁵ Sophocle, *Antigone*, vers 519-521.

⁶ *Ibid.*, vers 524-525.

⁷ Voir à ce sujet l'excellent ouvrage de Greco, *Bilancia e Croce*.

sophe elle-même.⁸ Elle dépouille complètement la tragédie de Sophocle de toute interprétation juridique, politique ou laïque : « La loi non-écrite à laquelle obéissait [Antigone], bien loin d'avoir quelque chose de commun avec aucun droit ni avec rien de naturel, n'était pas autre chose que l'amour extrême, absurde, qui a poussé le Christ sur la Croix » (*ibid.*, 223). Le geste d'Antigone a une signification mystique. Au sujet des paroles lancées par Créon à celle qui invoque les lois de l'« autre monde » – « Va donc dans l'autre monde, et puisqu'il faut que tu aimes, aime ceux qui demeurent là-bas »⁹ –, on lit : « En effet, c'était bien là sa vraie place. [...] La Justice, compagne des divinités de l'autre monde, prescrit cet excès d'amour. Aucun droit ne le prescrirait. Le droit n'a pas de lien direct avec l'amour » (ébauche, *ibid.*, p. 581). Antigone « périt pour avoir été insensée par amour » (« Descente de Dieu », *OC* 4 2, 159). Eschyle ne dit-il pas à propos de Prométhée, qu'« il est bien d'aimer au point de paraître fou » ? (« Luttons-nous pour la justice ? », *OC* 5 1, 243). Seul un tel amour « transforme complètement les modalités de l'action et de la pensée » (*ibid.*).¹⁰

Le personnage de Socrate fascine Simone Weil pour la même raison, celle de son anticivisme. Dans un de ses *Cahiers* elle cite ce passage de l'*Apologie de Socrate* (31 e-32 a) :

Il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher dans sa cité les injustices et les illégalités. Oui, si quelqu'un entend combattre vraiment pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particulier, qu'il ne soit pas homme public (*K5, OC* 5 2, 263).

Elle rappelle ce que dit Socrate immédiatement avant (31 d) : « Si je m'étais adonné, il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longtemps ». Elle écrit encore : « La conduite de Socrate devant les tribunaux ? [Règle de Socrate dans sa vie : non pas défendre la justice, la vérité, mais

⁸ On pourrait voir une allusion claire à Antigone dans une des dernières lettres de S. Weil à ses parents. Elle y parle des fous dans Shakespeare, chez Velasquez, et elle demande à sa mère : « Sens-tu l'affinité, l'analogie essentielle entre ces fous et moi – malgré l'éloge de mon "intelligence" ? On sait bien qu'une grande intelligence est souvent paradoxale, et parfois extravague un peu » (*OC* 5 7, 303).

⁹ Sophocle, *Antigone*, vers 524-525.

¹⁰ Dans l'emploi de l'expression « folie d'amour », la référence à saint Paul est sous-jacente (I Co 1, 25). L'expression est chez Jacopone da Todi (*Laudi*, 90), tertiaire franciscain (1230-1306) connu de S. Weil (*K13, OC* 6 4, 113 et 157). Dans le corpus mystique, on pourrait citer des textes de Jean-Joseph Surin (1600-1665), mais S. Weil ne le mentionne pas. Si l'expression « folie d'amour » n'est pas repérable chez Jean de la Croix, le thème est présent. Enfin, François d'Assise revendique explicitement la folie devant ses frères. Nous remercions François Marxer, à qui nous devons ces informations.

ne pas faire d'injustice, ne pas trahir la vérité. Ne pas cesser non plus, il est vrai, de poursuivre sa vocation] » (*K3, OC 6 1, 303*).¹¹

1.2. « *Ma vocation particulière* »

Cela définit bien la position propre de Simone Weil, qu'on percevra mieux en rappelant son attitude face à l'Église, exprimée dans une lettre au père Perrin :

J'ai peur de ce patriotisme de l'Église qui existe dans les milieux catholiques. J'entends patriotisme au sens du sentiment qu'on accorde à une patrie terrestre. [...]. Non pas que l'Église me paraisse indigne d'inspirer un tel sentiment. Mais parce que [...] je sens avec certitude que tout sentiment de ce genre, quel qu'en soit l'objet, est funeste pour moi.

Des saints ont approuvé les Croisades, l'Inquisition. Je ne peux pas ne pas penser qu'ils ont eu tort. Je ne peux pas récuser la lumière de la conscience. Si je pense que sur un point je vois plus clair qu'eux, je dois admettre que sur ce point ils ont été aveuglés par quelque chose de très puissant. Ce quelque chose, c'est l'Église en tant que chose sociale (*AD, 37-38*).

Il faut attacher la plus grande importance à la formule : « Je ne peux pas récuser la lumière de la conscience. » Simone Weil avait des raisons, liées à ce qu'elle appelle une « vocation » personnelle, de se tenir à l'intersection de ce qui est chrétien et de ce qui ne l'est pas. La force de cette vocation est extrême puisqu'elle écrit à Maurice Schumann, à propos de la signification du sacrement – ce « contact avec Dieu à travers un signe sensible, employé par l'Église, et dont la signification procède d'un enseignement du Christ » :

On peut ajouter qu'il doit avoir été promulgué officiellement par l'Église. Mais je pense que cette dernière condition n'a pas une nécessité absolue ; qu'il y a des exceptions pour ceux qui sont contraints par des motifs légitimes de demeurer hors de l'Église. Il va de soi qu'à mon avis c'est mon cas [...]. Par légitimes, j'entends légitimes relativement à moi et à ma vocation particulière » (« Lettres à Maurice Schumann », *EL, 205*).

Elle écrit au père Perrin :

Je ne veux pas être adoptée dans un milieu, habiter dans un milieu où on dit "nous" et être une partie de ce "nous", me trouver chez moi dans n'importe

¹¹ Passage à confronter à ce qu'écrit S. Weil à propos de l'« esprit civique conforme à [l'] idéal grec dont Socrate fut un martyr », esprit d'inspiration « parfaitement pure » (« En quoi consiste l'inspiration occitanienne, » *OC 4 2, 422*).

quel milieu humain quel qu'il soit. [...] Je sens qu'il m'est nécessaire, qu'il m'est prescrit de me trouver seule, étrangère et en exil par rapport à n'importe quel milieu humain sans exception (AD, 38-39).

L'expression « folie d'amour » peut paraître abstraite, et l'est pour la plupart d'entre nous puisque qu'elle demanderait, pour être pratiquée, un discernement spirituel tenu pour fort rare.¹² Cependant, il y a au moins deux cas dans lesquels la notion pourrait imprégner un comportement politique. Le premier est celui de la question coloniale.¹³ L'autre est le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne », qui fit s'exclamer le général de Gaulle ainsi, au sujet de son auteur : « Mais elle est folle » (SP, 667). En un sens, qu'il ne soupçonnait pas, il avait raison. Dans les deux cas il y a plus que du civisme au sens courant. Ce n'est pas la seule défense de la patrie qui est en cause. La défense de la démocratie elle-même n'est pas suffisante si la démocratie n'est pas juste envers les colonies ; pour lutter contre le nazisme les principes ordinaires de la défense de la patrie et du droit ne suffisent pas, il faut un principe spirituel. Ainsi, les héros de Simone Weil ne sont pas des héros « civiques ». C'est Antigone, c'est Lawrence d'Arabie,¹⁴ ce sont les « esprits de premier ordre qui n'ont été ni les serviteurs ni les adorateurs de la force », ce sont ceux qui sont « sans fraude et sans lâcheté », comme le fut le poète Théophile de Viau.¹⁵

2. Le civisme comme enracinement

2.1. Le « sentiment civique »

Si la notion de collectif est récusée, il ne s'agit pas de refuser toute forme de milieu humain, mais seulement un milieu où « on dit nous ». Ce que refuse Simone Weil, dans ce qu'elle appelle le « nous », c'est le « social ». Elle précise : « Par social je n'entends pas du tout ce qui se rapporte à une cité, mais seulement les sentiments collectifs » (AD, 38). *L'Enracinement* fait la distinction : « Une Cité, cela n'est pas du social, c'est un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire.

¹² Voir la lettre 6 au père Perrin, AD, 81.

¹³ Voir « Luttons nous pour la justice ? » OC 5 1, 248-249.

¹⁴ S. Weil tenait les principes qui sont ceux de Lawrence, et qui sont les siens propres, pour « contraires aux règles concrètes de l'action parmi les hommes » (Lettre à David Garnett [1938], traduction italienne : Maroger, dans *Morale e letteratura*, 90-95). Un exemple de ces principes est donné dans les *Cahiers* : « Changer l'âme de l'ennemi est le but [...]. Tuer le moins possible (Lawrence) » (K3, OC 6 1, 305. Souligné dans le texte).

¹⁵ Voir « Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme, » OC 2 3, 213, et une ébauche de lettre à Edoardo Volterra (de 1938 ou 1939), EHP, 111.

Un contact avec la nature, le passé, la tradition ; un intermédiaire » (*OC* 5 2, 419). Qu'est-ce que *L'Enracinement*, sinon l'expression développée de cette exigence ? Car l'« enracinement est autre chose que le social » (*ibid.*) ; c'est l'enracinement qui permet le « sentiment civique », celui dont firent preuve les citoyens de Marseille, de Toulouse, d'Avignon, qui s'unirent dans un mouvement patriotique spontané contre Simon de Montfort (« L'agonie d'une civilisation... », *OC* 4 2, 409). C'est ce qui est écrit au sujet de la « civilisation de la cité » en pays d'Oc, au XII^e siècle, qui définit le mieux le « sentiment civique » : « Un attachement également intense à la liberté et aux seigneurs légitimes » (*ibid.*). Elle appelle aussi ce sentiment, dans ce contexte, le « sentiment de la patrie » (*ibid.*), qui est « amour de l'homme pour l'harmonie qui unit la cité, et non participation à l'amour du gros animal pour lui-même » (*KII*, *OC* 6 3, 347).

Concluons que ce qui serait peut-être le plus proche de l'idéal du « civisme » ainsi entendu, ce serait une organisation de la vie sociale fondée sur l'*obligation*, organisation définissant une Cité. La vie sociale n'est pas un ajustement d'aspirations relatives, personnelles ou collectives, liées à des droits ; c'est une harmonisation d'aspirations absolues, impersonnelles, liées à des obligations. Simone Weil substitue l'idée d'obligation, qui affirme le primat du bien, à la notion de droit, qui affirme la primauté de la personne, du sujet.

2.2. *Primat de l'obligation*

L'« obligation prime le droit » est la première phrase de *L'Enracinement*. Un droit n'est pas réel ou « efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond » ; c'est-à-dire que l'« accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui » (*OC* 5 2, 111). À tous les niveaux de la société, il s'agit de reconnaître l'« unique et perpétuelle obligation de remédier dans l'ordre de ses responsabilités et dans la mesure de son pouvoir, à toutes les privations de l'âme et du corps susceptibles de détruire ou de mutiler la vie terrestre d'un être humain quel qu'il soit » (*ibid.*, 99). C'est ce que Simone Weil appelle l'*ordre*, qu'elle considère comme le « premier besoin de l'âme », et qu'elle définit ainsi : « Un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations. [...], [sous peine] sans qu'il puisse s'en défendre, [d'être] blessé dans son amour du bien » (*ibid.*, 117). D'ailleurs, observe-t-elle, l'« imperfection d'un ordre social se mesure à la quantité de situations » dans lesquelles deux obligations étant incompatibles, un individu est « contraint d'aban-

donner l'une d'elles » (*ibid.*, 112) afin d'en accomplir une autre. Or, « aujourd'hui, il y a un degré très élevé de désordre et d'incompatibilité entre les obligations » (*ibid.*), désordre à son comble dans le totalitarisme. Le totalitarisme rend tout esprit civique impossible dans la mesure où, par exemple, dans ce système, on ne peut pas obéir sans violer la liberté ; on ne peut pas non plus établir une hiérarchie sans nier l'égalité.

Il se trouve enfin qu'« aucune situation de fait [n'étant] en mesure de susciter une obligation », cette obligation ne repose « ni sur les jurisprudences, ni sur les coutumes, ni sur la structure sociale, ni sur les rapports de force, ni sur l'héritage du passé, ni sur l'orientation supposée de l'histoire. [Elle] ne repose sur aucune convention » (*ibid.*, 113). Autrement dit une telle obligation est « éternelle et inconditionnée » et si elle est « fondée sur quelque chose, ce quelque chose n'appartient pas à notre monde » (*ibid.*). Ce passage est clair : ce qui peut fonder une forme de dévouement à la Cité, c'est quelque chose qui transcende la Cité et qui lui donne sa légitimité ; sinon l'anticivisme est de mise.

On peut définir ainsi la façon dont la philosophe comprend le paradoxe de la vie sociale : si les institutions humaines sont imparfaites et périssables, elles ne constituent pas moins les seuls moyens dont nous disposons pour accomplir notre plus haute destinée. La spiritualité liée ainsi à la politique fait toute la difficulté de pratiquer un *art* politique. Simone Weil paraît, curieusement, accorder à Richelieu qu'il faut « se garder d'appliquer les mêmes règles au salut de l'État [et à] celui des âmes », le salut de ces dernières s'opérant dans l'autre monde, et celui des États dans celui-ci (*ibid.*, 205). Pourtant, c'est le précepte même de Richelieu qu'elle met en cause dans sa propre conception, en donnant pour fonction à l'art politique – bien différent, il est vrai, des techniques appuyées sur la seule Raison d'État – d'inventer les conditions ici-bas de l'accomplissement de la destinée éternelle de l'homme. Séparées, spiritualité et politique conduisent à la justification de tous les moyens utiles à la seule conservation de l'État, devenu unique objet de fidélité – autant dire d'idolâtrie –, au prix du déracinement de toutes les autres communautés nourricières, jusqu'à l'installation du totalitarisme. C'est ce qui justifierait une forme de civisme prise entre deux exigences. D'un côté, il faut accepter d'être soumis à des « obligations absolues envers des choses relatives, limitées et imparfaites » (*ibid.*, 241) comme le sont les communautés humaines. Aussi, disait le professeur à ses élèves, en 1933, vis-à-vis des « fonctions de l'État [qui] servent l'intérêt de chacun, on a le devoir [...] d'accepter de bon gré ce qu'impose l'État » (*LP*, 167). En revanche, « pour le reste, il faut subir l'État comme une nécessité, mais ne pas l'accepter à l'intérieur de soi » (*ibid.*). Simone Weil allait plus loin, cependant : « On a aussi le devoir de prendre contre la loi les libertés que l'État ne nous laisse pas, dans la mesure où cela en vaut la peine » (*ibid.* et voir 158). Lors-

qu'il s'agit de déterminer comment se manifestent envers nous les exigences d'un devoir envers les « choses relatives », il faut « voir clairement en quoi consiste leur relation avec le bien » (*OC* 5 2, 241) et avec un désir du bien absolu. Autrement dit, « on doit du respect à une collectivité » en tant que milieu nourricier des « besoins de l'âme » qui aspire à un bien absolu, ces besoins qu'il est aussi nécessaire de satisfaire que ceux du corps.

Comment définir l'action publique selon ces préceptes ? Simone Weil a conscience de vivre dans une société qui tend à abolir à peu près toute forme de transcendance, au point d'expulser progressivement toute forme de messianisme religieux et de dépassement historique révolutionnaire. Cette société est, de plus, incapable de donner naissance à de nouveaux idéaux. Tout y est interprété dans une optique instrumentale étrangère à l'axiologique, pour l'affirmation de la vie conçue exclusivement comme satisfaction maximale des goûts et des appétits – élémentaires et nécessaires, ou raffinés et étranges – dans un « bien-être » étranger à la « vie bonne ». Comment la notion d'une vertu civique pourrait-elle germer dans ces conditions ? Les individus sont livrés à des choix entièrement privés, personnels, et la religion elle-même n'échappe pas à cette conception de la « liberté des modernes ». ¹⁶ C'est tout cela qui pousse, dans les textes écrits à Londres, à recourir à la transcendance dans. ¹⁷

2.3. *Le recours à la transcendance*

La justification du recours à la transcendance n'est pas de l'ordre du retour à une manière de vivre et de penser placée sous l'autorité de la Révélation. L'appel à la transcendance est l'appel à une réalité supérieure qui légitime la critique d'une société qui se comprend de façon immanente, à partir d'elle-même uniquement, et selon des règles trop formelles pour fonder une vie commune et lui donner des fins. ¹⁸ Au cœur de la cri-

¹⁶ « La religion a été proclamée une affaire privée. [...] Cela ne veut pas dire qu'elle réside dans le secret de l'âme [...]. Cela veut dire qu'elle est affaire de choix, d'opinion, de goût, presque de fantaisie, quelque chose comme le choix d'un parti politique ou même comme le choix d'une cravate » (*L'Enracinement*, *OC* 5 2, 214).

¹⁷ Voir Fulco, « "Seul ce qui est juste est légitime" », 307-320. Du même auteur : *Soggettività e potere*, 145-157.

¹⁸ Cette position ne doit pas conduire à voir en S. Weil un penseur « antimoderne » ou « traditionaliste ». Nous ne partageons pas les convictions d'Augusto Del Noce et nous estimons que son catholicisme, trop « orthodoxe », freine sa compréhension de la pensée et de la spiritualité de S. Weil. Il faut reconnaître, toutefois, qu'il a bien thématé le caractère « altéromoderne » de la philosophe, ce qui l'arrache aux interprétations réactionnaires. Il saisit tout le paradoxe d'une pensée originale. La critique de la modernité entreprise par S. Weil doit en effet conduire à des positions nouvelles, mais au sens d'une « redécouverte des idées traditionnelles à partir d'une position initiale qui n'est pas une position de défense mais de révolte, donc dans

tique qu'elle fait, par exemple, de la démocratie réduite à des procédures de décision majoritaires, il y a l'idée que la vie en société n'est pas fondée sur la souveraineté des hommes rassemblés sous l'autorité de lois, car le légalisme ne confère pas la légitimité. Or « il ne peut y avoir de démocratie assurée que par la cristallisation dans la vie publique d'un bien supérieur » (« La personne et le sacré », *OC* 5 1, 236) ; mais le problème est le suivant : « La conformité au bien public n'est assurée par aucun mécanisme. Pas même celui de la démocratie » (« Remarques sur le nouveau projet de constitution », *ibid.*, 428). La démocratie parlementaire repose sur des procédures formelles (régularité de l'élection, règles du scrutin) « sans attention à une finalité autre qu'elle-même », comme l'écrit Patrice Rolland.¹⁹ Il faut, par conséquent, répondre à deux difficultés. D'abord, comment faire de la démocratie le régime le plus propre à « amener au pouvoir des hommes soucieux du bien public » (*ibid.*). Ensuite, « à quelles conditions le vouloir du peuple a-t-il plus de chance qu'un autre vouloir d'être conforme à la justice » (« Note sur la suppression générale des partis politiques », *ibid.*, 401). Seuls de tels critères peuvent conduire à préférer la démocratie à un autre régime. Quels sont les moyens nécessaires à la conduite des hommes vers le bien dans l'action publique ?

3. Principes de l'action publique

3.1. Une spiritualité plutôt qu'une « religion civile »

Simone Weil est plus proche de la « liberté des Anciens » que de celle des modernes. Elle a une conception extrêmement exigeante de la vie civique, puisque celle-ci a rapport à l'*obligation*, une obligation à laquelle personne ne peut se soustraire. Il s'agit de l'« unique et perpétuelle obligation de remédier dans l'ordre de ses responsabilités et dans la mesure de son pouvoir, à toutes les privations de l'âme et du corps susceptibles de détruire ou de mutiler la vie terrestre d'un être humain quel qu'il soit » (« Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain », *OC* 5 2, 99). La vie sociale n'est pas un ajustement des droits, c'est un *ordre* qui a pour centre l'obligation :

Aucun concours de circonstances ne soustrait jamais personne à cette obligation universelle. Les circonstances qui semblent en dispenser à l'égard d'un

la redécouverte de leur caractère authentique ». Or cette authenticité tient à ce qu'elles sont des vérités éternelles, et non des « vérités du passé » qui ne seraient que la vérité d'une époque. Voir Del Noce, « Simone Weil interprete del mondo d'oggi, » in *Lamore di Dio*. [= p. 225 de l'éd française, dans : Del Noce, *L'époque de la sécularisation*.

¹⁹ Rolland, « Simone Weil et le droit, » 234, et « *L'Enracinement* et la société démocratique, » 263.

homme ou d'une catégorie d'hommes ne l'imposent que plus impérieusement. La pensée de cette obligation circule parmi tous les hommes sous des formes très différentes et avec des degrés de clarté très inégaux. Les hommes inclinent plus ou moins fortement soit à consentir, soit à refuser de l'adopter comme règle de leur conduite (*ibid.*).

S'il y a des normes supérieures à la loi, il faut passer d'une souveraineté des hommes à une souveraineté des principes du vrai et de la justice. C'est donc une autre notion, centrale chez Rousseau, que l'on retrouve ici, celle de la légitimité du pouvoir. Cette légitimité se mesure par le degré de satisfaction qu'apporte ce pouvoir aux « besoins terrestres de l'âme et du corps des êtres humains quels qu'ils soient » (*ibid.*). Il s'agit des besoins terrestres car l'« homme ne peut satisfaire que ceux-là » (*ibid.*, 102), et tel est l'objet de la vie publique.

Il s'agit d'affronter la difficulté principale de la politique, telle que Rousseau l'a rencontrée : « Comment conforter dans le cœur de chacun des membres du corps politique le sentiment d'obligation sans lequel il ne saurait y avoir de lien social » ?²⁰ Rousseau confie ce soin à la « religion civile », qui fait l'objet du chapitre qui achève *Du Contrat social*. Simone Weil ne reprend pas cette expression, on le comprend,²¹ mais c'est bien dans une perspective religieuse qu'elle cherche à inspirer aux individus un sentiment que l'appel à la raison ne suffirait pas à éveiller. Pourquoi, sinon, intitulerait-elle « Profession de foi » la première subdivision de l'« Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain », alors qu'elle employait le terme « préambule » dans les ébauches (voir *ibid.*, 96 et 369) ? N'oublions pas qu'elle recommande fermement la lecture de Rousseau à cette époque ?²²

Il y a donc une « profession de foi », chez Simone Weil, mais elle n'a rien de « purement civile », puisque la légitimité est quelque chose de « surnaturel dans la société ». On peut lire, dans un « texte condensé » prévu pour « constituer le préambule d'une déclaration officielle » : « Il est une réalité située hors du monde et qui échappe à toutes les facultés humaines excepté l'attention et l'amour. [...] C'est d'elle que descend tout le bien qui peut exister dans ce monde, [...] toute justice, toute légitimité, [...] toute subordination de la conduite humaine à des obligations » (*OC* 5 2, 95). Comment replacer la transcendance au sommet de la hiérarchie des valeurs

²⁰ Bernardi, « Introduction » au *Contrat social*, 34. Notons cette dimension de l'obligation chez Rousseau, présente chez S. Weil : celle du « sentiment » (voir *OC* 5 2, 277).

²¹ S. Weil écarte de son vocabulaire ce qui pourrait rapprocher la religion d'une « chose sociale », constituée par les « sentiments collectifs » (lettre au père Perrin, *AD*, 38).

²² Voir la « Note sur la suppression générale des partis politiques » (*OC* 5 1, 400), et *L'Enracinement*, *OC* 5 2, 132.

sans lui conférer une puissance dominatrice ? N'oublions pas cette mise en garde, dans les *Cahiers*, au sujet du problème social : « Restreindre au minimum la part du surnaturel indispensable pour rendre la vie sociale respirable. Tout ce qui tend à l'accroître est mauvais » ; il ne faut surtout pas instaurer un pouvoir spirituel sur les individus à travers une « société à prétention divine, comme l'Église », qui est « plus dangereuse encore par l'ersatz de bien qu'elle contient que par le mal qui la souille » (OC 6 2, 418-419).

Ce qui renvoie à une « réalité étrangère à ce monde » fait l'objet de la première partie de *L'Enracinement*. Il s'agit de l'*obligation*, ce niveau supérieur dans lequel les valeurs du droit, de la démocratie, de la liberté, pourront être enracinées. Le droit ne suffit pas à exprimer le respect de ce « quelque chose » en tout homme qui « s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal » (« La personne et le sacré », OC 5 1, 213). En effet, le « soulèvement de l'être tout entier » (*ibid.*, 221) contre le mal qui lui est fait n'a rien à voir avec la revendication d'un droit qui a toujours quelque chose d'un marchandage ; ce soulèvement exprime quelque chose en chacun qui ne peut être ni échangé, ni payé, ni compensé – puisqu'il s'agit d'une exigence de bien absolu. Est-ce un signe évident de conservatisme ? Cela pourrait l'être. On ne trouve cependant aucune hostilité, sur un plan politique, au « véritable esprit de 1789 » (« Note sur la suppression générale... », *ibid.*, 401). *L'Enracinement* reprend, pour le corriger, ce que les hommes de 1789 ont échoué à concrétiser, à savoir l'existence préalable d'une garantie absolue de la source du droit par rapport à ses incarnations. Ils ont cru pouvoir simultanément commencer par le droit et poser des principes absolus. Pour sortir de cette contradiction, Simone Weil recourt à la réalité surnaturelle. Il se trouve d'ailleurs que chercher la garantie d'une extériorité de la source du droit répond aussi à une exigence réelle et permanente, « au centre du cœur de l'homme », en ce monde, et qui est le besoin qu'on lui fasse du bien et non du mal, exigence qui, néanmoins, « ne trouve jamais aucun objet en ce monde » (OC 5 2, 96).

3.2. *Instituer le bien ?*

Observons que le bien dont il faut imprégner la vie sociale n'est pas celui dont décide le pouvoir ; il ne s'agit pas de faire descendre par les canaux du pouvoir un bien dont les hommes qui gouvernent auraient une connaissance par voie spéciale. L'action publique légitime ne peut trouver son inspiration que dans le besoin universel de bien absolu, logé au centre du cœur de chacun, mais qui reste sourd, inexprimé, et pour lequel il s'agit de prévoir un « organisme récepteur » (*ibid.*, 270). Ce sont les moyens de cette réception, de l'expression et de l'action qui

suit, qu'il s'agit d'inventer, ainsi que les institutions qui correspondent. À cette condition d'invention, le bien descendra et le lien qui rattache l'homme à l'absolu en ce monde-ci sera établi concrètement. Un des « problèmes pressants d'une véritable politique », quelles que soient les circonstances,²³ est que « beaucoup de vérités indispensables et qui sauveraient les hommes ne sont pas dites [...] ; ceux qui pourraient les dire ne peuvent pas les formuler, ceux qui pourraient les formuler ne peuvent pas les dire » (« La personne et le sacré », *OC* 5 1, 225). *L'Enracinement* précise que pour répondre « à des pensées sourdes et à des besoins sourds des êtres humains qui composent [un] peuple », il faut trouver l'« usage de paroles » justes, autres que des slogans ou des mots d'ordre, de paroles qui éveillent des échos qu'il est bon d'éveiller, en faisant taire les autres » (*OC* 5 2, 271).²⁴

Le besoin universel du bien, au centre du cœur humain, témoin du lien de l'homme avec l'absolu, peut-il être institué, faire l'objet d'institutions ? Certainement, à condition de ne pas concevoir ces institutions comme des appareils politiques, et surtout pas comme des partis, ces machines à détruire l'attention vraie ou des appareils d'État. Là est toute la difficulté pour les juristes. Toujours est-il que Simone Weil écrit à ce sujet : « Un degré de réalité supérieur encore à l'action est constitué par l'organisation qui coordonne les actions ; quand une telle organisation n'a pas été fabriquée artificiellement, mais a poussé comme une plante au milieu des nécessités quotidiennes, et en même temps a été modelée par une vigilance patiente d'après la vue claire d'un bien » (*ibid.*, 282). Il y a un double mouvement donc : le « degré de réalité le plus haut possible » est atteint par l'art politique lorsqu'il est capable de composer *spontanéité* – subjectivité des pensées, besoins sourds – et *organisation*. Et cela parce que l'organisation n'est pas un artefact mais qu'elle a « mené » la croissance spontanée des idées et des besoins, comme le jardinier observe et « mène » la croissance d'un arbre. Dans les circonstances de la guerre et de l'occupation, par exemple, la dimension spontanée, subjective, est celle d'une « révolte jaillie du fond de quelques âmes. »²⁵

²³ Certes, l'intérêt de ces procédés apparaît dans des circonstances où, comme en 1943, le « drame public l'emporte [...] sur les situations particulières », si bien que beaucoup de pensées sourdes et de besoins sourds [...] se trouvent être les mêmes chez presque tous les êtres humains qui composent un peuple » (*L'Enracinement*, *OC* 5 2, 265). Ici surgit spontanément une sorte de « volonté générale » permise par le drame public qui rend besoins et pensées commensurables.

²⁴ « Parmi la liste des échos susceptibles d'être excités de Londres dans le cœur des Français, il faut d'abord choisir tout ce qui est purement et authentiquement bien, sans aucune considération d'opportunité [...] ; et il faut leur renvoyer tout cela [...] par l'intermédiaire de paroles aussi simples et nues que possible » (*ibid.*, 272).

²⁵ C'est ce qui permet à S. Weil de donner l'exemple d'une institution répondant à une telle

3.3. *L'éducation, l'action, « susciter des mobiles »*

Simone Weil, selon une perspective classique dans les réflexions sur le civisme, pense que l'éducation est habilitée à fournir le noyau d'une formation à l'amour du bien public, l'autre pilier – nous l'avons vu – étant une spiritualité plutôt qu'une « religion civile ». Il est question, dans *L'Enracinement*, de l'« action publique comme mode d'éducation du pays » (OC 5 2, 263).²⁶ Il faut souligner que la dimension de l'action est essentielle : « L'expression n'est qu'un commencement. L'action est un outil plus puissant de modelage des âmes » (*ibid.*, 273-274).²⁷ L'éducation, qu'elle concerne « des enfants ou des adultes, des individus ou un peuple, ou encore soi-même », doit « susciter des mobiles », s'occuper des « mobiles pour l'exécution effective » (*ibid.*, 263). En effet, indiquer seulement la direction – à savoir « ce qui est avantageux, ce qui est obligatoire, ce qui est bien » –, sans avoir vérifié la présence des mobiles correspondants, « c'est comme si l'on voulait, en appuyant sur l'accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence » (*ibid.*).

Si l'esprit civique se réduit à une conduite qui respecte extérieurement des vertus, il sera fragile. La méthode pour améliorer les hommes, « en modifiant les conceptions de manière à faire jouer les mobiles les plus purs » (*ibid.*, 318), est appelée le « modelage des âmes » (*ibid.*, 273) ou une « direction de conscience à l'échelle d'un pays » (*ibid.*, 284). Cette direction de conscience correspond au « problème d'une méthode pour insuffler une inspiration à un peuple » (*ibid.*, 260). On est plus proche, là encore, du civisme des Anciens que de la « liberté des modernes ». La vie dans la Cité, nous l'avons vu, ne résulte pas d'un ajustement aveugle des conduites, exprimé par une forme de gouvernement ; elle est le produit d'une volonté dont la conception est très proche de la « volonté générale » chez Rousseau. Au cœur de la doctrine politique weilienne il y a l'idée que la liberté ne consiste pas à jouir de ses droits sous la protection de la loi, mais à ne pas rencontrer d'entraves dans la pratique de la vie civique.

Le problème est que, comme chez Rousseau, le terme « politique » ne désigne pas ici l'exercice gouvernemental du pouvoir, ses formes institu-

inspiration en proposant la création d'un « Conseil suprême de la révolte » (« Réflexions sur la révolte », OC 5 1, 262).

²⁶ « Il faut installer [cette notion] en permanence dans l'âme [...]. Il y faut un effort d'autant plus grand que parmi nous c'est une pensée entièrement nouvelle. Depuis la Renaissance, l'activité publique n'a jamais été conçue sous cet aspect, mais seulement comme moyen pour établir une forme de pouvoir regardée comme désirable à tel ou tel égard » (*L'Enracinement*, OC 5 2, 263).

²⁷ « Il ne suffit pas d'encourager [...] tels ou tels mobiles présents ou embryonnaires au cœur des Français [...]. Il faut [...] dans la plus grande mesure possible, [...] indiquer des actions » (*ibid.*, 273-274).

tionnelles, juridiques, un système de conditions procédurales. Il y a dans ce que Rousseau désigne comme l'« instant » du pacte le moment de la mobilisation, de l'intervention directe et subjective, c'est-à-dire consciente et délibérée – dans tous les sens du terme – d'un peuple, « concernant les principes et les conditions de son existence de peuple. »²⁸ Simone Weil se rapproche d'une telle conception. Dans *L'Enracinement* elle écrit que le mouvement français de Londres « n'ayant pas sur les Français d'autorité gouvernementale même nominale, même fictive, tirant tout du libre consentement, [...] a quelque chose d'un pouvoir spirituel » (OC 5 2, 269-270). Il est heureux, dès lors, que la France ne possède pas un gouvernement régulier comme celui des autres pays, et la notion de « pouvoir spirituel » évoque précisément tout autre chose qu'un gouvernement. Le pouvoir spirituel est ce que l'on peut appeler une « politique subjective », qui n'a pas besoin d'appareils du type d'un parti politique ou de l'État. C'est de son « irréalité » en tant qu'institution qu'il peut tirer une « bien plus grande plénitude de réalité » (*ibid.*, 267). La souveraineté est pensée en dehors d'une logique dominatrice. Quant à la démocratie, elle ne doit pas se réduire à du procédural, mais, rappelons-le, à l'étude des conditions auxquelles les décisions de la majorité ont plus de chance d'être justes que toute autre décision prise autrement.

3.4. Prendre acte de la condition contemporaine

Posons, pour conclure, la question suivante : si on prend acte de la situation actuelle, y a-t-il une possibilité d'espace et d'esprit civiques tels que les conçoit Simone Weil ? Difficilement, si l'on en juge par ceci : « Il faut qu'il y ait autour de chaque personne de l'espace, un degré de libre disposition du temps, des possibilités pour le passage à des degrés d'attention de plus en plus élevés, de la solitude, du silence » (« La personne et le sacré », OC 5 1, 220). Ce qui ne veut pas dire une *désolation* privée de la compagnie de ses semblables : « La personne ne doit pas se noyer dans le collectif, [mais il faut une] vie collective qui, tout en entourant chaque être humain de chaleur, laisse autour de lui de l'espace et du silence. La vie moderne est le contraire » (ébauche, OC 5 2, 396).

En un mot, il s'agit d'abord de préserver la liberté de pensée des individus, et de ce point de vue le « besoin de vérité implique celui de solitude » (*ibid.*, 375). La première condition, observe *L'Enracinement*, est une « protection contre la suggestion, la propagande, l'influence par obsession » auxquelles les techniques modernes fournissent tant d'instruments effi-

²⁸ Mouton, « *Contrat Social* à l'épreuve, » 11 et voir 17.

caces (OC 5 2, 130). Il n'est pas question de protéger la liberté d'expression des journaux et des revues *en tant que collectifs*, car les collectifs ne pensent pas : « La liberté est un besoin de l'intelligence, et [...] l'intelligence réside uniquement dans l'être humain considéré seul. Il n'y a pas d'exercice collectif de l'intelligence. Par suite nul groupement ne peut légitimement prétendre à la liberté d'expression, parce que nul groupement n'en a le moins du monde besoin » (*ibid.*, 131). La question posée par la liberté d'expression n'est pas une question de « droit à faire valoir des opinions ». La question est de savoir à quel besoin de l'âme répond la liberté d'expression. La réponse de Simone Weil est qu'elle est un besoin de l'intelligence et de ce à quoi aspire l'intelligence, à savoir la vérité.²⁹ Cependant, chez les individus eux-mêmes, encore faut-il qu'il y ait de la pensée, car s'il est vrai que sans liberté de pensée il n'y a pas de pensée, « il est plus vrai encore de dire que quand la pensée n'existe pas, elle n'est pas non plus libre. Il y avait eu beaucoup de liberté de pensée au cours des dernières années, mais il n'y avait pas de pensée » (*ibid.*, 136).

Pour conclure tout à fait, un certain nombre de points méritent d'être retenus. D'abord celui des rapports du droit et de l'obligation ; ensuite celui de notre rapport aux collectifs comme biens relatifs qui ne doivent pas être pris pour des absolus ; enfin, le fait que, dans une société, aucune des valeurs de la « région moyenne des valeurs » (pas même la liberté d'expression) n'est « non négociable ». Or, de nos jours, il y a dans ces domaines-là notamment, mais pas exclusivement, une « confusion de langage et d'idées qui est pour beaucoup dans la confusion politique et sociale actuelle » (*ibid.*, OC 5 2, 112). Peut-être Simone Weil est-elle en mesure de nous avertir que les réponses à donner à notre propre désarroi ne sont pas à chercher dans la « pensée d'actualité » dont les médias et les journalistes donnent l'image la plus médiocre : celle d'une pensée éphémère, située et datée, appelée au mieux à devenir fossile ; intéressante peut-être pour l'historien ou le « naturaliste » des idées, mais une pensée morte aussitôt émise. Nos journaux et nos médias sont pleins de pensées mortes.

Simone Weil observait, dans une lettre à ses parents, écrite de Londres, le 1^{er} février 1943 – année de sa mort – : « Il faudrait écrire des choses éternelles, pour être sûr qu'elles seraient d'actualité » (OC 7 1, 267). La vie des idées n'est pas toujours où on croit. Elle est souvent chez ceux dont Jacques Bouveresse dit, dans un article sur « tradition et rupture », à

²⁹ Dans la « Note sur la suppression générale des partis politiques », S. Weil précise sa conception en évoquant des « milieux d'idées », autour de « revues d'idées » (plutôt que des partis ou des journaux) : « Comme il existerait des revues d'idées, il y aurait tout naturellement autour d'elles des milieux. Mais ces milieux devraient être maintenant à l'état de fluidité. C'est la fluidité qui distingue du parti un milieu d'affinité et l'empêche d'avoir une influence mauvaise » (OC 5 1, 412-413).

propos de Kraus et de Wittgenstein : « C'est parce qu'ils ont choisi délibérément d'être en retard sur leur époque (du moins selon ses critères à elle) qu'elle ne les a peut-être pas encore rattrapés aujourd'hui. »³⁰

Bibliographie

- Bernardi, Bruno. Introduction à Rousseau, *Du Contrat social*. Paris : Flammarion, 2001.
- Bouveresse, Jacques. « Tradition et rupture : Wittgenstein et Kraus ». In Jean-Pierre Chauviré, et al. *Wittgenstein et la critique du monde moderne*. Bruxelles : La Lettre volée, 1990.
- Del Noce, Augusto. « *Simone Weil interprete del mondo d'oggi* ». Préface à Simone Weil, *L'amore di Dio*. Turin: Borla, 1968.
- Del Noce, Augusto. *L'époque de la sécularisation*. Paris : Éd. des Syrtes, 2001.
- Fulco, Rita. « "Seul ce qui est juste est légitime". Limite du politique et obligation de justice ». In *Simone Weil, réception et transposition*. Dir. Robert Chenavier et Thomas Pavel. Paris : Classiques Garnier, 2019. DOI: 10.15122/isbn.978-2-406-08248-4.p.0307
- Fulco, Rita. *Soggettività e potere. Ontologica della vulnerabilità in Simone Weil*. Macerata: Quodlibet, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xpqvx>
- Greco, Tommaso. *La Bilancia e la Croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*. Ed. G. Giappichelli: Torino, 2006.
- Maroger, Nicole. « Lettre à David Garnett » (trad. italienne). Dans *Simone Weil. Morale e letteratura*. Pisa : ETS Editrice, 1990.
- Mouton, Yann. « Jean-Jacques Rousseau, le *Contrat Social* à l'épreuve de la religion civile. » *Cahiers philosophiques*. Paris : éd. du CNDP (octobre 2002).
- Pétrément, Simone. *La Vie de Simone Weil*. Paris : Fayard, 1997.
- Rolland, Patrice. « Simone Weil et le droit. » *Cahiers Simone Weil* 8, no. 3 (septembre 1990).
- Rolland, Patrice. « *L'Enracinement* et la société démocratique. » *Cahiers Simone Weil* 25, no. 3 (septembre 2003).
- Weil, Simone. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Gallimard, 1957.
- Weil, Simone. *Écrits historiques et politiques*. Paris : Gallimard, 1960.
- Weil, Simone. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1988-2013.
- Weil, Simone. *Leçons de philosophie*. Paris : Plon, 1989.
- Weil, Simone. *Attente de Dieu*. Paris : Albin Michel, 2016.

³⁰ Bouveresse, « Tradition et rupture », 105.