

Le hasard des événements

Autor(en): **Marianelli, Massimiliano**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas**

Band (Jahr): **61 (2014)**

Heft 1: **Fascicule français. Penser le hasard et la nécessité**

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-658157>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Le hasard des événements

Demetra: Sta a sentire. Verrà il giorno che ci penseranno da soli.
E lo faranno senza noi, con un racconto. Parleranno di uomini che hanno vinta la morte.
Già qualcuno di loro l'han messo nel cielo, qualcuno scende nell'inferno ogni sei mesi.
Uno di loro ha combattuto con la Morte e le ha strappato una creatura... Capiscimi, Iacco.
Faranno da soli. E allora noi ritorneremo quel che fummo: aria, acqua e terra [...] Moriranno e avran vinta la morte.
Dionso: Si può farlo Deò, si può farlo. Sarà il racconto della vita eterna. Quasi li invidio.
Non sapranno il destino e saranno immortali
(Cesare Pavese, *Dialoghi con Leucò*)

Rarement Simone Weil utilise le mot « hasard » dans ses *Cahiers* mais quand elle le fait, elle qualifie le hasard comme l'espace des faits *possibles* qui peuvent opérer un changement et qui exigent une réponse modifiant nécessairement le cours des événements. Il s'agit d'une réalité extrêmement importante que la philosophe contemple et considère comme privilégiée pour la réflexion philosophique, comme une occasion de repenser les contraintes qui déterminent la condition humaine. Chaque forme de *bien* et chaque expérience du *malheur*, dans ce monde, est sujette au hasard. Il s'agit d'un aspect intolérable du réel qui, justement pour cela, doit être observé. Elle écrit:

Ce n'est pas par l'intermédiaire de la notion d'utilité que nous pouvons parvenir à contempler toute chose avec amour, mais par l'intermédiaire de la notion de nécessité, qui exclut tout bien représentable. Les théories sur le génie qui perce toujours, le progrès, etc. viennent de ce qu'il est intolérable de se représenter ce qu'il y a de plus précieux dans le monde comme livré au hasard. C'est parce que cela est intolérable que cela doit être contemplé.

La création, c'est cela même.

Le seul bien qui ne soit pas sujet au hasard est celui qui est hors du monde. Trouver la spiritualité spécifique de toutes les formes d'activité humaine. Travail sous toutes ses formes, science, art...¹.

¹ Simone Weil, *Cahiers, Œuvres complètes* [OC désormais], Paris, Gallimard, 1997, VI, 2, p. 379.

Ce phénomène «intolérable» invite à la contemplation parce qu'il se réfère également à la séparation radicale entre le bien et le nécessaire, qui est aussi un objet privilégié de contemplation pour Simone Weil. Il n'existe donc aucun bien en ce monde qui puisse se soustraire au hasard, et l'espace des événements fortuits devient ainsi la condition du bien et du mal et, finalement, l'occasion pour arriver à un mode complet de percevoir la réalité. Seulement hors de ce monde, le bien se trouve atteignable.

Dans cet article, nous essayerons d'abord d'analyser le sens que Simone Weil attribue au hasard des événements, considéré par rapport à l'ordre du nécessaire. Ensuite, nous nous proposons de qualifier au moins trois dimensions du «hasard» extraites des pages weiliennes: dans un premier temps, le hasard semble relever du domaine ontologico-théologique (en référence à la théorie de la *Décréation* proposée par la philosophe), deuxièmement il ressort au domaine épistémologique (crucial pour comprendre les racines de la science) et, enfin, il appartient au domaine moral (comme condition pour l'exercice du libre arbitre).

Méditation du hasard

Le hasard est quelque chose à prendre au sérieux selon la philosophe qui, dans certaines pages des *Cahiers* auxquelles nous nous référons, relève: «La méditation du hasard qui a fait rencontrer mon père et ma mère est plus salutaire encore que celle de la mort. Y a-t-il une seule chose en moi qui n'ait pas son origine dans cette rencontre? Dieu seul. Et encore, ma pensée de Dieu a son origine dans cette rencontre»². De la rencontre fortuite d'un homme et d'une femme dépend en effet mon être en situation, ici et maintenant, dépend mon regard et son point de vue. C'est par ce même regard que l'homme peut parvenir à l'intelligibilité des choses et enfin orienter sa propre pensée vers Dieu.

Or, la réflexion weilienne sur le hasard ne s'arrête pas à une telle constatation et permet (ne fût-ce que de manière incomplète) de qualifier

² OC, *op. cit.*, 2002, VI, 3, p. 143.

la valeur ontologique du *hasard*, terme sur lequel la littérature critique weilienne a trop peu mis l'accent, peut-être en raison des risques et des contradictions liés à une notion qui s'inscrit dans différentes dimensions, ce qui est implicitement signalé dans le passage cité plus haut : tout prend son origine dans le « hasard des événements », pourrions-nous dire dès à présent, et nous verrons dans le détail que le hasard a une valeur à la fois ontologico-théologique, épistémologique et morale.

Pour l'homme, le hasard est d'une certaine manière l'origine de chaque relation possible, en ce sens que l'être humain est un être limité capable de se mettre en relation seulement dans la perspective du monde. La mise en perspective est la première expérience de la *limite* que l'homme fait et pour cela, la dimension du hasard est si importante qu'elle est indiquée par Simone Weil comme objet de « contemplation » et donc, selon une célèbre formule employée pour définir la philosophie, un des problèmes insolubles auquel la réflexion philosophique est appelée à se confronter. Weil remarque en effet :

La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. D'après ce critère, il y a peu de philosophes. Peu est encore beaucoup dire. Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines - intelligence, volonté, amour humain - se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil, au-delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans s'en détourner, sans savoir ce qu'il désire et tendu dans l'attente. C'est un état d'extrême humiliation. Il est impossible à qui n'est pas capable d'accepter l'humiliation. Le génie est la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée³.

Face aux problèmes « conçus » comme insolubles, la recherche philosophique devrait arrêter son propre cours et se transformer en une contemplation attentive de ces problèmes, considérés dans tous leurs aspects. Vu la méthode de la philosophie, il est légitime de se demander s'il est possible de dresser une liste des questions qui pour Weil – nous pourrions dire dans la tradition philosophique – restent vraiment « insolubles », laissant l'homme dans l'attente, dans l'espoir que « Autre

³ OC, *op. cit.*, 2006, VI, 4, pp. 362-363.

chose» pousse vers le transcendant. Bien qu'il n'existe aucun inventaire, certaines indications des *Cahiers* reviennent – la philosophe l'admet elle-même – sur une question essentielle que Platon avait déjà indiquée dans la *République*: «...quelle est la distance entre l'essence du nécessaire et celle du bien»⁴. Simone Weil le souligne: «La distance entre le nécessaire et le bien. À contempler sans fin. La Grande découverte de la Grèce»⁵.

La question à laquelle il faut donc toujours revenir, qu'il faut contempler sans fin, est celle de la distance radicale entre la nécessité (selon les significations que le terme a acquises dans la pensée weilienne) et le bien: entre l'ordre du nécessaire et celui du transcendant. C'est précisément au point d'articulation des deux ordres que se situe aussi la réflexion sur la dimension du hasard, en particulier celle sur le hasard des événements, et il est très important que Simone Weil considère celui-ci comme un objet de «contemplation», situé à l'origine de chaque rencontre et de chaque regard sur les choses, sur le monde et sur le bien. Dans le *Cahier VII*, Simone Weil observe encore: «Identité du réel et du bien. Nécessité comme critérium du réel. Distance entre nécessaire et le bien. Débrouiller cela. C'est de toute première importance. Là est la racine du grand secret»⁶. D'un côté, Simone Weil souligne l'irréductibilité de la distance qui sépare le nécessaire du bien et, de l'autre, elle semble indiquer la possibilité ou la perspective d'une réflexion qui sache aller au-delà de la simple constatation de l'opposition: «Débrouiller cela». Mais, comment est-ce possible? Comment «articuler» rationnellement des dimensions que Weil a déclarées irréductibles?

Suivant notre hypothèse, Simone Weil est conduite, en considérant plus profondément cette opposition radicale à laquelle la réflexion philosophique se confronte, à retrouver une notion moins platonicienne que plutôt aristotélico-thomiste au moins dans son élaboration, bien qu'elle soit – pour Weil – liée à la tradition philosophique néopythagoricienne. Il s'agit de la notion de «convenance», à travers laquelle, même s'il n'est pas possible de dépasser «la distance radicale entre l'essence du nécessaire

⁴ Cité de Platon, *République*, 493c, dans *OC, op. cit.*, VI, 2, p. 475.

⁵ *ibid.*, p. 489.

⁶ *ibid.*, p. 492.

et celle du bien», il est toutefois possible de la concevoir «fixement» comme problème insoluble; comme une question, pourrions-nous ajouter, à travers laquelle le philosophe fait l'expérience de la limite. D'autre part, comme nous essaierons de le démontrer dans ce travail, c'est en particulier la réflexion sur le *hasard* qui apparaît centrale et pour cela digne de «contemplation» car elle se situe précisément à l'intersection entre les deux ordres indiqués. Alors que la «convenance» aide à concevoir ensemble les deux dimensions radicalement opposées, le hasard touche à leur origine.

Hasard et nécessité

Si la réflexion sur la distance radicale entre le nécessaire et le bien est d'une importance capitale pour Simone Weil, la tentative de définir l'ordre du nécessaire, qui est plus proche de l'homme, apparaît centrale et elle implique – on ne l'a pas assez souligné jusqu'à présent – une prise en considération adéquate du *hasard*.

Springsted relève de manière opportune que la *nécessité* représente un des éléments fondamentaux de la pensée de Simone Weil et a une acception aussi bien philosophique, sociale que religieuse⁷, s'avérant non entièrement définissable ou qualifiable. Devaux met également en relief que «la nécessité se présente à nous sous deux faces, selon le *regard* que l'on porte sur elle, et aussi selon le *lieu* d'où ce regard est porté»⁸. La nature paradoxale de la nécessité dépend donc surtout de notre regard qui, précisément par ce qui a été mis en évidence, se situe dans le hasard des événements et que l'on peut donc toujours supposer imprévisible et

⁷ «La nécessité est assurément l'un des concepts les plus importants de la philosophie de Simone Weil. Il apparaît dans tous ses écrits religieux, philosophiques et sociaux. La nécessité, nous dit-elle, est la 'matière commune de l'art, de la science et de toute espèce de travail' [...] (*P.S.O.*, p. 126). Mais qu'est-ce que la nécessité dans les œuvres de Simone Weil? Ce n'est pas là une question facile, car la nécessité, dans ces œuvres présente un caractère paradoxal. Elle est à la fois ce qui nous écrase et ce qui en même temps nous procure la vie. Elle est incommensurable avec le Bien et, cependant, si nous consentons à l'endurer c'est un moyen au travers duquel Dieu Lui-même nous touche. En outre, Dieu abandonne la création à son empire et, pourtant, la nécessité, c'est sa volonté et sa providence». (Eric O. Springsted, *Cahiers Simone Weil*, 3, 1981 (septembre), p. 152).

⁸ André Devaux, «Liberté et nécessité», *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, éd. dirigée par Gilbert Kahn, Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 303.

libre. Il n'est cependant pas suffisant, précise Springsted, et même faux d'affirmer que la nature paradoxale de la *nécessité* dépend entièrement de nous :

Il ne s'agit pas, toutefois, d'affirmer que la nature paradoxale de la nécessité dépend uniquement de nous. Le problème de comprendre la nécessité, comme Simone Weil la présente, est en grande partie celui de comprendre la *structure* métaphysique qu'elle lui accorde et de voir les différences que la nécessité a avec le monde créé et avec Dieu⁹.

Il faut pour cela voir quel genre de relations la nécessité entretient avec le monde créé et avec Dieu ; en ce sens Springsted propose de lire les relations liées à la nécessité en rapport avec la théorie de la création que Platon expose dans le *Timée* et dont Simone Weil s'est plusieurs fois servie¹⁰. Un rapport continu est établi entre le rôle que remplit l'esprit et celui de la matière dans tout le récit platonique de la création. L'âme en est l'exemple, au centre du corps (la proportion est à l'origine de la perfection et ce qui est au milieu crée cette proportion) et au centre du monde : Âme du monde. Dans la seconde partie du *Timée*, Platon se détourne de son récit rationaliste des « œuvres de la raison » pour considérer ce qui se produit par la nécessité (*Ἀνάγκη*). Pour Platon, la création n'est pas simplement un prolongement de la pensée de Dieu ; c'est plutôt quelque chose, au moins en partie, ontologiquement indépendante de lui. La création est, dit-il, l'association du travail de la raison et de la nécessité¹¹.

Mais qu'est-ce que la nécessité alors ? « Le mot [...] - *Ἀνάγκη* - que nous traduisons par nécessité – écrit Springsted – peut signifier quelque chose de tout à fait différent de ce que nous entendons normalement par la nécessité. Alors que la nécessité signifie, pour nous, des lois naturelles déterminées, ou le destin ; pour Platon, elle a, d'abord, une toute autre

⁹ Eric O. Springsted, « Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité », *CSW*, 3, 1981 (septembre), p. 151.

¹⁰ Eric O. Springsted écrit que « Le *Timée* est un récit des rôles que l'esprit et la matière jouent respectivement dans la création ; cela apparaît clairement si l'on regarde les trois parties principales du dialogue, c'est-à-dire les ouvrages de la raison (29d-47e), ce qui se produit par la nécessité (47e-69a) et l'action réciproque de la raison et de la nécessité (69a-sq) » (*ibid.*, p. 150). Voir la théorie de la décréation en référence au *Timée*.

¹¹ *ibid.*, p. 152.

signification. La nécessité, pour lui, est quelque chose qui s'oppose à la raison»¹². Il ne faut donc pas confondre la nécessité avec la matière, car elle a des qualités intelligibles; cependant, elle joue un rôle déterminant dans la création (et justement en relation avec la création de la matière) en ce qu'elle constitue une donnée avec laquelle Dieu doit travailler, et Springsted suggère de l'interpréter comme un «fait brut»¹³, différent aussi bien du modèle intelligible que de l'être créé.

Néanmoins, précise le critique, l'*ananke* n'est pas à confondre avec le point de vue de Descartes sur la matière comme extension, car l'espace n'existe pas comme quelque chose de vide; dans cet espace se produisent des apparitions variées et sans forme. En ce sens la *nécessité apparaît* comme un *chaos primordial*: «C'est ce chaos que Dieu façonne en 'forme et en nombre' [...] La nécessité est, ici, dans la terminologie de Pythagore, que Platon emploie plus tard dans le *Philèbe*, l'*ἄπειρον* ou l'illimité qui reçoit ses limites (*peras*) de l'extérieur pour donner naissance à l'être créé. La nécessité comme chaos primordial ou *ἄπειρον* ne peut pas être saisie par l'esprit humain»¹⁴. S'il est vrai, comme le souligne Springsted à propos de l'affirmation weilienne, que dans la nécessité il y a quelque chose d'indéterminé, justement ce que Weil retient de Platon, la philosophe souligne par ailleurs que le hasard (indiqué aussi comme *ἄπειρον*) est cet espace par lequel apparaît la nécessité. Simone Weil écrit qu'il est nécessaire de «faire apparaître la nécessité – qui n'est pourtant point encore nécessité, puisqu'elle n'existe pas. – Elle n'existe précisément que par l'*ἄπειρον*»¹⁵.

Simone Weil ne nie absolument pas le mécanisme cartésien en soulignant qu'il y a «une nécessité rigoureuse, qui exclut tout arbitraire, tout hasard»¹⁶ et qui concerne les faits pris séparément. Mais au regard de

¹² *ibid.*

¹³ *ibid.*, p. 153.

¹⁴ Eric O. Springsted continue «Elle ne pourrait même pas être particulièrement importante, quand elle semble être formée si facilement dans les éléments et les êtres. Elle n'est pas toutefois une partie mythique et donc négligeable de la création. Elle joue un rôle dans la création, elle donne naissance à un "fait brut", inexplicable dans des phénomènes. Un fait brut est en effet un fait, car on peut le saisir avec l'esprit comme ayant forme et nombre; mais il est brut, car on ne peut donner aucune explication de son intention soit par son être, soit par celui des choses à son niveau» (*ibid.*, p. 154).

¹⁵ OC, *op. cit.*, VI, 1, pp. 98-99.

¹⁶ OC, *op. cit.*, VI, 2, p. 360.

l'ensemble des événements, elle soutient que l'indétermination se place en quelque sorte avant cette nécessité. Plus précisément, c'est par cet espace d'indétermination que l'ordre du nécessaire peut apparaître. A mon avis, cette considération apparemment paradoxale se comprend seulement en relation avec la théorie de la *Décréation weilienne*.

Hasard et Décréation

Nous ne nous arrêterons pas ici à la théorie de la Décréation, d'une certaine manière fondatrice de l'ontologie weilienne et l'un des thèmes centraux de sa pensée ; nous nous limiterons à en considérer les conséquences qui finalement « impliquent » aussi, me semble-t-il, un rôle spécifique attribué à la dimension du hasard : d'une part exigé par la Décréation elle-même, d'autre part considéré négativement comme un obstacle à une parfaite correspondance avec l'Ordre.

Dans les premiers fragments¹⁷ qui l'introduisent, la Décréation est qualifiée comme l'acte par lequel Dieu se vide par amour et auquel l'homme est appelé à répondre et ce – ajouterions-nous – au sein de l'espace du *hasard des événements* qui s'origine dans ce même vide : « Le Christ s'est vidé de sa nature divine et a pris celle d'un esclave. Il s'est abaissé jusqu'à la croix – jusqu'à la séparation d'avec Dieu (mon père). Comment devons-nous l'imiter ? »¹⁸. L'acte décréatif grâce auquel Dieu se vide de sa toute-puissance et renonce à être tout, se comprend comme le renoncement à déterminer chaque chose. La Décréation est ce mouvement par lequel Dieu, dans un extrême acte d'amour, choisit de se limiter en créant un espace de « non-intervention », coextensif à la dimension du hasard, qui donne une réalité pleine de conséquences au geste divin. En effet, sans un tel espace de hasard des événements, la possibilité qu'a l'homme de choisir librement ne serait pas réelle, pas plus que le geste de Dieu, par lequel il renonce à être tout pour que l'autre soit, ne serait effectif. Il faut non seulement penser mais relever la présence d'un tel espace où Dieu n'intervient pas, et donc d'un espace

¹⁷ *ibid.*, p. 302.

¹⁸ *ibid.*

où a lieu, pourrions-nous dire, le libre croisement des événements, à travers lequel l'on peut comprendre le mal comme *condition de la décréation*¹⁹ et dans lequel l'homme peut réellement choisir. C'est précisément cet espace réservé au hasard que Weil qualifie, dans quelques rares fragments, comme *hasard des événements* en référence au caractère contingent des rencontres, et que sa théorie de la Décréation contribue à esquisser²⁰.

En d'autres termes, si l'ordre du nécessaire était seulement défini et organisé logiquement, tout serait prédéterminé. En revanche, comme l'implique la Décréation, le nécessaire est un espace qui se trouve entre Dieu, qui est Ordre et «suprême poète», et la matière qui est pour Simone Weil «non prévoyance et passivité»²¹, c'est-à-dire l'espace de l'indétermination qui correspond à l'espace du hasard, qualifié lui aussi comme «le morcellement des morceaux du temps, la non-prévision, la non adaptation des moyens aux fins»²².

Si dans d'autres passages Weil affirme qu'«un Ordre exclut le Hasard»²³ ceci signifie que la totalité des conditions présentée par Dieu est déjà inscrite dans la création («La totalité des conditions est donnée»²⁴), mais pas les modalités ni les formes de telles combinaisons qui au contraire se disposent par hasard. Simone Weil remarque que «la nécessité est un ordre. Ordre de conditions [...] l'intelligence de la nécessité est une imitation de la création»²⁵. Elle ajoute enfin qu'«un ordre est quelque chose que nous construisons, mais non pas arbitrairement»²⁶. Ici on peut voir le fond de l'ontologie participative (et trinitaire comme le dit Gabellieri) de Weil : nous sommes libres dans un

¹⁹ *ibid.*, p. 366. Citons le passage complet des *Cahiers* : «LE MAL, TROISIEME DIMENSION DU DIVIN. Solitude de l'homme. Distance de Dieu. Transcendance. La contemplation parfaitement pure de la misère humaine nous arrache au ciel [...] Le mal est une condition de la décréation. Le Bien est donc en ce monde toujours lié au hasard et certainement aussi au mal qui est condition de la Décréation » (*ibid.*).

²⁰ Cf. Massimiliano Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma, Città Nuova, 2004, pp. 71ss.

²¹ OC, *op. cit.*, VI, 2, p. 86.

²² *ibid.*

²³ OC, *op. cit.*, VI, 3, p. 179.

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*

²⁶ *ibid.*

contexte ontologico-participatif donné. « La totalité des conditions est donnée » et « l'exclusion de l'arbitraire exige la possession de la totalité des conditions »²⁷.

Hasard et non prévision : à la source de la science

Selon Simone Weil, la compréhension de l'univers devient possible à partir d'une réflexion sur cet espace indéterminé qu'elle qualifie aussi comme l'*ἄπειρον*²⁸. Une telle dimension ne peut être conçue dans son indétermination par l'homme, mais doit être ordonnée d'une certaine manière. Weil propose de passer du *hasard* à la *nécessité* et précise que ce passage n'est possible qu'à travers l'élaboration scientifique, une élaboration qui, comme elle l'apprend de son maître Alain, provient de la religion. Elle écrit :

La science, dit Chartier, est née de religion et non point de travail. Pourquoi? (il n'a pas cherché pourquoi). Parce que le travail ne manie que des choses. Le maniement des signes est nécessairement d'abord religion. (Car les signes sont purement humains). L'élaboration scientifique, c'est le passage des seconds aux premières. On a d'abord tenté un passage immédiat, prématuré: c'est la magie. Pourquoi la science ne peut naître que du maniement des signes? Parce que ce n'est que dans les signes qu'on peut éliminer le hasard (l'*ἄπειρον*), donc faire apparaître la nécessité – qui n'est pourtant point encore nécessité, puisqu'elle n'existe pas. – Elle n'existe précisément que par l'*ἄπειρον*²⁹.

Dans le passage cité, la philosophe assure que la nécessité n'existe pas, qu'il faut la faire advenir à travers l'utilisation des signes qui permettent d'éliminer le hasard, c'est-à-dire de mettre l'*ἄπειρον* en ordre. Simone Weil tente d'aller au-delà des considérations du maître, puisqu'elle ne se contente pas de souligner que l'origine de la science est dans la religion; elle ajoute que la religion est au fondement de la science parce qu'originellement, elle est utilisation, non pas de choses, mais bien de signes, produits de l'esprit humain; l'élaboration scientifique, quant à elle, repré-

²⁷ *ibid.*

²⁸ *OC, op. cit.*, VI, 1, pp. 98-99.

²⁹ *ibid.*

sente le passage des signes aux choses. Or ces signes sont, d'après Weil, nécessaires pour éliminer le hasard, considéré comme *ἄπειρον*, et pour laisser émerger la nécessité comme un ordre qui, précise encore la philosophe, implique l'*ἄπειρον*: «La nécessité est compromise entre Dieu et la matière»³⁰.

Cela explique pourquoi Simone Weil relève, dans le passage précédemment cité, qu'il n'est pas possible de passer immédiatement des signes aux choses: il n'y a pas de rapport de continuité immédiate, le monde comme on le voit est précisément un espace de transaction entre Dieu, qui en est l'origine, et la matière, c'est-à-dire l'espace de l'indétermination qui, à la suite de la Décréation, est la dimension où les événements deviennent possibles. L'espace de «compromis» entre Dieu et la matière est un espace intermédiaire dans lequel il est finalement possible de considérer correctement la nécessité comme un ordre qui naît et s'établit entre la dimension transcendante et la matière non encore déterminée. Aussi infime et limité que cet espace intermédiaire puisse être, il se révèle essentiel pour embrasser la totalité des événements possibles, une totalité que la science moderne semble avoir perdue.

Weil entend certainement considérer non seulement des formes particulières de rationalité scientifique mais essaie de remonter aux origines de la science afin de réfléchir sur ce qu'il y a derrière la multiplicité des choses et des événements dont nous faisons tous les jours l'expérience et qu'il faut accepter comme une «discontinuité» définitive. L'acceptation du hasard est précisément l'acceptation d'une discontinuité contingente et constitutive de la réalité, de laquelle il est cependant possible de trouver le sens qui renvoie, comme nous le verrons, à un Ordre supérieur et pas immédiatement compréhensible.

Le *hasard des événements* est en ce sens, selon moi, l'espace qui fait vivre, de façon privilégiée, l'expérience d'une telle discontinuité. De façon significative, en effet, Weil oppose le hasard à la continuité et le présente comme correcteur aux prétentions d'une raison qui voudrait tout contrôler par elle-même. En ce sens, c'est aussi l'opposé de l'idée du progrès qui est à l'origine de la science moderne et qui, comme le note une Simone Weil critique, entend procéder en ligne droite, renonçant à

³⁰ OC, *op. cit.*, VI, 4, p. 351.

un regard englobant et substituant à la dimension transcendante l'Idole, pour utiliser encore une expression weilienne, produit d'une imagination compensatrice qui tente de combler par elle-même le vide généré par le manque de fondement³¹. Le hasard apparaît comme la dimension de l'imprévisible, de la discontinuité qui protège de l'Idole en imposant une façon correcte de comprendre les choses pour ce qu'elles sont dans la création : l'ordre du nécessaire n'est pas une construction intellectuelle et, pour cette raison, il échappe aussi bien à la magie (encline à passer directement des signes aux choses) qu'à une rationalité scientifique (portée à vouloir contrôler le cours des événements). L'ordre du nécessaire est plutôt l'ordre de la création (en ce sens « L'ordre du monde est providentiel. Il ne nous instruit que sur Dieu »)³² qui peut se manifester à différents niveaux de lecture des événements. Simone Weil souligne que :

Le hasard apparaît là où il y a discontinuité, où la nécessité s'applique aux éléments, et où on considère le tout. On jette un dé une fois. Non pas hasard, mais problème auquel il manque des données. On le jette 1000 fois ; ensemble des chiffres qui sortent, hasard (même si on me donne de quoi prédire chaque coup ? oui, si des causes différentes amènent le même chiffre). Plus de 6 manières de jeter un dé, mais seulement 6 faces du dé³³.

Hasard et nécessité s'impliquent donc réciproquement quand nous considérons le tout qui impose de penser ensemble les deux dimensions. Seulement en référence à la totalité, on peut parler de *hasard* et donc aussi de son opposé, la *nécessité* ; en revenant sur ce thème, dans le second *Cahier*, Weil précise :

Si on considère l'ensemble des effets, et non un ensemble de même structure dans les causes, il y a hasard. Il y a beaucoup plus de 6 manières de jeter un dé, et il n'y a que 6 manières pour un dé de tomber.

³¹ Ainsi les dimensions spirituelles, comme les dimensions mythiques, "dans la condition de la modernité, analysée à partir des *Réflexions*, - souligne Tommasi - [...s'inclinent...] irrésistiblement en direction de l'idole" (Wanda Tommasi, *Simone Weil : Segni, idoli e simboli*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 111) et, comme le note Dal Lago la *mythologie du progrès*, typique de la modernité, signifie finalement un penchant vers « un nouveau type de nécessité, l'illimité. Ce dégagement du cosmos libère l'imagination pour la rattacher à quelque chose de nouveau, à elle-même », et ceci est la plus importante forme d'*illusion* à laquelle la société moderne soit parvenue. (Alessandro Dal Lago, « L'etica della debolezza », *Il pensiero debole*, éd. par Pier Aldo Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 111-112).

³² OC, *op. cit.*, VI, 3, p. 179.

³³ OC, *op. cit.*, VI, 1, p. 198.

Le hasard apparaît quand 1° il y a discontinuité (des éléments distincts) – 2° une nécessité qui s'applique aux éléments comme tels – 3° on considère l'ensemble formé par les éléments (ce qui implique que l'ensemble a une forme).

On jette un dé 100 fois. Il y a 3 fois plus de 5 que de 4 – hasard.

On jette un dé une fois. Non pas hasard, mais problème auquel il manque des données³⁴.

Il y a hasard seulement quand nous considérons l'ensemble des effets ; il s'agit d'un hasard des événements qu'il est possible d'ordonner à travers les signes en y lisant la nécessité, mais qui échappe à toute logique déterministe puisque c'est un espace intermédiaire entre l'ordre du nécessaire et celui du bien, deux ordres radicalement opposés. Toutefois : cette opposition n'est réelle qu'à la condition que l'on pense le hasard.

Il y a certainement «une nécessité rigoureuse, qui exclut tout arbitraire, tout hasard»³⁵ et elle s'occupe des événements pris singulièrement, comme le relève clairement Simone Weil en faisant sienne la leçon cartésienne, mais ceci n'exclut pas que la libre succession des « faits » et des événements ne soit, dans son ensemble, sujette au hasard susceptible d'être considéré comme une dimension que l'on ne peut éliminer ontologiquement, un espace de compromis entre Dieu et la matière. Gabellieri a montré que nous ne nous sommes pas assez penchés sur le terme « Négligeable » qui, même si la littérature critique ne l'a pas pris en considération, demeure capital pour comprendre la conception weilienne de la science et qui permet d'approfondir la compréhension des événements, considérés dans leur totalité et non seulement dans leur singularité.

Il s'agit là d'une notion niée par la science moderne et redécouverte seulement au XX^e siècle par la mécanique quantique. En se référant à ce terme, Simone Weil n'a pas l'intention de refuser l'écart entre science et réalité, ni de rejeter la découverte des limites de la science classique. « Ce qui est en question, c'est l'interprétation de ces limites, c'est-à-dire, non pas l'abandon de la science classique mais la manière dont on l'a abandonnée. Tout le problème pour Simone Weil, est en effet que la science, redécouvrant sa distance constitutive au réel, semble alors abandonner l'idéal de vérité qui était malgré tout le sien depuis des

³⁴ *ibid.*, p. 241.

³⁵ *OC, op. cit.*, VI, 2, p. 360.

siècles, avec la même assurance qu'elle avait eu auparavant d'être arrivée à une certitude définitive»³⁶.

En partageant pleinement la réflexion de Gabellieri, il me semble possible d'affirmer que la notion de négligeable suppose précisément l'idée de hasard : l'indéterminé et l'illimité comme dimension inéliminable dans la recherche scientifique et qui, si elle empêche d'un côté « a parte hominis », d'arriver à une connaissance certaine, rend possible, de l'autre côté, la nécessité et finalement la structure relationnelle participative située à la base de chaque connaissance³⁷. Ceci est possible par une certaine lecture, notion centrale du langage weilien, plus exactement par des lectures superposées. Simone Weil écrit « Lectures superposées : lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre »³⁸. Nous pourrions dire que le hasard est la mise en évidence de la distance, alors que la possibilité d'un contact se manifeste à travers les *coïncidences* et finalement les *convenances*, comme l'a très clairement exprimé Simone Weil. De toute façon, la mesure de la distance radicale entre deux niveaux et finalement l'acceptation du réel dans sa contradiction est pour Weil la condition pour arriver à la plénitude de l'être et à l'amour inconditionné de l'univers. De plus elle souligne que si par différents niveaux de lecture on arrive du hasard à la nécessité, on peut passer du même hasard à différents niveaux de convenances du hasard, au destin et finalement à la providence³⁹. Elle assure : « Croyance à différents niveaux [...] Il n'y a pas à choisir parmi les options (sauf certains cas) ; les accueillir toutes ; mais le composer verticalement et le loger à des niveaux convenables. Ainsi hasard, destin, providence »⁴⁰.

L'activation des divers degrés de lecture est le seul moyen pour sortir du hasard qu'il faut toutefois penser comme l'espace de l'indéterminé (et de la liberté) où chaque *lecture devient possible*. Or une *compréhension du hasard* devient possible à travers la notion de *convenance* qui est en mesure de restituer une ontologie réaliste de la médiation et du don. Pour la

³⁶ Emmanuel Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Peeters, 2003, p. 294.

³⁷ Massimiliano Marianelli, *Ontologia della relazione. La convenientia in figure e momenti della storia del pensiero*, Roma, Città Nuova, 2008, pp. 7-11 et pp. 63-75.

³⁸ OC, *op. cit.*, VI, 2, p. 373.

³⁹ Dans plusieurs cas, on parle d'un Hasard providentiel.

⁴⁰ *ibid.*, p. 194.

philosophe, la *convenientia* est la forme de relation intrinsèque à l'Un (qualifié par ailleurs par Weil comme le Bien). Une telle qualification du terme se réfère au néopythagorisme et, en particulier, à Philolaos qu'elle cite dans le but de déterminer la notion de convenance :

Philolaos : l'harmonie est une conception une de choses divergentes. Si la conception une est impossible, et que cependant la plénitude de l'attention s'y porte, l'harmonie est transcendante. (à un autre niveau – mais il faut le définir – il y a quelque chose de cela dans l'harmonie proprement dite, dans le beau. Le limité et l'illimité ne peuvent pas être pleinement conçus ensemble. Là où la divergence moindre rend la simultanéité de la conception plus facile, il n'y a pas harmonie, mais convenance, arrangement, et de choses de ce niveau)⁴¹.

Pour être plus précis : la *convenientia*, selon Weil, se présente comme une coïncidence de choses qui ne peuvent être harmonisées, non parce qu'elles seraient contraires mais parce qu'elles sont des réalités contradictoires. Quoiqu'invisible, une telle coïncidence est réelle, permettant de penser ensemble le limité et l'illimité. La *convenientia* est présentée comme cette « harmonie transcendante » qui rend possible « une conception une de choses divergentes »⁴² et qui se manifeste, à un premier degré, dans le *beau*. Par l'expression « harmonie transcendante », la philosophe entend une harmonie qui n'est pas produite ou retrouvée par l'homme. La *convenance* semble précisément le contraire du *hasard*, du non-prévisible, mais dans lequel les *coïncidences* peuvent apparaître dans leur intelligibilité nécessaire. Finalement, le hasard est aussi l'espace où peut se manifester un contact avec le transcendant. Le hasard devient fondamental pour que ce contact puisse se vérifier en ce monde. Weil souligne :

Un morceau de pain est choisi par hasard pour être l'intermédiaire d'un contact entre Dieu et un homme dans une opération où ce morceau de pain entre dans un estomac et subit des actions mécaniques et chimiques qui le détruisent complètement. Le morceau de pain n'est pour rien dans ce mouvement descendant de Dieu vers l'homme qui mange, il n'y a aucune part. Il est simplement consommé⁴³.

⁴¹ *ibid.*, pp. 467-468.

⁴² *ibid.*, p. 465. Il s'agit de la traduction donnée ici par Simone Weil du *fragment 10 Diels-Kranz*.

⁴³ *OC, op. cit.*, VI, 3, p. 54.

Evidemment pour qu'une telle rencontre puisse survenir, il ne faut pas seulement l'intervention de Dieu, mais aussi qu'elle soit *reconnue*. Il nous semble important que, pour expliquer le thème de la reconnaissance, Simone Weil introduise la notion de *lecture* et se réfère au mythe d'Oreste et d'Électre et, de manière significative, à la scène de reconnaissance entre les deux, considérée comme le meilleur exemple de *Lecture*. Pour Simone Weil, lire signifie connaître⁴⁴, la lecture se présentant comme un processus graduel qui permet de considérer le monde comme un texte à plusieurs voix « qui sont autant de niveaux de lecture »⁴⁵. Il est révélateur que ce soit la scène de reconnaissance entre Oreste et Électre, lorsque celle-ci se trouve dans un état d'extrême humiliation, qui soit qualifiée de meilleur exemple de lecture : passage du non-possible au possible. Par ailleurs, elle indique que ce passage à un niveau ultérieur de compréhension de la réalité n'est pas accessible avec les seules capacités intellectuelles ; il survient comme un fait, après un exercice constant d'activité intellectuelle.

Hasard et liberté : vers une métaphysique du don

Si le hasard a une valeur fondamentale en référence à l'intelligibilité du réel, il joue encore un rôle central en relation avec la dimension de la liberté et en garantissant l'exercice du libre arbitre. Le hasard représente l'espace entre Dieu et le monde, ouvert originellement par l'acte créatif-décréatif et doté d'une valeur ontologico-théologique (conçu comme cet espace de compromis entre Dieu et la matière, entre l'ordre et le libre enchaînement des événements du hasard). De plus, il manifeste l'« ἄπειρον » d'où naît la nécessité et, enfin, le hasard interroge encore – dans une optique clairement morale – la condition de possibilité du libre arbitre.

⁴⁴ L'identification entre *connaissance* et *lecture* est présente dès les premiers écrits weiliens comme dans son *Diplôme d'études supérieures sur Science et perception chez Descartes*, cf. Massimiliano Marianelli, *La metafora ritrovata*, op. cit., pp. 205-216.

⁴⁵ Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, pp. 519-520.

La notion de libre arbitre semble remplir une fonction centrale dans la pensée de Simone Weil puisqu'elle invite à remettre en question le rapport entre sa propre réflexion et celle de son maître Alain pour lequel l'activité du philosophe, située dans la tradition cartésienne, se fonde sur le libre arbitre. Pour conclure notre étude, qui ne prétend aucunement à l'exhaustivité, nous aimerions aborder cette problématique et pointer vers d'ultérieurs horizons de recherche.

Comme le souligne Gabellieri, le libre arbitre est, chez Simone Weil, d'une part affirmation ou reconnaissance d'une autonomie relative de l'homme et, d'autre part, il est disposition à la *plénitude de l'être*⁴⁶. Pour Weil, le libre arbitre a d'abord une valeur négative, mais – considéré de plus près – il représente pour l'homme l'espace d'un libre consentement, d'un accord qui ne peut advenir qu'à la condition que l'homme renonce à cette même liberté. Gabellieri l'énonce pertinemment : chez Weil, le libre arbitre se trouve investi de valeurs principalement négatives⁴⁷, en tant que dimension d'une autonomie relative ou apparente. Cependant, le libre arbitre existe car on ne peut supposer une parfaite correspondance avec l'ordre (une fois encore, sur ce thème, Weil tente de conjuguer platonisme et kantisme) qui impliquerait un regard non perspectif mais capable de totalité, ce qui exige un détachement de toutes les choses afin de les embrasser dans une vue d'ensemble.

En ce sens, la perspective que Simone Weil fait sienne est diamétralement opposée à celle des philosophies modernes du sujet puisqu'elle privilégie le renoncement aux prétentions autofondatrices du moi et accorde de la valeur aux termes de détachement et de mort du moi, présents dans le stoïcisme grec, dans Saint Paul et dans Saint François d'Assise comme amour de la totalité de l'univers auquel on arrive précisément grâce au renoncement aux choses⁴⁸, ce qui implique la perte de toute perspective particulière. Contrairement donc à une certaine tradition rationaliste, Weil qualifie le libre arbitre non comme l'affirmation de la part du sujet des possibilités de sa raison, mais bien comme abnégation

⁴⁶ Gabellieri, *Être et Don*, op. cit., pp. 347ss.

⁴⁷ Cf. *ibid.*

⁴⁸ Emmanuel Gabellieri, « Dall'inno ai filippesi al cantico di Frate Sole : Simone Weil tra Paolo e Francesco », *Per un nuovo Umanesimo. Francesco d'Assisi e Simone Weil*, éd. dirigée par Massimiliano Marianelli, Roma, Città Nuova X, 2012, p. 83.

du moi. En se référant à la parabole évangélique du fils prodigue elle souligne :

L'enfant prodigue demande à son père la part qui lui revient, et d'abord l'épuise en une vie de perdition. Alors seulement il revient en lui-même.

Cette part, c'est le libre arbitre. Il faut avoir épuisé la volonté dans la recherche des biens apparents d'ici-bas et avoir encore longtemps désiré en vain avant de pouvoir rentrer en soi-même et se souvenir de son Père⁴⁹.

Le libre arbitre semble être la tentative de sortir du hasard des événements, pour retrouver en soi-même l'origine de cette multiplicité des événements: Simone Weil invoque une disposition à rentrer en soi pour s'annuler et se disposer au transcendant. En proposant une étude analytique du *libre arbitre dans les écrits weiliens*, Gabellieri distingue entre liberté d'autonomie et liberté de consentement⁵⁰. Quelle que soit la direction considérée, le « libre arbitre » se présente comme la conséquence de l'impossible neutralité de l'existence, qui est toujours mise en situation et en perspective. En ce sens, il présente pour l'homme, en se chargeant alors d'une valeur positive, « l'occasion » d'exercer son propre regard sur les choses et de reconnaître, en dernière analyse, l'impossibilité de les embrasser dans leur totalité⁵¹.

La limite est ontologique pour Simone Weil et non seulement constitutive de l'activité de la raison, l'ouverture à l'Autre étant une dimension intrinsèquement liée à la perspective weilienne. A ce propos, elle déclare de façon péremptoire: « Savoir (en chaque chose) qu'il y a une limite, et qu'on ne la dépassera pas sans aide surnaturelle, ou alors de très peu et en le payant ensuite par un terrible abaissement. En tout cas, ne pas oublier cela »⁵². Le libre arbitre donc comme autonomie relative d'une raison qui,

⁴⁹ OC, *op. cit.*, VI, 4, p. 244 (Q. IV, p. 240).

⁵⁰ Gabellieri, *Être et Don*, *op. cit.*, pp. 351-354.

⁵¹ Nous pourrions noter qu'en se référant au libre arbitre, Simone Weil le qualifie comme une sorte d'*autonomie relative* de la raison, appelée finalement à reconnaître sa propre limite. Nous trouvons également chez le maître Alain l'affirmation d'une autonomie relative de la raison, conséquente à l'exercice constant du doute; toutefois, alors que le philosophe conçoit la liberté en un sens horizontal, comme conquête constante de l'homme à travers ses forces, Simone Weil voit dans l'exercice de la liberté l'aspiration à la Plénitude de l'être, l'orientation inéliminable à la vérité dans sa totalité.

⁵² OC, *op. cit.*, VI, 2, p. 137.

bien qu'elle nécessite une intervention surnaturelle permettant de dépasser la propre limite, s'avère l'unique voie dont l'homme dispose afin de parvenir à la plénitude de l'être, faisant l'expérience de cette limite même. Le rôle de la philosophie, suivant Weil, consiste précisément à porter à ce point, à toucher la limite pour en faire l'objet de contemplation.

D'une part, le libre arbitre est exigé par la théorie de la Décréation, en tant qu'espace d'une réelle possibilité pour l'homme de s'orienter librement vers Dieu, en imitant le mouvement d'autolimitation et donc en retournant en soi et en cherchant l'origine du tout (cf. le commentaire de la parabole évangélique citée); d'autre part, il est considéré négativement, en tant qu'obstacle à une parfaite correspondance avec l'Ordre.

Le hasard des événements est donc l'espace où les choix peuvent se jouer et enfin ce manifester; paradoxalement, ce même espace suppose la notion d'Ordre qui à la fois nie et implique la notion de hasard. Un Ordre peut se manifester pleinement dans la création à la condition que l'on considère la totalité (cf. l'exemple weilien des dés) et donc finalement que l'on considère profondément cet espace où Dieu, créant, a réellement laissé l'homme libre de le reconnaître au-delà des contingences.

C'est le cœur, pourrions-nous dire, de la métaphysique du don weilien, pour utiliser à nouveau une expression de Gabellieri, qui permet de penser la dimension du don par ses fondements comme geste gratuit mais qui, en même temps, n'est pas une contrainte. Le don, quand il est vrai, permet la reconnaissance et la réciprocité, mais ne l'exige pas, ne l'impose pas: il conserve ainsi un certain degré d'asymétrie – geste non requis mais fait par amour – mais en même temps, il est promesse et possibilité d'un rapport symétrique – un abaissement qui permet une réciprocité, une correspondance et un partage.

Massimiliano MARIANELLI
Université de Perugia (Italie)
 massimiliano.marianelli@unipg.it

