



HAL
open science

Simone Weil et Günther Anders

Olivier Rey

► **To cite this version:**

Olivier Rey. Simone Weil et Günther Anders. Simone Weil, réception et transposition, Robert Chenavier; Thomas Pavel, Aug 2017, Cerisy-la-Salle, France. pp.195-208. halshs-01662000v2

HAL Id: halshs-01662000

<https://shs.hal.science/halshs-01662000v2>

Submitted on 29 Jan 2018 (v2), last revised 11 Aug 2020 (v3)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Simone Weil et Günther Anders

Olivier REY

« Toutes les fois qu'on fait vraiment attention, on détruit du mal en soi », écrit Simone Weil, qui reconnaît dans l'attention la plus importante des vertus – celle qui conditionne toutes les autres. Günther Anders, de son côté, s'est attaché sans relâche à mettre au jour ce qui nous rend massivement, structurellement et spécifiquement inattentifs dans le monde contemporain. Voilà pourquoi, quoique Simone Weil et Günther Anders aient des personnalités et des œuvres si différentes qu'on n'ait guère songé jusqu'ici à les rapprocher, il nous a semblé fécond de confronter leurs deux pensées.

Il existe, entre ces deux penseurs que sont Simone Weil et Günther Anders, un certain nombre de similarités. Commençons par les plus extérieures. Ils sont de la même génération, puisque Simone Weil naît en 1909, Günther Anders en 1902. Cette communauté de génération est facilement masquée par la différence de longévité – Simone Weil meurt en 1943, Anders en 1992 –, et au décalage entre les moments d'élaboration et de réception de leurs écrits respectifs : quand l'œuvre de Simone Weil se clôt en 1943, le massif central dans l'œuvre d'Anders, « l'œuvre dans l'œuvre », est constitué par les deux tomes de *L'Obsolescence de l'homme*, parus respectivement en 1956 et 1979¹. Autre similarité entre les deux personnages : leur origine juive. Anders a dit lui-même qu'il n'éprouvait jamais autant de honte qu'en présence d'un Juif qui avait honte d'être juif – à une époque où l'ambiance générale s'acharnait à induire un tel sentiment. Il était juif, se reconnaissait comme tel – sans accorder pour autant une importance décisive à ce trait pour sa pensée. C'était, on le sait, encore moins le cas pour Simone – et on se rappelle à quel point elle a pu se montrer sévère à l'égard du peuple juif et du judaïsme, au point qu'on a parlé à son sujet d'antisémitisme. On ignore cependant ce qu'aurait été sa position après la guerre, tant par la prise en compte de l'entreprise exterminatrice nazie dans toute son ampleur, que par son évolution personnelle. Au titre des similarités encore : Anders a travaillé en usine en Californie, au lendemain de la

¹ *Die Antiquiertheit des Menschen*. Band I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956). Band II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1979). Les deux tomes ont été traduits par Christophe David sous le titre *L'Obsolescence de l'homme*. Tome I : *Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Encyclopédie des nuisances / Ivrea, 2002 ; tome II : *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, Paris, Fario, 2011 (par la suite, *Obs I* et *Obs II*). Notons que le titre allemand insiste sur le caractère « dépassé » de l'homme au sein du monde qu'il a lui-même fait advenir, où il fait de plus en plus figure d'« antiquaillerie ».

Seconde Guerre mondiale. Mais abandonnons l'énumération des rapprochements factuels pour en venir au point commun essentiel, auprès desquels tous les autres ne sont qu'anecdotiques : une sensibilité exacerbée à l'état du monde. Certes, une grande différence de tempérament et une grande différence de ton les séparent. Mais justement : l'intérêt qu'il y a à les envisager conjointement, à les confronter, n'en est que plus grand – il n'y a pas, entre eux, redondance ou recoupement, mais complémentarité.

Initions la confrontation entre Simone Weil et Günther Anders en nous tournant d'abord vers la première. On sait que pour Simone Weil la vertu la plus grande – en cela qu'elle conditionne toutes les autres – est l'attention. Il n'est que se rappeler ce qu'elle a dit du désespoir sans fond dans lequel, à quatorze ans, la prise de conscience de la médiocrité de ses facultés naturelles l'a plongée – et la façon dont elle a échappé à ce désespoir.

Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservé au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement *un effort d'attention* pour l'atteindre (nous soulignons)².

On peut qualifier cet événement de seconde naissance – qui est aussi la naissance de la Simone Weil que nous connaissons. Saint Augustin, dans son commentaire à la première Épître de Jean (VII, 8), écrit : *Dilige et quod vis fac*. On pourrait traduire avec Simone Weil : donne de l'attention et fait ce que veux. La *diligentia* dont il est ici question correspond à l'*agapè* grecque – qui, pour Simone Weil, passe par l'attention. Augustin définit la vertu comme un *ordo amoris* : c'est l'attention qui nous fait pénétrer un tel ordre. « L'effort par lequel l'âme se sauve [...] est un acte d'attention et de consentement³ », écrit Simone Weil, dont on pourrait multiplier les citations sur le sujet. Par exemple :

Toutes les fois qu'on fait vraiment attention, on détruit du mal en soi. Si on fait attention avec cette intention, un quart d'heure d'attention vaut beaucoup de bonnes œuvres⁴.

D'une manière générale, les erreurs les plus graves, celles qui faussent toute la pensée, qui perdent l'âme, qui la mettent hors du vrai et du bien, sont indiscernables. Car elles ont pour cause le fait que certaines choses échappent à l'attention. Si elles échappent à l'attention, comment y ferait-on attention, quelque effort que l'on fasse ? C'est pourquoi, par essence, la vérité est un bien surnaturel⁵.

Dans une telle perspective, le péché procède toujours de l'inattention. Il est par exemple impossible (sauf peut-être, concède Simone Weil, dans des cas exceptionnels) de tuer

² Lettre au père Perrin du 14 mai 1942, in *Œuvres*, éd. Florence de Lussy, Paris, Gallimard, coll. Quarto, p. 769.

³ « Formes de l'amour implicite de Dieu », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 7 tomes et 15 vol., publiés à partir de 1988 (dans la suite *OC*), t. IV, vol. 1, p. 322.

⁴ « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », *OC* IV 1, p. 259-260.

⁵ *L'Enracinement*, *OC* V 2, p. 289.

quelqu'un si on fait attention à la personne concernée. Des actes comme le meurtre, dit-elle, sont par essence imaginaires (même si leurs effets sont bien réels), et les interdits qui les frappent sont, en quelque manière, des rappels à la réalité (voir Cahier 6, *OC VI 2*, p. 325).

Simone Weil a identifié un certain nombre de facteurs particulièrement puissants qui conspirent, dans le monde contemporain, à nous rendre inattentifs. À commencer par l'argent, qui se substitue à toutes choses :

L'argent détruit les racines partout où il pénètre, en remplaçant tous les mobiles par le désir de gagner. Il l'emporte sans peine sur les autres mobiles parce qu'il demande un effort d'attention tellement moins grand. Rien n'est si clair et si simple qu'un chiffre⁶.

Autre facteur à prendre en compte, l'orientation de la science moderne. Selon Simone Weil :

L'esprit de vérité peut résider dans la science à la condition que le mobile du savant soit l'amour de l'objet qui est la matière de son étude. Cet objet, c'est l'univers dans lequel nous vivons. Que peut-on aimer en lui, sinon sa beauté ? La vraie définition de la science, c'est qu'elle est l'étude de la beauté du monde⁷.

Force est de constater que la science, telle qu'elle est conçue et pratiquée depuis la révolution galiléenne, ne correspond pas à cette définition. Simone Weil reproche, en particulier, à la science moderne de calculer sans voir, en aveugle – et, ce faisant, d'aller de pair avec une technique tout aussi inattentive au monde. « D'une manière tout à fait générale, en toute espèce de domaine, il est inévitable que le mal domine partout où la technique se trouve soit entièrement soit presque entièrement souveraine⁸ : en effet, la souveraineté de la technique moderne va de pair avec la réduction du monde au statut de simple matière première, offerte à toutes les opérations possibles et imaginables. Elle suppose donc, pour se déployer, une inattention au monde, qu'elle contribue en retour à renforcer – ne serait-ce que parce que le déploiement technique *indifférent* à la beauté du monde ruine cette beauté, qui est précisément ce qui nous conduit à faire attention au monde – « Le beau, c'est quelque chose à quoi on peut faire attention » (Cahier 4, *OC VI 2*, p. 66) –, à en pénétrer la réalité – « la beauté du monde n'est pas distincte de la réalité du monde » (Cahier 18, *OC VI 4*, p. 369).

En quoi la pensée de Günther Anders croise-t-elle celle de Simone Weil ? En ce que l'essentiel de la réflexion d'Anders vise à mettre au jour ce qui nous rend, massivement, structurellement et spécifiquement inattentifs dans le monde contemporain.

Anders souligne, entre autres, ce qu'il y a de particulièrement pervers à évoluer dans le monde d'objets jetables engendré par le consumérisme ambiant. On dit de notre époque qu'elle est matérialiste. À dire vrai elle l'est très peu. L'authentique matérialiste serait attaché aux objets qu'il possède ; les faux matérialistes que nous sommes ne cessent d'abandonner

⁶ *L'Enracinement*, *OC V 2*, p. 144.

⁷ *Id.*, p. 326.

⁸ *Id.*, p. 276.

ceux qu'ils ont pour en acquérir de nouveaux. Et cette attitude déteint sur les rapports que les êtres humains entretiennent entre eux.

Puisque nous vivons dans un monde fait de choses qui ne sont pas seulement remplaçables mais doivent être remplacées [...], il n'est pas seulement plausible mais même fatal que nous développiions entre nous un type de relations convenant parfaitement à ces objets particulièrement mortels et juste bons à mourir, que nous fassions preuve dans notre façon de prendre en main les objets, de mettre en marche les instruments, de nous asseoir, et jusque dans les expressions de notre visage d'un véritable manque d'attention et de respect. Et pas seulement à l'égard des choses. Il me semble impensable que ces modes de comportement à l'égard des produits qu'on ne regarde plus comme des vertus mais, au contraire, comme les marques d'une absence de vertu, puissent continuer à être regardés comme des vertus dans les relations entre les humains. Une humanité qui traite le monde comme « *un monde bon à jeter* » se traite elle-même comme « *une humanité bonne à jeter* ». (*Obs II*, p. 44)

Anders est loin d'être le seul à avoir pointé le lien entre rapport aux choses et rapport aux autres. Ce qui lui est le plus propre, c'est l'identification d'un mal nouveau, qui trouve son origine dans un contexte lui-même nouveau : le fait que la technique a atteint une telle extension et une telle puissance que, bien que produit humain, elle nous fait vivre dans un monde que nos facultés naturelles ne permettent plus d'appréhender. « Chacune de nos facultés a une limite au-delà de laquelle elle ne s'exerce plus ou au-delà de laquelle elle n'enregistre plus de variations » (*Obs I*, p. 298) : par exemple quand la lumière, nécessaire à la vision, devient trop forte, nous sommes éblouis et ne distinguons plus rien. Selon Anders, telle est notre situation quotidienne dans un monde qui, envahi par la démesure technique, ne cesse désormais d'échapper à nos facultés de perception et de réflexion, de les prendre de court – par « supraliminarité ».

J'appelle « supraliminaires » les événements et les actions qui sont trop grands pour être encore conçus par l'homme : si c'était le cas, ils pourraient être perçus et mémorisés. [...] Weber et Fechner ont appelé « infraliminaires » [ou subliminaux] les excitations qui sont trop petites pour que les hommes puissent encore les enregistrer. Aujourd'hui les « excitations » (s'il est possible de ranger des événements immenses sous ce terme académique) sont devenues trop grandes pour « accéder » encore à nous⁹.

Ce qu'Anders voit advenir, par l'activité humaine même, lorsque la technique dépasse certains seuils de puissance, c'est un monde dont la plus grande partie échapperait à notre perception et à notre pensée, en tant que supraliminaire.

⁹ *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ? Entretiens avec Mathias Greffrath* (entretiens réalisés en 1977, publiés en 1979 sous le titre *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?*), trad. Christophe David, Paris, Allia, 2010, p. 71-72. Anders fait allusion dans ce passage au médecin Ernst Weber (1795-1878) et à Gustav Fechner (1801-1887), fondateur de la « psychophysique », qui cherche à établir des relations quantitatives entre stimulus et perception. (La loi dite de Weber-Fechner est l'une de ces relations.)

Il n'est pas complètement impossible que *nous*, qui fabriquons ces produits, soyons sur le point de construire un monde au pas duquel nous serions incapables de marcher et qu'il serait absolument au-dessus de nos forces de « comprendre », un monde qui excéderait absolument notre force de compréhension, la capacité de notre imagination et de nos émotions, tout comme notre responsabilité. Qui sait, peut-être avons-nous déjà construit ce monde-là ? (*Obs I*, p. 32)

L'exemple emblématique, pour Anders, de la « discrédance » entre nos facultés naturelles et ce que nous produisons – discrédance que rend pratiquement impossible l'attention – est la bombe nucléaire. L'insensibilité générale des humains face à la menace d'une apocalypse nucléaire a deux sources. La première est la propension à se détourner de ce sur quoi on ne se sent aucune prise, et qu'il faut chasser de son esprit pour continuer à vaquer à ses affaires.

Nous restons aveugles à l'objet dont nous sommes contraints de « faire abstraction ». C'est évident dans les États totalitaires, où l'homme ne peut plus prendre en considération ce contre quoi il devrait s'élever, ni même le comprendre. C'est pourquoi il est déplacé de poser la question : « N'y avait-il pas des milliers de gens qui connaissaient l'existence des camps d'extermination ? » Il est vraisemblable qu'ils savaient, mais ils ne comprenaient pas ce qu'ils savaient, parce qu'il était d'avance clairement exclu d'entreprendre quoi que ce soit pour s'y opposer. Ils continuaient donc à vivre comme s'ils ne savaient pas. C'est exactement ce que nous faisons, bien que nous « sachions », pour la bombe. (*Obs I*, p. 318)

Mais il y a aussi autre chose : la bombe est trop puissante pour que nous puissions prendre véritablement la mesure de ses effets. Anders parle, pour évoquer cette incapacité des hommes à saisir ce qu'ils sont pourtant capables de fabriquer, de « décalage prométhéen » (*Obs I*, p. 297) : l'homme n'est pas à la hauteur de lui-même. « Nos sentiments, écrit-il, sont en retard sur nos actes : nous sommes capables de détruire à coups de bombes des centaines de milliers d'hommes, mais nous ne savons ni les pleurer ni nous en repentir » (*Obs I*, p. 31). Et ce décalage entre « faire » et « sentir » se double d'un autre, entre « savoir » et « comprendre » :

Il est indiscutable que nous « savons » quelles conséquences entraîneraient une guerre atomique. Mais justement, nous le « savons » seulement. Ce « seulement » veut dire que ce « savoir » qui est le nôtre est en fait très proche de l'ignorance. Il en est bien plus proche que de la compréhension. Nous allons même jusqu'à nous écrier : « Je sais, je sais ! » pour surtout éviter d'en savoir davantage et pouvoir ainsi, grâce à l'alibi d'un prétendu savoir, nous réfugier à nouveau dans l'ignorance. (*Obs I*, p. 300)

On ne peut s'empêcher ici de penser à la façon dont Gustave Thibon a caractérisé Simone Weil, dans sa préface à *La Pesanteur et la Grâce* : « Elle connaissait, elle vivait la distance désespérante entre “savoir” et “savoir de toute son âme”. Sa vie n'a pas eu d'autre but que d'abolir cette distance. » Simone Weil qui disait : « La vérité la plus vulgaire, quand elle envahit toute l'âme est comme une révélation » (Cahier 6, *OC VI 2*, p. 332). Ce que perçoit Anders avec horreur, c'est l'avènement d'un ordre de réalité dont il est impossible

qu'il puisse envahir l'âme. Peut-être la survie de l'âme est-elle à ce prix – mais effrayante est la situation où l'âme devrait, pour ne pas succomber, renoncer à accueillir le monde dans sa vérité.

Hannah Arendt (à qui Anders a été marié de 1929 à 1937), a montré qu'un nouveau type de mal s'est répandu au cours du XX^e siècle : ce qu'elle a nommé « la banalité du mal », lié à l'abdication du pouvoir de penser à l'intérieur d'un système dont les membres se contentent d'être des rouages, d'obéir à ce qu'on exige d'eux sans s'interroger plus avant sur ce à quoi ils collaborent. Anders a identifié une autre forme spécifique de mal, liée quant à elle au débordement par la réalité de nos facultés de représentation. Les fonctionnaires nazis étaient, dans la plupart des cas, moins mauvais que l'entreprise qu'ils servaient. Ceux qui possèdent la bombe, dit Anders, ne sont pas non plus aussi mauvais que l'instrument dont ils disposent.

Mais « ne pas être mauvais » n'est pas, en l'occurrence, une vertu ; c'est uniquement la conséquence du « décalage », c'est-à-dire la conséquence du fait qu'ils sont à la traîne de la chose qu'ils « possèdent », qu'ils sont restés trop petits pour pouvoir être conditionnés par la monstruosité de ce qu'ils tiennent entre leurs mains. Ils sont incapables de devenir aussi monstrueusement mauvais que la bombe et les actes qu'elle rend possibles. Autrement dit, *leur vertu est uniquement le symptôme de leur défaillance* et, en tant que telle, considérée sous l'angle moral, elle n'a aucune valeur. (*Obs I*, p. 331)

Anders a entretenu une correspondance avec Claude Eatherly, pilote d'un avion de reconnaissance météo et qui, en cette qualité, a assisté au largage de la première bombe atomique sur Hiroshima, le 6 août 1945. Après la guerre, Eatherly a tenté de se suicider, est devenu un délinquant, a séjourné en prison et dans des établissements psychiatriques. Anders a vu dans la dérive d'Eatherly un symptôme de la situation impossible dans laquelle ce que celui-ci avait vécu le plaçait :

Quand on fait du tort à un seul être humain – je ne parle pas de tuer – il est difficile, bien que l'acte reste bien délimité, de s'en consoler. Mais dans votre cas, il y a autre chose. Vous avez eu le malheur d'avoir éteint 200 000 vies. Où trouverait-on la puissance de souffrance correspondant à 200 000 êtres humains ? Vous en êtes incapable, nous le sommes, tout le monde en est incapable ! Quel que soit l'effort que vous fassiez, votre douleur et votre repentir ne seront jamais à la mesure de ce fait¹⁰.

Contre une réalité qui les excède, les hommes se protègent en donnant des airs bonhommes à la monstruosité de ce à quoi ils participent. C'est ainsi que le bombardier qui a lâché la bombe sur Hiroshima portait le nom d'*Enola Gay*, mère du commandant de bord, et la bombe elle-même avait été baptisée *Little Boy* : le largage qui allait massacrer une population se trouvait, par l'entremise de quelques mots, ramené à l'acte par lequel une mère donne naissance à son enfant. Le processus qui vise à établir une pseudo-familiarité avec des

¹⁰ *Avoir détruit Hiroshima* [*Off Limits für das Gewissen*, 1961], trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Robert Laffont, Paris, 1962, p. 31.

réalités qui nous dépassent, et nous dépassent d'autant plus qu'on se dissimule leur étrangeté et leur monstruosité, Anders l'appelle la « la familiarisation du monde ». Cette « forme raffinée de camouflage de la distanciation » (*Obs I*, p. 138 et 145), à force d'être pratiquée, finit par nous faire prendre le pseudo-monde qu'elle nous présente pour le monde lui-même, et nous faire oublier ce que peut être un monde non distancié. Le camouflage et la distanciation sont d'autant plus efficaces que les engins modernes les plus puissants ont des aspects bénins : rien ne signale à nos sens de quoi ils sont capables. Comme le remarque Anders : « De presque aucune machine actuelle on ne voit les effets qui la définissent – je n'oublierai jamais une visite du CERN, tant elle fut insignifiante » (*Obs II*, p. 421-422). D'où cette situation où, comme le dit encore Anders, en jouant sur double sens du verbe allemand *ausdenken*, « *wir können uns Dinge ausdenken, die wir nicht ausdenken können* » – « nous sommes capables d'*inventer* des choses que nous sommes incapables d'*imaginer* [*i.e.* de nous représenter] » (*Obs II*, p. 322).

Il en résulte, pour Anders, cette conclusion d'apparence paradoxale : seul un effort d'imagination est à même de nous permettre de juger les instruments actuels et de nous faire accéder au réel. Tel est notre lot : pour être attentif, il nous faut *imaginer*.

Celui qui, à la place des yeux — qui aujourd'hui ne servent plus à rien —, possède de l'imagination voit la monstruosité actuelle dans l'absence d'apparence ou de visibilité des monstres : car par cette invisibilité, nous sommes transformés en êtres qui, parce qu'ils se fient de la façon la plus obsolète à leurs yeux, vivent aveugles à côté des instruments ; jusqu'au jour où ils n'auront plus le temps de constater qu'ils ne peuvent plus compter sur leurs yeux. (*Obs II*, p. 422)

La condition humaine contemporaine est marquée par ce décalage entre ce que nous sommes capables de produire et ce que nous sommes capables d'éprouver. Il s'ensuit que

... l'immoralité ou la faute, aujourd'hui, ne réside ni dans la sensualité ou l'infidélité, ni dans la malhonnêteté ou l'immoralité, ni même dans l'exploitation, mais dans le manque d'imagination [*Phantasie*]. Au contraire, aujourd'hui, notre premier postulat doit être : élargis les limites de ton imagination, pour savoir ce que tu fais. [...] Même si l'imagination seule reste insuffisante, entraînée de façon consciente elle saisit infiniment plus de « vérité » que la « perception ». Pour être à la hauteur de l'empirique, justement, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, il nous faut mobiliser notre imagination. C'est elle la « perception » d'aujourd'hui¹¹.

¹¹ *Et si je suis désespéré...*, *op. cit.*, p. 65-66. Anders écrit aussi : « Puisque notre perception nue ne nous suffit pas pour concevoir le monde actuel, puisqu'elle reste trop myope pour saisir les proportions énormes ou, plus justement, monstrueuses de ce que nous sommes capables de causer, puisque le monstrueux se transforme en non-monstrueux, elle devient, aussi absurde que cela puisse sembler, une sorte d'«imagination». Celui qui croit que le monde est tel qu'il le perçoit imagine. Il imagine parce qu'il minimise. Car il n'y a pas que ceux qui exagèrent qui imaginent, ceux qui minimisent aussi. [...] L'imagination doit consister aujourd'hui, pour nous, à nous hisser à la hauteur d'une réalité devenue effectivement fantastique, à nous hisser à sa hauteur pour la comprendre. Bref, *puisque son objet – la réalité fantastique – est imaginaire, l'imagination doit fonctionner comme une méthode empirique, comme un organe perceptif approprié à ce qui est effectivement énorme*, comme

À s'en tenir à la littéralité, un tel appel à l'imagination s'oppose radicalement à des propos de Simone Weil sur cette faculté, à laquelle elle reproche de venir combler les vides à bon compte. Ainsi : « L'imagination travaille continuellement à boucher toutes les fissures par où passerait la grâce » (Cahier 5, OC VI 2, p. 194). De fait l'imagination est une faculté ambivalente : elle peut aussi bien éloigner de la réalité – en en bouchant les vides, en en lissant les aspérités, en en masquant les contradictions –, qu'en rapprocher – en préparant l'esprit à accueillir certains aspects de la réalité auxquels nous étions restés jusque-là inattentifs. Songeons, pour illustrer cette ambiguïté, à la littérature de fiction : il y a une littérature qui cherche à faire oublier la réalité, à compenser tout ce qu'il y a en elle d'insatisfaisant en transportant dans des contrées bleuâtres où toutes les contradictions sont dissoutes (ce sont, par exemple, les livres dont s'abreuve Madame Bovary, ces romans où « les échelles de soie se balancent à des balcons, sous le souffle des fleurs, dans la clarté de la lune »), et une littérature qui cherche à éveiller à la réalité telle qu'elle est (*Madame Bovary*, par exemple). Il est clair que dans sa critique, Simone Weil s'en prend à l'imagination comme instance de fuite et vecteur de mensonge, alors que Günther Anders en appelle à l'imagination dans sa capacité à nous éveiller à certaines réalités qui avaient échappé à notre perception ou notre sensibilité. Si, comme l'a relevé T.S. Eliot, « la nature humaine ne peut supporter beaucoup de réalité¹² », il y a une imagination qui vise à nous épargner le plus possible le contact avec la réalité, une autre qui vise à nous faire recevoir un peu plus de réalité.

Une thèse d'Anders est qu'au sein du monde contemporain, s'est constitué un nouvel ordre de réalité auquel seule une certaine imagination permet d'accéder. En même temps, le régime d'extrême division du travail dans lequel nous sommes insérés – Durkheim a même reconnu une telle division comme la caractéristique dominante de nos sociétés, par rapport à celles du passé –, et la disqualification de la pensée analogique par la pensée scientifique moderne, en compartimentant le monde et la pensée en régions plus ou moins étanches, s'opposent à l'imagination qui a besoin, pour se déployer de façon féconde, de mobiliser différents domaines d'intuition et de mettre en relation les différents versants de l'expérience. Anders appelle à surmonter ces obstacles :

La méfiance envers les métaphores repose sur l'erreur, acceptée comme une évidence, selon laquelle les différentes régions de l'expérience humaine sont autonomes et hermétiquement isolées les unes des autres, ce qui interdirait, au moins aux scientifiques, de franchir les frontières qui les séparent. Il est inutile de démontrer qu'une telle psychologie est absurde et que nous comprenons en réalité très aisément les expressions prétendument importées de régions de l'expérience qui nous sont étrangères, ce qui prouve *a contrario* que les frontières sont bien

un outil, qui, à la différence des yeux, n'est pas lié à une partie corps et, "pour cette [même] raison", n'est pas limité par l'insuffisance de ce dernier, et n'a donc pas leur myopie » (*Visite dans l'Hadès [Besuch im Hadès, 1979]*, trad. Christophe David, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. Altérité critique, 2014, p. 37).

¹² « *Human kind cannot bear very much reality* » (*Quatre quatuors, I, Burnt Norton*).

restées grandes ouvertes. Dans la vie quotidienne, il ne se passe pas un instant sans que le scientifique lui-même n'ait recours à ces métaphores qu'il discrédite. (*Obs I*, p. 97)

On peut voir dans cette apologie de la métaphore, nécessaire pour prendre la mesure d'une réalité qui, de prime abord, se dérobe, un écho à ce que Simone Weil appelle la transposition. Non un équivalent, mais un écho. Dans les années 1930 Anders a écrit, au sujet de l'Allemagne nationale-socialiste, un roman intitulé *La Catacombe molussienne*¹³, ouvrage qui, au lieu de décrire directement le régime nazi, se présente comme une évocation d'une contrée imaginaire, la Molussie. Comme Orwell, au lendemain de la guerre, a estimé qu'un ouvrage d'imagination comme *1984* offrait au lecteur une meilleure idée d'un régime totalitaire que ne l'aurait fait une description dite réaliste, Anders pensait mieux évoquer la réalité du national-socialisme en passant par la Molussie – parce qu'il est des réalités qu'on ne peut véritablement saisir sans en passer par l'imagination. Selon Simone Weil, « est bien ce qui donne plus de réalité aux êtres et aux choses, mal ce qui leur en enlève » (Cahier 2, OC VI 1, p. 232). Face à certaines situations, il est une imagination qui est bonne, parce que loin d'enlever de la réalité aux êtres et aux choses, elle leur en donne.

On peut noter, au passage, qu'après la guerre la réflexion d'Anders portera davantage sur la menace atomique que sur le nazisme. À cela deux raisons. La première est qu'Anders n'avait guère de sympathie pour ceux qui s'en prennent à un ennemi une fois que celui-ci est abattu, et évitent par la même occasion d'affronter les nouvelles figures dominantes du mal. La seconde est qu'Anders ne concevait pas le nazisme comme une singularité absolue, mais comme un moment particulièrement monstrueux de la maladie moderne qui coupe les hommes de la réalité – maladie à laquelle la chute du nazisme n'a nullement mis fin. Au demeurant, il arrive à Anders d'illustrer son propos, dans *L'Obsolescence de l'homme*, de proverbes molussiens – manière de souligner que le monde de l'après-guerre partage de nombreux traits avec celui qu'il prétend avoir liquidé¹⁴.

Quand on lit Anders, on ne peut manquer d'être marqué par la pertinence et la profondeur de ses réflexions. Cela étant, une perplexité finit par s'installer. Au nom de quelle positivité au juste, le procès qu'il instruit se tient-il ? Quel est le bien qu'il a en vue, dont les maux qu'il décrit représentent la dégradation, le ratage, la trahison ? Quelle est la vocation dont l'être humain se trouve détourné ? Anders s'inquiète, s'épouvante même, à juste titre, de

¹³ *Die molussische Katakomben. Roman*, écrit au début des années 1930, n'a été publié qu'en 1992 (Munich, C. H. Beck. Une seconde édition augmentée (*Mit Apokryphen und Dokumenten aus dem Nachlass*), présentée par Gerhard Oberschlick, a été publiée en 2012 par le même éditeur.

¹⁴ Le journal qu'il tient lorsque, en 1966, il se rend à Auschwitz, puis sur les lieux où il a passé son enfance (la ville silésienne de Breslau, devenue Wrocław en 1945), est marqué de part en part par la catastrophe nationale-socialiste (*Visite dans l'Hadès*, *op. cit.*). Mais Anders, sans diluer une seule goutte des crimes commis alors dans un mal général, est sensible à des modalités nouvelles du mal dont le nazisme est une manifestation particulièrement effrayante, mais dont il n'a pas le monopole.

la possible éradication de l'humanité. Mais quelle réponse donnerait-il à la question : à quoi bon la conservation ? Pourquoi faudrait-il que l'humanité se perpétue et continue son aventure ? Au fond : pourquoi vaut-il mieux qu'il y ait quelque chose plutôt que rien ? À cela, on ne trouve guère de réponse chez Anders. Par moments, celui-ci semble reprendre à son compte, de façon non critique, l'idéal moderne du « sujet » autonome, affranchi de toute tutelle quelle qu'elle soit. À d'autres, il semble avouer lui-même l'inconsistance de cette figure. Ainsi lorsqu'il décrit l'incapacité du sujet moderne à trouver un fondement à sa morale.

Les sciences de la nature ont fait passer le monde « par delà le bien et le mal ». Il en résulte que les problèmes de la morale, et pas seulement ses « problèmes » mais surtout nos actes « moraux », sont désormais sans racines et dérivent, que nous le voulions ou non, sur l'océan moralement indifférent de l'être, un peu comme des « fleurs métaphysiques » qui ne concerneraient rien ni personne en dehors de nous, les hommes, et sur l'absence de conséquences desquelles nous n'avons plus à nous faire la moindre illusion. (L'« autarcie de la morale » et le « nihilisme » ne sont en définitive que des traductions, différemment accentuées, de ce caractère de « fleurs métaphysiques » propre aux choses de la morale.) (*Obs I*, p. 63)

Anders reconnaît également :

Très peu d'entre nous ont eu le courage de reconnaître et de proclamer la « *mort du sens* » en même temps que la « mort de Dieu » : courage que Nietzsche, il y a cent ans, avait déjà présenté comme le certificat de l'homme moderne et qui consiste à admettre que nous voguons sans pilote sur l'océan des étants. (*Obs II*, p. 382)

« Voguer sans pilote sur l'océan des étants » : cette errance n'est pas celle de Simone Weil. Elle écrit dans « La personne et le sacré » : « Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie qui enfonce profondément dans la terre les puissantes racines. L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel¹⁵. » Il en va de même pour les êtres humains dont elle note, en marge du *Timée*, qu'ils sont des plantes non pas terrestres mais célestes. Simone Weil reproche au XVIII^e siècle d'avoir nommé lumières des connaissances et des facultés simplement naturelles.

L'image de la caverne fait manifestement apercevoir que l'homme a pour condition naturelle les ténèbres, qu'il y naît, qu'il y vit et qu'il y meurt s'il ne se tourne pas vers une lumière qui descend d'un lieu situé de l'autre côté du ciel. L'humanisme n'a pas eu tort de penser que la vérité, la beauté, la liberté, l'égalité sont d'un prix infini mais de croire que l'homme peut se les procurer sans la grâce¹⁶.

Miklos Vetö, dans son étude sur la métaphysique de Simone Weil, a été jusqu'à affirmer que « sans les écrits de la maturité [*i.e.* de la dernière période], presque personne ne lirait ceux de la décade [*i.e.* décennie] qui la précède. Sans ces écrits, Simone Weil ne serait qu'une

¹⁵ *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, coll. Espoir, 1957, p. 29-30.

¹⁶ « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ? », *OC IV 2*, p. 424.

essayiste brillante mais mineure et une promesse de philosophe. Rien de plus¹⁷ ». N'en déplaise à ceux qui reçoivent de tels propos comme un crime de lèse-majesté, je crois qu'il a raison. Loin de moi l'idée de nier ou seulement diminuer la valeur et l'intérêt des écrits de jeunesse de Simone Weil. Mais cette valeur et cet intérêt sont d'autant plus grands que les écrits de jeunesse sont lus à la lumière que projettent sur eux ceux de la maturité. Il n'y a pas, dans le parcours de Simone Weil, de bifurcations, de ruptures. Comme elle l'a écrit elle-même : « Quoi qu'il me soit plusieurs fois arrivé de franchir un seuil, je ne me rappelle pas un moment où j'aie changé de direction. Pour moi, le mot de conversion n'a aucun sens¹⁸. » Continuité du parcours mais, au long de celui-ci, des seuils franchis. Et ce sont les derniers de ces seuils qui font que le parcours de Simone Weil est, pour nous, si précieux. Comme l'a écrit Maeterlinck, « une œuvre ne vieillit qu'en proportion de son antimysticisme¹⁹ » ; c'est de par son ouverture au surnaturel que l'œuvre de Simone Weil est destinée à demeurer actuelle.

Cette ouverture au surnaturel est – en conformité avec l'esprit du christianisme – tout sauf une fuite du monde. Simone Weil l'a affirmé : « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel, mais ce monde » (Cahier 5, VI 2, p. 245). Au point qu'elle s'est inquiétée que l'amour de Dieu puisse en détourner.

Dieu seul veut qu'on s'intéresse à lui, et absolument rien d'autre. Que faut-il en conclure concernant la multitude des choses intéressantes qui ne parlent pas de Dieu ? Faut-il en conclure que ce sont des pièges du démon ? Non, non, non. Il faut en conclure qu'elles parlent de Dieu. (Cahier 14, OC VI 4, p. 168)

Non seulement il n'y a pas antagonisme entre amour de Dieu et amour du monde, mais le premier est la source du second, dans la mesure où Simone Weil reconnaît l'attention véritable aux choses d'ici-bas comme un bien surnaturel.

Le prochain, les amis, les cérémonies religieuses, la beauté du monde ne tombent pas au rang des choses irréelles après le contact direct entre l'âme et Dieu. Au contraire, c'est alors seulement que ces choses deviennent réelles. Auparavant c'étaient des demi-rêves. Auparavant, il n'y avait aucune réalité²⁰.

L'affirmation est fondamentale : le contact entre l'âme et Dieu ne rend pas le monde fantomatique, il est, à l'inverse, ce qui lui donne consistance. Et c'est l'attitude envers les choses du monde qui est le critère ultime. Dans les termes de Simone Weil :

Ce n'est pas par la manière dont un homme parle de Dieu, mais par la manière dont il parle des choses terrestres, qu'on peut le mieux discerner si son âme a séjourné dans le feu de l'amour de

¹⁷ *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, coll. Bibl. d'histoire de la philosophie, 1971, p. 15-16.

¹⁸ Brouillon d'une lettre adressée en mai 1942 au père Perrin (cité par Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Peeters, coll. Bibl. philosophique de Louvain, 2003, p. 1).

¹⁹ *Le Trésor des humbles* [1896], Bruxelles, Éditions Labor, coll. Espace Nord, 1998, p. 72.

²⁰ « Formes de l'amour implicite de Dieu », OC IV 1, p. 336.

Dieu. Là nul déguisement n'est possible. Il y a de fausses imitations de l'amour de Dieu, mais non pas de la transformation qu'il opère dans l'âme, car on n'a aucune idée de cette transformation autrement qu'en y passant soi-même. (Cahier 14, *OC VI 4*, p. 189)

Nul ne peut préjuger de la façon dont Simone Weil et Günther Anders se seraient appréciés l'un l'autre s'il leur avait été donné de se rencontrer. J'incline cependant à penser que dans la voix qu'Anders a fait entendre au cours du XX^e siècle, Simone Weil aurait reconnu un signe de ce que, tandis qu'il regardait le monde, demeurait dans son âme le souvenir des réalités divines.