Simone Weil
La pensée à l'épreuve du mal

PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

Collection fondée par Frédéric Worms et dirigée par Camille Riquier

La collection « Philosophie française contemporaine » poursuit un double objectif : la réédition d'œuvres classiques de philosophie en langue française qu'il s'agit de redécouvrir et la publication d'auteurs contemporains dont la réflexion s'inscrit dans une certaine tradition française du philosopher. Parler de philosophie française, c'est accepter la part de finitude inhérente à toute pensée mais aussi envisager ses limites comme les conditions de son déploiement. Entre héritage et inspiration, il y a autant de manières de se rapporter aux classiques de la pensée française et d'explorer sa fécondité.

Pierre Gillouard

SIMONE WEIL
La pensée à l'épreuve du mal

Préface de Vincent Delecroix

puf

Ouvrage publié avec le concours de la Faculté autonome de théologie protestante de Genève. Il a été récompensé par le prix Théodore Claparède.

Ce livre ne peut être reproduit ni utilisé à des fins d'entraînement de systèmes d'intelligence artificielle. La fouille de textes et de données est interdite conformément à l'article 4(3) de la Directive (UE) 2019/790.

ISBN 978-2-13-089557-2
ISSN 2116-7656
Dépôt légal — 1re édition : 2026, mai
© Presses Universitaires de France, 2026
170 *bis*, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

À Marie-Claire, Mazava, pour l'amour pur
envers les malheureux.

Abréviations

Nous utiliserons principalement l'édition Gallimard des *Œuvres complètes* de Simone Weil, en renvoyant pour chaque texte au tome et au volume correspondant :

OC I : *Œuvres complètes I. Premiers écrits philosophiques*, éd. André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1988.

OC II 1 : *Œuvres complètes II. Écrits historiques et politiques*, vol. 1 : *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, éd. André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1988.

OC II 2 : *Œuvres complètes II. Écrits historiques et politiques*, vol. 2 : *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, éd. André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1988.

OC II 3 : *Œuvres complètes II. Écrits historiques et politiques*, vol. 3 : *Vers la guerre (1937-1940)*, éd. André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1989.

OC IV 1 : *Œuvres complètes IV. Écrits de Marseille*, vol. 1 : *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, éd. Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 2008.

OC IV 2 : *Œuvres complètes IV. Écrits de Marseille*, vol. 2 : *Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942)*, éd. Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 2009.

OC V 1 : *Œuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres*, vol. 1 : *Questions politiques et religieuses (1942-1943)*, éd. Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2019.

OC V 2 : *Œuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres*, vol. 2 : *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, éd. Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2013.

OC VI 1 : *Œuvres complètes VI. Cahiers*, vol. 1 : *1933-septembre 1941*, éd. André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1994.

OC VI 2 : *Œuvres complètes VI. Cahiers*, vol. 2 : *La science et l'impensable (septembre 1941-février 1942)*, éd. André A. Devaux et Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1997.

OC VI 3 : *Œuvres complètes VI. Cahiers*, vol. 3 : *La porte du transcendant (février 1942-juin 1942)*, éd. Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 2002.

OC VI 4 : *Œuvres complètes VI. Cahiers*, vol. 4 : *La connaissance surnaturelle. Cahiers de New York et de Londres (juillet 1942-juillet 1943)*, éd. Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 2006.

OC VII 1 : *Œuvres complètes VII. Correspondance*, vol. 1 : *Correspondance familiale*, éd. Robert Chenavier, Paris, Gallimard, 2012.

Œuvres : *Œuvres*, éd. Florence de Lussy, Paris, Gallimard, « Quarto », 1999.

Nous utiliserons aussi quelques autres éditions des textes de Simone Weil :

LP : *Leçons de philosophie (Roanne, 1933-1934)*, transcrites et annotées par Anne Reynaud-Guérithault, Paris, Plon, 1959.

CO : *La Condition ouvrière*, présentation et notes par Robert Chenavier, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2002.

EL : *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, « Espoir », 1957

P : *Poèmes*, suivis de *Venise sauvée. Lettre de Paul Valéry*, Paris, Gallimard, « Espoir », 1968.

AD : *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2022.

« Lettres de jeunesse à Suzanne Aron (1928-1934) », *Commentaire*, 2016, nº 155, p. 553-562.

« Lettre de Simone Weil à Robert Guihéneuf », *Cahiers Simone Weil*, 1998, vol. 21, nº 1-2, p. 1-20.

CB : Simone Weil et Joë Bousquet, *Correspondance 1942. « Quel est donc ton tourment ? »*, Paris, Claire Paulhan, 2019.

Préface

« Pourquoi me fait-on du mal ? » C'est ainsi que, dans le court essai intitulé *La Personne et le Sacré*, Simone Weil formulait, ou plutôt reformulait la vieille question du mal. Vieille question en effet, ressaisie ou déformée par la tradition philosophique et par la théologie ou la religion, et surtout point de croisement de l'une avec l'autre. Que cette question pût constituer en effet le lieu unique de cette articulation difficile de l'une avec l'autre qui se nomme « philosophie de la religion », c'est ce que Kant avait établi de manière exemplaire dans *La Religion dans les limites de la simple raison*.

D'où vient le mal ? Si les religions positives peuvent prétendre se hausser au concept d'une religion rationnelle, ou s'il est possible de découvrir en elles, en l'une d'elles, un contenu que la raison puisse simultanément reconnaître comme sien, si donc la religion peut ainsi et définitivement se légitimer aux yeux de la raison, non seulement acceptable mais nécessaire, seul le traitement d'une telle question permet de l'établir. La question du mal est, dans tous les sens du terme, la *raison* de la religion : la cause de son existence, sa raison d'être, sa justification. C'est qu'on ne pose pas la question de l'origine du mal sans demander s'il va cesser un jour, on ne

scrute pas l'origine sans penser à la fin, en sorte que la religion ne se propose jamais d'éclairer ou d'expliquer cette origine sans proposer un puissant motif d'espérance. Toute la question du mal est enveloppée dans l'eschatologie.

Or cette espérance est-elle fondée ? Avons-nous de bonnes raisons d'espérer dans la fin du mal ? Le problème philosophique de la religion relève entièrement de la dernière des trois grandes questions sous lesquelles, dès la *Critique de la raison pure*, Kant rassemblait tout intérêt de la raison. Cette question s'énonce simplement : que m'est-il permis d'espérer ? Une justification rationnelle de l'espérance religieuse constitue ainsi aux yeux de Kant la tâche unique de la philosophie de la religion.

Que ce soit là *l'unique* point de rencontre entre la philosophie et la religion pourrait déjà surprendre. Mais plus encore le fait de considérer que la religion tire son essence de la question du mal. N'est-ce pas précisément sur cette question que la religion achoppe ? Du reste, en réputant « inscrutable » l'origine du mal, Kant donnait de bonnes raisons de croire que la religion se montrait incapable d'en rendre raison autrement que par des fables ou des mythes, voire des catégories dogmatiques aussi erronées ou injustifiables que celle de péché originel. Mais il y a pire, car dans cette question elle rencontre sa contradiction la plus insurmontable : l'indubitable constat de l'existence du mal dans le monde représente notoirement le désaveu le plus cinglant infligé à l'hypothèse d'un Dieu créateur bon et omnipotent. Mais le pire du pire, si l'on peut dire, est atteint lorsque, cherchant à se sortir de

cette difficulté par les voies incertaines de la théodicée, elle finit par se trouver confrontée à l'alternative la plus mortifère : soit, d'une manière ou d'une autre, nier la réalité du mal, soit, implicitement ou explicitement, le justifier. Manière la plus injuste et la plus immorale de sauver la justice et la moralité de Dieu ; procédé qui, au lieu de dissiper le scandale du mal, ne fait que le renforcer et qui, au demeurant, repose sur les illusions d'un faux savoir métaphysique de ses raisons.

C'est aussi que, l'aura-t-on remarqué, la question du mal s'est subrepticement déplacée. On demandait d'où vient le mal, on en vient à demander pourquoi. On est passé de la question des causes à celle des raisons. Or il y a fort à parier que c'est à l'occasion d'un tel déplacement qu'on finit inévitablement, comme l'avait remarqué Levinas, par justifier l'injustifiable : donner des raisons au mal.

Au regard de l'histoire de cette question, tant dans la philosophie que dans la religion, et des difficultés qu'elle n'a cessé de faire surgir en essayant d'y répondre, l'œuvre de Simone Weil représente un spectaculaire point de butée. On n'y aura jamais poussé, et volontairement, l'aporie à une telle extrémité – et à une extrémité aussi choquante. C'est pourquoi Pierre Gillouard ne se contente pas de montrer, ce qui est déjà considérable, combien une telle question aura tendu, presque d'un bout à l'autre, l'ensemble de cette œuvre, combien elle aura animé la passion – aux deux sens du terme – d'une pensée dont le courage et l'effrayante intransigeance ne sont plus à démontrer : il fallait encore la ressaisir dans une histoire du problème du mal dont les développements se

poursuivent, en philosophie de la religion et ailleurs, jusqu'à aujourd'hui. La vieille question du mal est toujours jeune, très ancienne et toujours nouvelle, infatigable en tout cas, comme l'est le mal lui-même.

En philosophie comme en mathématiques, un problème ne se découvre pas : il se construit. C'est la raison pour laquelle son analyse requiert une généalogie. Patiemment, Pierre Gillouard la reconstitue, c'est l'un des multiples apports de ce livre fondamental aux études weiliennes. Mais ce que restitue simultanément une telle démarche, ce n'est pas seulement l'évolution et la cohérence d'une pensée qui se débat âprement, jusqu'à l'épuisement, avec *un seul* problème, toujours le même, brûlant, obsédant, désespérant. Ce ne sont pas seulement les procédés de son traitement, les arguments, posés, inlassablement repris et retravaillés, toujours portés à leur pointe la plus acérée : c'est le fond d'une *expérience*, dont la brutale clarté et l'authenticité seules peuvent garantir que le problème, si élaboré soit-il, n'est pas tout simplement mal posé.

À la lumière de ce que, sous l'œil attentif de Pierre Gillouard, la pensée de Weil fait surgir, on peut douter que la philosophie ait jamais pris au sérieux jusqu'au bout cette expérience, à quelques exceptions près. On peut soupçonner en tout cas qu'elle ne soit jamais parvenue à clairement définir ce qu'était, si l'on peut dire, la *bonne* expérience en la matière, l'expérience à partir de laquelle se formule la véritable question du mal. Du mal, elle a fourni des définitions, et des définitions dont il n'y a certes pas à contester la pertinence ou la justesse,

quand bien même certaines d'entre elles auraient pour effet d'en dissiper la réalité. Mais c'est autre chose de savoir poser la question qui lui convient, plus encore de la poser correctement en relation avec la supposition – incontestable pour Simone Weil – de l'existence du « bien surnaturel ».

À ce titre, la théodicée, toutes les théodicées auront fait la preuve, par leurs échecs successifs, par l'insanité de leur réponse ou par la frustration qu'elles auront suscitée dans l'esprit de celles et ceux qui font l'épreuve du mal réel, qu'elles n'avaient pas su la poser faute d'avoir identifié le lieu d'où l'on pouvait en parler. Quoi qu'elles en disent, se sont-elles jamais vraiment placées du côté de celles et ceux qui souffrent ? Les ont-elles jamais entendus ? La faute n'en revient pas seulement à la philosophie qui s'est égarée dans ces voies : la religion elle-même, souvent, ne les aura entendus qu'avec une distraction coupable, trop empressée sans doute d'innocenter un Dieu dont elle répète pourtant à l'envi qu'il ne reste jamais sourd aux plaintes et aux gémissements de la créature. En identifiant et en suivant au contraire ce souci weilien de l'expérience juste qui refuse les facilités d'un « point de vue de Dieu » et ses illusions d'optique, Pierre Gillouard découvre d'un seul coup toute l'ampleur et toute la singularité du domaine de pensée où se reconstruit de fond en comble la question du mal et que délimitent rigoureusement les bornes de son traitement possible.

Après tout, la vieille question du *unde malum* méritait non pas d'être abandonnée, mais d'être reposée à partir de l'expérience, et l'expérience du mal lui-même à travers l'expression

de la souffrance, puis, en définitive, sous le terme qui lui convient seulement : le malheur. Sous cette garantie, on pouvait du moins attendre qu'il n'y soit pas répondu par des mythes ou des abstractions, des « contes de fées métaphysiques ». Une recherche sur les « causes de l'oppression » leur substituera une implacable description de l'asservissement et de l'aliénation ; une discussion admirative mais sans concession avec Marx dissipera tout aussi impitoyablement l'illusion des solutions matérialistes ; mais c'est l'amplitude d'une réflexion sur la nécessité comme loi infrangible du monde et sur la radicale transcendance du bien surnaturel qui définitivement *fixera* la question – et la rendra insoluble.

À replacer l'œuvre de Weil dans la longue tradition de la théodicée, dont Pierre Gillouard suggère qu'elle pourrait se confondre avec l'histoire même de la philosophie, on ne fera que faire ressortir ce qui l'en exorbite. Et en ce sens aussi l'étude rigoureuse de Pierre Gillouard apporte une contribution inédite, profondément perturbante, à la documentation de cette tradition. C'est bien le paradoxe de l'œuvre de Weil, vue dans cette perspective, que de réclamer l'arrière-fond de cette histoire pour se faire comprendre, alors que son langage lui est si étranger.

Il est devenu courant, et même un peu convenu, de rejeter d'emblée cet exercice bizarre dans lequel la philosophie n'a jamais montré que son impuissance. C'est d'ailleurs le charme paradoxal de cette tradition, parfois souterraine, parfois éclatante, de n'être presque constituée que d'échecs successifs. Des échecs, c'est le paradoxe, qui se signalent toujours de la

même façon : à la fin, après avoir plaidé la « cause de Dieu » selon des manières diverses, on aboutit à la relaxe. On le savait d'emblée, que Dieu ait bénéficié ou non, au départ, de la présomption d'innocence. Et il est vrai qu'il aurait été contradictoire d'attendre autre chose du procès. Si l'analogie avec les procédures juridiques, ou plutôt judiciaires, s'impose en effet pour la compréhension d'un tel exercice, on a feint d'oublier que la théodicée n'existe que pour *justifier* un verdict qui a été délivré préalablement ou qui ne peut pas être autrement qu'il n'est. Lui demander de réserver une part de suspense, c'est ne pas comprendre ce qu'elle est. Du moins le suspense ne porte-t-il pas sur le verdict, mais sur les arguments et l'invention – dans les deux sens du terme – des preuves. Et si la théodicée aboutissait à un verdict différent, celui d'une culpabilité divine, elle ne serait pas une théodicée.

Mais c'est justement cela qui en manifeste l'échec, sans doute : c'est qu'elle réussit à tous les coups. En échouant, elle cesserait d'être ce qu'elle est ; en triomphant, elle perd toute crédibilité. L'histoire de la théodicée, c'est l'histoire de l'impossibilité de la théodicée. Mais du moins l'exercice n'aura-t-il pas été tout à fait vain : ce qui ne marche pas est instructif et il est toujours bon de purifier la réflexion des arguments fallacieux, des preuves qui ne prouvent rien, des hypothèses stériles. Peut-être même cette opération de déblaiement involontaire pourrait-elle favoriser, là encore de manière paradoxale, un renouvellement complet de la question. : Simone Weil est au bout de ce chemin.

Échouer, échouer toujours, échouer mieux. Mais à quelques exceptions près les catastrophes du XXe siècle dont Weil a été la contemporaine ont semblé sceller définitivement son destin : devant un mal déclaré non pas seulement radical, au sens de Kant, mais absolu, une telle entreprise devient tout simplement insupportable et l'histoire de la théodicée cesse d'être celle de ses échecs divertissants et sophistiqués pour devenir définitivement répugnante. Et on ne peut pas dire que les tentatives récentes, comme celle de Richard Swinburne, pour la remettre au goût du jour et lui trouver des assises renouvelées et solides contribuent à la rendre plus acceptable.

L'inconvénient cependant de cette position désormais habituelle qui consiste à rejeter d'emblée les prétentions de la théodicée est qu'on ne sait pas toujours exactement sur quels fondements on les rejette. C'est qu'on n'est pas toujours très au clair non plus sur la manière dont elle construit son problème pour mieux le résoudre. Il y a théodicée, ou du moins possibilité de théodicée, lorsqu'on lie la question du mal – son origine, son scandale – à la présupposition de l'existence de Dieu. Mais ce cadre très large ne dit rien de la manière dont on les lie, ni même ce qu'on entend démontrer ou justifier : l'existence de Dieu lui-même ? La compatibilité de ses attributs ? La nature du mal et sa fonction dans l'économie du monde ? Le rapport de Dieu au mal ? Et il se mêle dans notre jugement (négatif) des motifs différents : veut-on dire en effet que l'explication n'est pas convaincante ou bien qu'elle est scandaleuse ?

Lorsque Kant affirmait l'échec de toute théodicée possible, il convoquait deux types d'arguments : cet échec est dû au fait qu'elle prétend reposer sur un savoir métaphysique dont on a démontré l'impossibilité de droit ; cette manière de défendre la justice de Dieu est moralement, et même théologiquement, intolérable. Il faut bien dire que c'est ce second type d'arguments qui a finalement prévalu pour l'enterrer définitivement : le scandale de la théodicée tient au scandale du mal qui *doit* demeurer intact. Peut-être alors est-ce le mérite des théodicées « analytiques » que de ne pas se laisser aveugler par ce pathos moral et de revenir froidement au premier motif de la condamnation de la théodicée, celui des arguments et de leur logique, pour mieux en relancer l'exercice. Sans doute se donnait-elle la part trop belle en atténuant ce scandale du mal jusqu'à le justifier ; mais ne se donne-t-on pas aussi la part trop belle, à l'inverse, d'invoquer sans plus ce scandale pour d'un revers de main balayer ou discréditer l'entreprise ?

Il reste que « préserver » le scandale du mal, alors même qu'on peut en expliquer les causes et, ce faisant, en déterminer rigoureusement la nature, en accentuer même la radicalité, peut constituer la voie contre-intuitive pour construire autrement le problème où la théodicée trouvait sa raison d'être, c'est-à-dire comprendre autrement le lien, l'articulation problématique entre le mal et Dieu. Cette articulation, on n'en rendra pas raison, dans tous les sens du terme, en partant de Dieu lui-même – voilà la cause de l'échec programmé –, mais en partant du mal lui-même. C'est d'un point

de vue *théorique* qu'on va du mal à Dieu, car c'est d'abord dans l'existence ou, vaudrait-il mieux dire, d'un point de vue expérientiel qu'on y va. Cette voie, c'est celle de Simone Weil. Voie difficile assurément, qui choisit sciemment l'impasse au lieu du boulevard et qui mène aussi aux thèses les plus apparemment choquantes. Car contrairement à ce que l'on pourrait encore attendre, le Dieu vers lequel on se dirige de cette manière n'est pas le Dieu de la consolation ni de la justification, et pas non plus celui dont l'incommensurabilité ferme la bouche, par son mystère, de celui qui souffre.

Le pari de Pierre Gillouard n'est pas seulement de suivre avec patience et clarté la manière dont Simone Weil reconstruit le problème en posant autrement la question initiale. C'est aussi de regarder cette construction conceptuelle à partir de l'itinéraire, aussi bien existentiel qu'intellectuel, de Simone Weil elle-même. Ce pari n'est pas seulement méthodologique : il repose sur la conviction légitime que chez Weil la réflexion théorique est indissociable de l'expérience vive, de l'action, au plus près des circonstances historiques comme d'un itinéraire personnel, d'un cheminement, d'une vie singulière, en somme. Pari gagné, hypothèse féconde : la succession des œuvres elles-mêmes, des réflexions, des expériences, va du mal à Dieu. Itinéraire de l'œuvre, itinéraire de la vie, itinéraire de la question : la tresse constitue la matière remarquable de ce livre.

Mais que cet itinéraire culmine dans l'expérience mystique ne doit pas tromper ou égarer, et c'est aussi le mérite de cette étude que de lui réserver la place et le statut qui lui

conviennent, obligeant aussi à revenir sur le débat classique qui agite les commentateurs de Simone Weil. Car il ne s'agit certainement pas de montrer comment elle viendrait naturellement au bout du chemin, même si l'idée est fondamentale chez Weil d'une préparation et d'une attente de Dieu. Depuis l'expérience du mal et même si cette expérience, nouvelle proposition scandaleuse, y ouvre un accès privilégié, « condition d'accès à l'amour surnaturel » selon le titre du dernier chapitre de l'étude, on ne vient pas à Dieu *au bout du compte*. Et on n'y vient pas comme à la solution d'un problème, serait-il enfin bien posé ou construit. L'expérience mystique est abrupte ; elle n'est pas un résultat, que préparerait l'épuisement progressif des raisons, mais un *choc* – et il faut d'ailleurs réserver une attention soutenue non pas à cette esthétique du choc, comme Benjamin l'envisageait au sujet de Baudelaire, mais à cette logique ou à cette rationalité du choc dans l'ensemble de la pensée de Weil. C'est la clé de sa pensée ; c'est la raison pour laquelle on emploie ici si souvent le terme de propositions « choquantes » (ou scandaleuses, cela revient au même) : des propositions issues du choc.

En conséquence, en tout cas, l'importance de cette expérience est exactement inverse du rôle qu'on pourrait lui faire jouer : elle ne vient pas résoudre enfin, mais au contraire radicaliser définitivement l'aporie de la question du mal. Elle rend définitive la contradiction entre le mal et Dieu, précisément parce qu'il y a *deux* expériences elles-mêmes insurmontables, indépassables : celle du mal et celle de Dieu, et que la seconde ne relativise pas la première. La contradiction théorique ne

fait qu'expliciter le *choc* de ces deux expériences, « pures » l'une comme l'autre : le malheur et l'amour de Dieu. Leur articulation, c'est leur absence de lien, c'est leur brutale contiguïté. Et toute tentative pour adoucir la contradiction contenue dans ce choc falsifie aussi bien l'expérience que la réflexion. La probité à l'égard de la vérité de ces deux expériences exige au contraire de sacrifier toute solution possible et d'assurer à la pensée comme à l'existence une position *intenable* qui, autant qu'elle fait de cette existence une existence à part entière, non diminuée, donne à la pensée les moyens de son plus rigoureux exercice.

Violemment, l'expérience de Dieu, la certitude dont elle s'accompagne nettoient la question du mal de tout ce qui la rattachait encore, de près ou de loin, aux enjeux de la question de l'existence de Dieu. C'est aussi ce qui établit les assises définitives de la question du mal : le *malheur*, qui n'est pas la souffrance ni la douleur, est désormais le nom qu'il faut lui donner ; c'est le malheur qui fait la jonction disjonctive entre le mal et Dieu, et qui donc donne sa pleine teneur à la question. De ce fait, elle garantit, cette expérience, au lieu de la fragiliser, la solidité de l'analyse du mal, au terme de laquelle celui-ci apparaît comme littéralement *absolu*. Non pas en raison d'un maximum dans l'horreur, ce qui du reste a pu être le cas aussi, mais parce qu'il est radicalement délié, ab-solu, de tout ce qui, dans la théodicée, le liait encore à Dieu. Le mal, c'est le monde sans Dieu, mais le monde n'est monde que parce qu'il est sans Dieu, parce que Dieu n'y est pas. Force et nécessité, qui l'excluent, ne sont pas des caractères qui

s'ajoutent au monde : c'est ce qui le définit comme tel, en sorte que sa densité et son autonomie sont totales. Quant à l'expérience mystique, elle ne peut donc être celle de Dieu dans le monde, mais au contraire celle de Dieu en tant qu'il est hors du monde, bien et amour surnaturels.

On se tromperait cependant en rapportant au gnosticisme l'épreuve de cette insurmontable contradiction. Si tel était le cas, à quoi bon des réflexions sur les causes de l'oppression et surtout de la liberté ? Quel statut, quelle réalité même, pourrait-on encore accorder à l'amour du prochain ou à l'expérience de la beauté, aux formes *implicites* de l'amour de Dieu ? Que serait, tout simplement, *l'âme*, qui est le sujet unique de ces expériences, action ou contemplation ? Et certes, non seulement personne n'échappe à la nécessité (et surtout pas la « personne »), mais l'âme elle-même n'est pas immunisée contre les assauts du mal : qu'elle en soit abîmée, c'est précisément la définition du malheur. Mais elle n'en constitue pas moins le témoignage dans le monde de ce hors du monde du bien surnaturel, comme aussi c'est sa voix qu'on entend dans la question enfantine, à la fois exclamative et interrogative : « Pourquoi me fait-on du mal ? » Si Dieu demeure obstinément ce qu'il est, à savoir hors du monde, cela ne condamne ni la recherche d'une justice dans le monde ni la possibilité du contact avec lui, la possibilité, autrement dit, d'une élévation à l'amour surnaturelle qui dans le monde laisse des traces.

Non seulement Pierre Gillouard ne minimise pas les difficultés que soulève cette position intenable tenue par Simone

Weil – les perplexités qu'elles suscitent peuvent être aussi les siennes –, mais il ne cache pas la manière dont certaines de ses conclusions peuvent paraître aller, à force de radicalité, à l'encontre de ses propres prémisses.

Le plus choquant en effet ne tient peut-être pas à ce que l'on peut penser d'habitude, cette manière en quelque sorte de tout laisser en l'état, le mal absolu (au sens qu'on a dit) d'un côté, le Dieu absolu de l'autre, ce caractère simplement désespérant de l'aporie de la question du mal, peut-être l'exaspérante arrogance, aussi, de cette certitude de Dieu, peut-être enfin le visage de ce Dieu-là. C'est sans doute le paradoxe d'une façon qui, pour avoir rendu le problème insoluble, se donne par là même la facilité de le trancher sans solution. Instantané, le passage du malheur à la joie, quelle que soit la destruction de la personne qu'elle exige – Pierre Gillouard montre cependant le surinvestissement critiquable des commentateurs dans le concept de décréation – ne paraît certes pas abstrait ou théorique : nulle raison de contester le caractère authentiquement brûlant (et dévastateur en un sens) de cette expérience. Mais sa violence, pour celui qui l'observe et ne la vit pas – c'est le cas de beaucoup – dissuade peut-être de lui donner une extension plus large que le domaine très réservé des virtuoses.

Toutefois, il faudra bien prendre son parti de cela pour au moins pousser jusqu'au bout la compréhension de la pensée de Simone Weil. Mais une épreuve supplémentaire attend le commentateur comme le lecteur, quand ils pensent être parvenus au sommet le plus abrupt, à l'arête la plus tranchante.

Il leur faut encore s'entendre parler non seulement du consentement dans le malheur, mais même du malheur comme *condition* d'accès à l'amour surnaturel.

La proposition n'est pas seulement – de nouveau les mêmes termes – choquante ; elle peut aussi sonner comme une régression théorique, presque comme un retour à la vieille théodicée. Car ce n'est pas dire seulement que le malheur est une bonne occasion d'accéder au bien et à l'amour surnaturels : il en est une condition. Sans doute pas *la* condition, mais cela suffit. Car quelle différence alors avec les théodicées qui font du mal le moyen du bien ? Et n'a-t-on pas retrouvé ici, malgré tout, ce qui constituait aux yeux mêmes de Weil l'imposture de leurs prétentions : un *point de vue de Dieu* qui, en définitive, donne au mal, ou plutôt au malheur, son ultime justification ?

Portée incontestablement par l'expérience personnelle, la surenchère ou l'hyperbole du malheur, qui écrase toute différence en son sein, tout degré (or il y a pourtant des degrés du malheur comme aussi de la souffrance), et le porte immédiatement à son point absolu, lui donne, par excès, un caractère nécessaire. Pour qui croit en Dieu, la leçon est dure. Pour qui, en philosophe, se croyait au moins débarrassé des suppositions habituelles de la théodicée, elle est décevante ; en outre, elle pourrait bien contester les thèses les plus fortes concernant le malheur, celles qui affirment que le malheur éteint l'âme, en faisant au contraire du malheur ce qui lui ouvre l'accès à l'amour surnaturel. Et pour qui ne croit pas en Dieu, elle est simplement insupportable.

Ce malaise ne nous fait-il pas lui-même revenir en arrière ? À la question « Pourquoi me fait-on du mal ? », on ne peut ni ne veut en réalité entendre aucune réponse : toute réponse est une justification, elle est intolérable. Or Simone Weil échappe-t-elle en définitive à cette tentation de répondre, en transformant le malheur en *épreuve* ? Que les pouvoirs du sujet – excepté l'attention qui n'est justement pas un pouvoir –, c'est-à-dire tout ce qui en réalité le rive au monde de la nécessité et de la force, soient ou doivent être radicalement extirpés dans la décréation ou dans le consentement au mal, on pouvait s'y attendre. Mais que Dieu lui-même semble se livrer à une telle instrumentalisation du mal et que l'on menace ainsi de retomber dans une économie abjecte, bien qu'en effet inédite, où s'échangent encore une fois mal contre bien, bien contre mal, c'est ce qu'il faut affronter à la fin, comme le fait Pierre Gillouard lui-même, qui ne dissimule ni n'édulcore rien.

À moins que, pis encore, nous ne soyons enjoints à regarder le mal lui-même comme un bien. « L'inflexible nécessité, la misère, la détresse, le poids écrasant du besoin et du travail qui épuise, la cruauté, les tortures, la mort violente, la contrainte, la terreur, les maladies – tout cela, c'est l'amour divin. » Qui peut lire cela sans trembler, de désespoir ou de colère ? Même l'immoralité de la théodicée en paraît adoucie. Car l'implacable logique qui conduit à une proposition de ce genre devient presque insoutenable, pour la raison que cette logique, ce n'est même plus celle d'une économie générale, si

répugnante soit-elle, qui transige avec le mal : c'est celle de l'amour lui-même.

C'est ici, justement, qu'il faut s'arrêter, l'aporie menée jusqu'au bout, à la contradiction poussée à son point de radicalité, mais le scandale du mal, demeuré intact, se trouvant encore doublé de cette dernière proposition. Et on mesurera la probité du commentateur à cette ultime confrontation, qu'il ne cherche pas à esquiver et qui ne manque pas de le troubler comme elle nous troublera. C'est qu'elle n'est pas, cette probité – éminente vertu du philosophe, si l'on en croit Nietzsche ou Kierkegaard – attachée seulement à l'exercice du commentaire et de l'interprétation savante : elle concerne également son objet même, à savoir cette question du mal, qui est donc aussi bien celle de Pierre Gillouard lui-même. Aussi n'est-ce pas seulement une étude d'une rare intelligence, qu'on lira ici, sur une auteure majeure du XXe siècle : c'est aussi, comme Weil, avec Weil, et donc dans ses zones les plus escarpées, une authentique réflexion sur le mal, enracinée dans une préoccupation vitale, brûlante. Cette réflexion, Pierre Gillouard la mène *à travers* l'œuvre weilienne, comme on traverse une épreuve. C'est que, à qui importe la question du mal, il est sans doute impossible d'y échapper : il *faut* s'y confronter comme à une pierre de touche.

On sait quelle puissance d'attraction, de fascination peut-être, exerce la pensée de Weil ; on le mesurera sans doute, encore une fois, à la lecture de cette étude. Mais de fascination ici il n'est pourtant pas question et l'attraction vient bien plutôt de la question du mal elle-même, quand elle n'est pas

seulement – peut-elle l'être ? – un objet théorique, mais un problème pour soi. On ne peut lire Weil sans qu'une telle préoccupation en soit d'abord le motif ; en la lisant, on ne peut s'en départir ; de l'avoir lue, on y est reconduit. Dans ces affaires-là, on ne pense jamais qu'en première personne.

Vincent Delecroix

Introduction

C'est un lieu commun de la philosophie et de la théologie de considérer que la théodicée est un type de discours sur le mal voué à l'échec, et par là même en voie de disparition. Mais ce lieu commun est peut-être plus ancien qu'on ne le prétend. Après tout, Kant avait déjà pensé en 1791 clore « pour toujours » le procès de la théodicée en démontrant l'impuissance intrinsèque de la raison à « justifier la sagesse morale dans le gouvernement du monde contre les doutes qui peuvent être élevés à son endroit sur la foi de ce que l'expérience de ce monde donne à connaître » [1]. Et avant lui, Voltaire n'avait-il pas déjà conclu à l'échec des démonstrations de Leibniz et de Pope sur la providence et l'usage du mal dans l'advenue d'un plus grand bien ? Il n'est peut-être pas inutile, au commencement d'une nouvelle recherche sur le problème du mal, de se remémorer ses propos : « La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi », écrivait-il à la fin de l'article « Tout est bien » de son *Dictionnaire philosophique*.

1. Emmanuel Kant, *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, trad. Antoine Grandjean, Nantes, Cécile Defaut, 2009, p. 86.

> […] c'est un jeu d'esprit pour ceux qui disputent, ils sont des forçats qui jouent avec leurs chaînes. Pour le peuple non pensant, il ressemble assez à des poissons qu'on a transportés d'une rivière dans un réservoir : ils ne se doutent pas qu'ils sont là pour être mangés le carême. Aussi ne savons-nous rien du tout par nous-mêmes des causes de notre destinée [1].

Enfin, avant même Leibniz qui inventa le mot, c'était déjà la conclusion de Pierre Bayle pour qui « la raison humaine est trop faible [2] » pour défendre efficacement Dieu contre ses contradicteurs. Ainsi, lorsque Leibniz se décide à lui répondre en écrivant ses *Essais de théodicée*, il faut peut-être lire dans le titre lui-même – et évidemment contre son auteur – l'aveu d'échec qu'il contient déjà en germe. En *plaidant* « la cause de Dieu [3] », le philosophe admet que Dieu est légitimement sur le banc des accusés, et en ne proposant que *des essais* à cette fin, il donne à penser à une pluralité de *tentatives*, encore ou à jamais infructueuses, pour démontrer la justice de Dieu. C'est peut-être aussi ce qui explique le succès jusqu'ici non démenti du concept : trois siècles plus tard la philosophie et la théologie s'essayent toujours à relever le défi qu'il propose à la raison.

---

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2010, p. 139.
2. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris/Cambrai, Les Belles Lettres/École supérieure d'art de Cambrai, 2015, p. 133.
3. Gottfried W. Leibniz, *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 39.

Pourtant, l'échec de la théodicée s'est approfondi au XXe siècle, et plus particulièrement évidemment après Auschwitz, comme s'il devenait de plus en plus dur, de plus en plus impossible, à mesure que des maux sans nom s'ajoutaient aux précédents, de plaider l'innocence de Dieu. Prenons quelques exemples de ces condamnations contemporaines. En 1951, Hannah Arendt, en décrivant la domination totale exercée sur des êtres humains dans les camps de la mort, nota à juste titre que « l'effroi dont est frappée l'imagination a le grand avantage de réduire à néant les interprétations sophistico-dialectiques de la politique, toutes fondées sur la superstition que du mal peut sortir le bien [1] ». En 1982, Emmanuel Levinas considéra aussi « la fin de la théodicée » :

> C'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XXe siècle – mais aussi un événement de l'histoire sainte – que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. […] La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux [2].

Souffrance d'autrui si évidemment impossible à justifier qu'elle rend immoral le projet même de la théodicée. En 1985,

1. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, Patrick Lévy et Hélène Frappat, Paris, Gallimard, 2002, p. 788.

2. Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 107. La théodicée explicite entend plaider la cause de Dieu en démontrant l'instrumentalité du

enfin, Paul Ricœur dans une conférence sur le mal prononcée à la faculté de théologie de l'université de Lausanne, présenta la théodicée comme « un stade » de la pensée sur le mal qui trouve son achèvement, mais aussi son terme et son échec, dans la philosophie hégélienne de l'histoire :

> Pour nous qui lisons Hegel après les catastrophes et les souffrances sans nom du siècle, la dissociation opérée par la philosophie de l'histoire entre consolation et réconciliation est devenue une grande source de perplexité : plus le système prospère, plus les victimes sont marginalisées. La réussite du système fait son échec. La souffrance, par la voix de la lamentation, est ce qui s'exclut du système [1].

Ces trois auteurs ont certainement raison, comme tous ceux qui les précèdent, de consacrer l'échec de la théodicée à répondre au *pourquoi* de l'être souffrant. Mais en dépit de son échec, on ne peut que constater que *la théodicée n'a toujours pas disparu*.

« Que *reste-t-il* de la théodicée dans la théologie contemporaine ? », se demandait en 2018 Marc Boss en introduction d'un dossier de la *Revue de théologie et de philosophie* [2]. Il faut

---

mal en vue d'un plus grand bien. La théodicée implicite fait la même chose en se passant simplement de l'idée de Dieu.

1. Paul Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 49-50. Nous reviendrons brièvement sur la distinction entre consolation à l'égard des souffrances individuelles et particulières, et réconciliation de l'esprit avec le négatif, chez Hegel. Voir *infra*, p. 340-341.

2. Marc Boss note à juste titre que son « discrédit n'a pourtant pas fait disparaître la théodicée du paysage de la théologie contemporaine. La thèse

peut-être se dégager de l'illusion de son *déclin*, de son *obsolescence*, car si les voix pour annoncer sa fin sont nombreuses, l'époque contemporaine a connu aussi, depuis la Seconde Guerre mondiale, une efflorescence de théodicées, tâchant de repenser différemment la tâche que se fixait Leibniz [1]. Ainsi, plus l'échec est patent, plus il semble nécessaire de chercher à le surmonter. Il n'y a là peut-être rien d'incongru si, comme le propose Susan Neiman, le désir de théodicée est enraciné dans le principe de raison suffisante qu'expriment si naturellement les enfants [2] :

même de son obsolescence énonce en creux les conditions de son renouveau. La chronique même de son agonie relance le débat qu'elle paraît clore ». Marc Boss, « Que reste-t-il de la théodicée dans la théologie contemporaine ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 2018, vol. 150, n° 2, p. 102.

1. Citons ici quelques œuvres sur lesquelles nous reviendrons par incidence dans notre recherche : Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977 ; Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977 ; John Hick, *Evil and the God of Love*, Londres, Macmillan, 1985 ; Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998 ; Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994 ; Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, Cornell University Press, 1999 ; Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

2. Principe qu'énonçait Leibniz ainsi : « Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon » (Gottfried W. Leibniz, *Essais de théodicée*, *op. cit.*, p. 128).

> Pas étonnant que Hegel ait qualifié l'œuvre de Leibniz de conte de fées métaphysique ; les enfants sont naturellement leibniziens. Dans le refus de l'enfant d'accepter un monde qui n'a aucun sens se trouve l'espoir qui nous incite à vouloir recommencer à zéro [1].

Si la théodicée est alors une tâche *naturelle* à l'être humain, si son histoire ne commence pas alors avec Leibniz mais avec la philosophie elle-même [2], quelle peut bien être la spécificité de l'époque contemporaine eu égard au problème du mal ? Elle se trouve, sans doute, dans la conscience aiguë, chez les philosophes, théologiens et théologiennes, de la fragilité de leur réponse, du caractère d'*essai* des raisonnements qu'ils proposent [3].

1. Susan Neiman, *Penser le mal. Une autre histoire de la philosophie*, trad. Cécile Dutheil de La Rochère, Paris, Premier Parallèle, 2022, p. 413.

2. Cette interrogation sur l'idée que le questionnement propre à la théodicée précède sa nomination, ce qui serait « l'indice d'un lien non contingent entre philosophie et théodicée », était au cœur d'un colloque organisé en 2007 par l'université de Nantes. Voir Antoine Grandjean, « Présentation », *Théodicées*, Georg Olms Verlag, Zürich/New York/Hildesheim, 2010, p. 6.

3. Et cela même chez des auteurs dont la réponse semble la plus affirmée, et par là même souvent la plus controversée dans les milieux académiques. Ainsi en est-il par exemple de Richard Swinburne, qui en 2018 dans une interview vidéo, à la question « *Which philosophical view that you defended are you least certain of?* », répondait : la théodicée. Ses propos hésitants valent la peine d'être retranscrits : « *On the whole, I think my theodicy is correct but… there is a lot of suffering in the world and… although my theodicy deals with most cases of it, in what I regard as a fairly satisfactory and obvious way, I… do worry whether it deals with all cases of it. I think it does but since you ask me which I am least certain of, it is that. And I think there would be something morally wrong with anybody who didn't worry about the problem of evil even though I think there would be something philosophically wrong if they concluded that it was a overwhelming*

Au point que tout récemment la théologienne Bethany Sollereder a proposé comme un des critères d'une théodicée, non pas vraie mais *juste*, qu'elle appelle « compassionnelle », le renoncement à prétendre avoir *la* réponse au problème du mal [1].

Dans cette histoire contemporaine de la théodicée, il nous semble que la philosophie de Simone Weil n'a pas suffisamment reçu d'attention. Pourtant, à l'orée et au cœur de la Seconde Guerre mondiale, la philosophe *ouvre*, selon nous, cette période précisément parce qu'elle pense avec acuité à la fois l'échec irréductible de la théodicée *et* une réponse au problème du mal à partir de cet échec. Parce qu'elle pense à la fois l'impossibilité et l'immoralité de la recherche d'un sens au mal, et une tentative – peut-être toujours nécessaire, au moins un temps, dans la vie d'un être humain – de lui en donner un.

Cependant, l'idée que la philosophie de Simone Weil puisse s'inscrire dans le « stade » ou « le niveau de discours sur le mal » qu'est la théodicée peut faire légitimement débat. Si, comme l'écrit Paul Ricœur, « la théodicée, au sens strict, est le fleuron de l'onto-théologie [2] », autrement dit d'un discours

objection to the existence of God. » On trouve l'interview en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=S-u_e3mpNvE.

1. « *Theodicy would need to drop the pretension of having the answer. In compassionate theodicy, as with trauma, the rule is "the survivor is the expert." The compassionate theodicist comes like the therapist with resources of mind and heart, but not with a better understanding of the person's situation than the person themselves* » (Bethany N. Sollereder, « Compassionate theodicy: A Suggested truce between intellectual and practical theodicy », *Modern Theology*, 2021, vol. 37, nº 2, p. 391).

2. Paul Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, *op. cit.*, p. 39.

qui, pour Kant, croit pouvoir connaître Dieu « par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience [1] », ou qui, pour Heidegger, fait de Dieu l'étant suprême, cause de lui-même et cause première de tous les étants (dans l'oubli de la différence entre l'être et l'étant) [2], il est bien possible qu'il faille conclure que Simone Weil ne propose *aucune* théodicée. Comme le démontre en effet Pascal David, la philosophe propose une connaissance *expérimentale* de Dieu et le conçoit comme « une réalité située *hors du monde* » qui n'a *pas de commune mesure avec l'être*, mais est « l'unique fondement du bien » [3]. Dès lors, sa philosophie « échappe à la métaphysique en tant que système, à la "constitution onto-théologique de la métaphysique" [4] ». Pascal David considère notamment que le texte *L'Amour de Dieu et le Malheur* – essentiel pour notre recherche – « permet d'argumenter l'idée que la pensée de Simone Weil se déploie hors des

1. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Puf, 2012, p. 447.

2. Martin Heidegger, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *Questions I et II*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308.

3. Pascal David s'appuie sur des citations de Simone Weil issues de la « Profession de foi » publiée désormais en préambule de *L'Enracinement*, dernière grande œuvre de la philosophe écrite à Londres en 1943. Voir, *OC V 2*, p. 96.

4. Pascal David, *Éthique et écriture. La pratique de la philosophie comme principe de cohérence de la vie et de l'œuvre de Simone Weil*, thèse de doctorat, université-Jean-Moulin-Lyon-III, 2024, p. 612.

principes fondateurs de la métaphysique – principe d'identité, et principe de raison suffisante, Dieu *causa sui* [1] ».

À cela il faut répondre en repartant de ce qu'on appelle une *théodicée*. On peut lui donner deux sens. Au sens strict, une théodicée est un raisonnement démontrant la compatibilité logique entre les propositions suivantes : « Dieu existe, il est parfaitement bon, tout-puissant et créateur » et « le mal existe ». Au sens large, une théodicée est un raisonnement démontrant que le mal a une finalité, qu'il sert l'advenue d'un bien plus grand. Le premier sens recoupe le second : depuis Leibniz, on défend la compatibilité logique entre Dieu et le mal en montrant que le mal sert, soit à titre de moyen, soit à titre de condition *sine qua non*, l'advenue d'un bien plus grand [2]. Et le sens large permet d'inclure des philosophies qui se passent de l'idée de Dieu ou prétendent le remplacer, comme celle de Marx.

---

1. *Idem.*

2. Gottfried W. Leibniz, *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 431. Il est toutefois possible de défendre autrement la compatibilité logique entre Dieu et le mal, mais en revenant nécessairement partiellement soit sur les attributs de Dieu (et, le plus souvent, sa toute-puissance), soit sur la proposition « le mal existe ». Cette dernière stratégie est présente surtout dans les traditions philosophiques de l'Antiquité, et notamment chez Augustin. Elle cherche à montrer que le mal est simplement une privation du bien, mais qu'en lui-même il n'existe pas. Toute chose qui existe est bonne à proportion de l'être qu'elle possède, l'être absolu possédant la bonté absolue étant Dieu. Le monde en tant qu'il existe est bon, mais n'est pas parfaitement bon, n'étant pas Dieu. La privation de tout bien inversement équivaut au néant. Le mal n'a donc pas de réalité ontologique, il n'est que la privation du bien dans les choses. Voir Augustin, *Les Confessions*,