Síntese: Revista de Filosofia adere a uma Licença
Não comercial 4.0 Internacional - Creative Commons

DOI: 10.20911/21769389v49n153p129/2022

RELIGION 'NATURELLE', MYTHOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA REVELATION CHEZ S. WEIL*

Natural religion, mythology and philosophy of revelation in S. Weil

Emmanuel Gabellieri**

Abstract: **The debates that took place on the «Pachamama» and the relationship between Christianity and the spiritualities of «Mother Earth», during the last Synod on the Amazon, can only be enlightened by reconnecting Revelation and what tradition has called "the book of creation", or "natural religions". S. Weil, faced with the crisis of modern rationalism, saw the need to renew the dialogue between myth and reason, creation and revelation. For that reason, her thought is precious to us, because at that time, and still today, the most threatening idolatrous tendency is no longer that which inhabited ancient «paganism», but that of these new idols that are the economic, techno-scientific and contemporary political powers, «Logos» and «Muthos» are thus to be seen, less as branches of a dilemma than as two principles that the Incarnate Word unites and transcends both in the mystery of the Incarnation.**

Keywords: **Natural Religion. Revelation. Logos and Muthos. Paganism. Christianity.**

Resumo: **Os debates que tiveram lugar sobre a "*Pachamama*" e a relação entre o Cristianismo e as espiritualidades da "Mãe Terra", durante o último Sínodo da Amazônia, só podem ser esclarecidos reconectando a Revelação e o que a**

* Artigo recebido em 21/07/2021 e aprovado para publicação em 13/12/2021. Ce texte, resté inédit, a été initialement celui d'une intervention au colloque «La pensée mythique. Figures. Méthodes. Pratiques» organisé par le Pr. B. Pinchard à l'Université Lyon III le 7 octobre 2005. Les débats sur la symbolique de la Pachamama au Synode sur l'Amazonie de 2019 ont invité à en donner ici une version modifiée, en lien avec cette actualité.
** Faculté de Philosophie. UR « Confluence Sciences et Humanités ». Université Catholique de Lyon.

tradição chamou de "o livro da criação", ou de "religiões naturais". Simone Weil, diante da crise do racionalismo moderno, percebeu a necessidade de renovar o diálogo entre mito e razão, criação e revelação. Por isso o seu pensamento é precioso para nós, porque já naquela época, e ainda hoje, a tendência idólatra e mais ameaçadora já não é aquela que habitava o antigo "paganismo", mas o desses novos ídolos contemporâneos que são os poderes econômicos, tecno-científicos e políticos. Portanto, "*Logos*" e "*Muthos*" devem ser vistos menos como ramos de um dilema e mais como dois princípios cujo Verbo Encarnado une e transcende no mistério da Encarnação.

Palavras-chave: **Religião Natural. Revelação. Logos e Muthos. Paganismo. Cristianismo.**

Les débats récents ayant eu lieu en Europe comme en Amérique à propos de la référence à la spiritualité de la Terre-mère et de la « Pachamama » lors du Synode sur l'Amazonie, invitent à se pencher à nouveau sur un problème datant des origines de la tradition chrétienne, mais resté récurrent et peut-être pour une part insuffisamment résolu jusqu'à aujourd'hui. En effet, d'un côté certains ont voulu voir dans cette référence un pur et simple sacrilège revenant à vouloir réintégrer le «culte des idoles» dans le christianisme actuel[1]. A l'opposé, certains aimeraient voir dans cette référence une sorte de signe que, «enfin», toutes les spiritualités et les religions devraient être comprises comme des voies de salut au même titre les unes que les autres, sans que la révélation chrétienne puisse avoir une vérité particulière et universelle. Si l'on s'en tient à ces perspectives, que le Magistère catholique soit accusé de régresser de 2000 ans dans son rapport aux « idolâtries païennes », ou qu'il soit au contraire loué de vouloir s'ouvrir à l'universalisme relativiste de la modernité, dans les deux cas la question de savoir comment conjuguer la foi en une révélation de Dieu dans l'histoire avec la reconnaissance d'une vérité spirituelle des religions « naturelles » semble insoluble et même inconcevable.

Un signe que cette situation révèle un point de tension aussi fondamental que, semble-t-il, peu réfléchi en profondeur dans le christianisme moderne, est que, dans le même temps, une part de la philosophie contemporaine,

[1] Cf. la polémique qui s'est développée en Italie à la suite du Synode et des statuettes de la "Pachamama" (l'ancienne déesse de la fertilité pour les Incas), déposées dans l'église de la Vierge du Carmel de la Traspontina, et jetées dans le Tibre le 21 octobre 2019 par un intégriste italien. En réponse aux accusations d'idolâtrie, le préfet du Dicastère pour la communication, Paolo Ruffini avait répondu que ces statues représentaient «la vie, la fertilité, la terre "mère"», et non la Vierge Marie: https: //www.cath.ch/newsf/laffaire-des-pachamamas-la-nouvelle-salve-contre-le-pape-francois/. Pour une tentative d'articulation plus précise entre ce débat et la pensée de S. Weil, nous nous permettons de renvoyer à E. Gabellieri, «Marie et la métaphysique de l'obéissance chez S. Weil», dans *Marie dans la pensée et l'œuvre de figures spirituelle du XXes.* (E. Richer dir.), Actes de la Société Française d'Etudes Mariales, F. Paillart éd., Abbeville, 2020, p. 159-177.

dans la ligne notamment de la phénoménologie d'inspiration chrétienne, veut penser de manière inédite le «phénomène de révélation», mais en se détournant clairement, aussi bien de toute théologie «naturelle» (si l'on se situe sur un plan métaphysique) que de toute religion «naturelle» (si l'on se situe en philosophie de la religion)[2]. Ce qui semble bien confirmer que, dans le christianisme comme dans le «dialogue interreligieux» actuel, la question du rapport à poser entre ce que les penseurs médiévaux appelaient le «livre de la création» d'une part, et le «livre de la révélation» d'autre part, est devenue d'une grande obscurité. Et le fait que ce soit une écologie politique sécularisée qui ait pris en charge les enjeux d'une «philosophie de la nature» et d'une religiosité «naturelle» abandonnées aussi bien par la philosophie que par le christianisme modernes ajoute à la difficulté.

Dans ce contexte, interroger la pensée de S. Weil, laquelle a été au XXème siècle un des précurseurs du dialogue nécessaire et urgent entre christianisme et religions non chrétiennes, peut être d'une aide précieuse. Ne pouvant aborder ici toutes les dimensions en jeu[3], on considèrera simplement dans ce qui suit la manière avec laquelle S. Weil a entrepris en son temps une réhabilitation d'abord philosophique, puis religieuse, de la compréhension des mythes et des traditions propres à tous les peuples de l'Antiquité. Ce qui renvoie à tout ce que le christianisme a nommé pendant des siècles «paganisme», mais dont il importe aujourd'hui sans doute de retrouver la part de vérité, comme Dante l'avait fait en son temps sans crainte de perdre par là la vérité chrétienne[4]. Tout simplement parce que, en notre temps encore plus qu'à l'époque de Dante, les idoles qu'il

---

[2] C'est le cas par exemple en France de la phénoménologie de M.Henry opposant catégoriquement «vérité du monde» et «vérité de Dieu», ou de la phénoménologie de la donation et de la révélation de J. L. Marion (voir récemment *D'ailleurs, la révélation*, Paris, Grasset, 2020). Sur ces débats, voir nos analyses dans E. Gabellieri, « Entre phénoménologie et théologie. Pour une «metaxologie»," God in French Phenomenology, *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, no. 2–3 (2020), p. 1009–52.

[3] Nous renvoyons ici notamment à notre ouvrage *Etre et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain: Peeters, 2004 (chap. V «Révélation et création», et chap.VI «La double catharsis de la religion et de la philosophie», p. 307-449). Et, en langue portugaise, à E. Gabellieri, «Simone Weil: uma filosofia da Mediação e do Dom", in *Simone Weil, Ação e contemplação*, (dir. G. P. di Nicola- M. C. Bingemer), São Paulo: EDUSC, 2005, p. 187-214; "Enraizamento e Encarnação: dimensões do dialogo intercultural e inter-religioso em Simone Weil", dans *Simone Weil e o encontro entre as culturas* (dir. M.C.Bingemer) PUC-Rio/ São Paulo: Paulinas, 2009, p. 107-126.

[4] L'œuvre de Dante, parmi d'autres mais de manière absolument unique et exemplaire dans *La Divine comédie* est sans doute la plus belle manifestation de la convergence entre humanisme « païen » antique (symbolisé par Virgile) et humanisme chrétien (symbolisé par saint Bernard et saint François), humanisme de valeurs spirituelles transcendantes que Dante voulait opposer à ce qui lui paraissait le plus grand péril à son époque, à savoir la subordination du christianisme et de l'Eglise aux puissances politiques de l'époque. Toutes proportions gardées, l'appel lancé par le Pape François lors du Synode sur l'Amazonie pour une alliance entre le christianisme et les traditions de sagesses ancestrales qu'il faut opposer à l'hyperpuissance des systèmes mercantilistes contemporains n'obéit-il pas au même type d'inspiration?

faut craindre ne sont plus celles propres aux religions naturelles païennes (plût au ciel qu'il en fût ainsi !), mais celles de nouveaux totalitarismes politico-historiques qui voient leur pouvoir accru par le développement exponentiel de ces nouvelles idoles/idéologies que sont la science, la technique et l'économie modernes.

On considèrera le propos de Simone Weil à l'égard de la pensée mythique en deux temps. Le premier se penchera sur la manière dont à la suite de son maître Alain, la jeune S. Weil accorde une valeur anthropologique et philosophique aux mythes. Comme Alain, elle a en effet refusé de s'engager dans le programme de démythologisation qu'une grande partie de la philosophie française de son temps, dominée par le rationalisme et le positivisme, prônait à l'égard de ce que Lévy-Bruhl appelait la «pensée primitive» (et cela alors même qu'elle n'a cessé de dénoncer les nouvelles mythologies structurant à ses yeux les idéologies totalitaires des années 30).

Or, une seconde originalité est que, à la suite de son évolution spirituelle et religieuse, S. Weil ne s'est pas engagée non plus dans la destruction critique de la mythologie païenne que le christianisme historique s'est souvent fait un devoir de développer (en opposant l'*imaginaire* mythique à la révélation *historique* du christianisme). Ce que l'on constate chez elle, ce serait plutôt une théologisation du mythe, qui y reconnaît une sorte de prolégomène à la révélation explicite du divin, par delà l'opposition devenue classique entre paganisme et christianisme.

Cette manière d'unir *logos* et *muthos* à partir d'un espace de sens qui transcende l'un et l'autre, suggère de réarticuler le sens propre à la rationalité et le sens propre à la pensée mythique. Ce qui suit se propose donc d'en exposer la dynamique en deux temps, qui nous feront passer d'un plan plus anthropologique à un autre plus métaphysique sans que, néanmoins, ces niveaux puissent être réellement séparés.

1. Valeur anthropologique du mythe

S. Weil partage dés ses premiers textes de jeunesse au moins trois idées de son maître Alain à propos du mythe, qui peuvent être présentées ainsi:

- les mythes sont porteurs d'un sens universel, révélateur d'un esprit commun à tous les hommes, et ne sauraient se ramener à des analyses sociologiques réduisant leurs significations à celles de cultures séparées les unes des autres;

- s'il en est ainsi, c'est que l'espace de signification propre au mythe, aux contes et au folklore des cultures populaires, exprime une dimension proprement imaginative, symbolique et esthétique de l'esprit, par rapport à la dimension purement rationnelle de l'entendement et de la dialectique, propre à la philosophie;

> - mais, loin que ce partage doive manifester de manière unilatérale un déficit de la pensée mythique à l'égard de la pensée rationnelle, c'est au contraire un élément de supériorité relative du mythe sur la raison pure qui est d'abord à relever, lequel croise et justifie l'usage platonicien du mythe, et la préférence que Alain avait « pour le Platon des mythes par rapport au Platon des arguments.[5]

Quel est donc l'élément propre au mythe, qui lui donne une valeur irréductible à ce que contient la raison pure ? Deux formules d'Alain peuvent suffire à l'exprimer. L'une se trouve dans *Les Idées et les Ages*, où Alain écrit:

> «Platon parle par mythes, et Jésus par paraboles. Par là l'homme est touché en son centre, et c'est le corps pesant qui est d'abord éveillé, l'imagination étant éveillée par l'enchantement poétique…le maître nous laisse là, chargés de ces images pleines de sens ; et c'est à nous de tirer l'idée de l'image, si nous pouvons.»[6]

L'autre, dans *Les dieux*, où Alain déclare: «la philosophie nous mène plus loin dans la sagesse, mais n'y emmène pas tout l'homme. Et je ne connais, dans le monde des sages, que Platon qui l'ait bien compris»[7].

Ces deux formules, se référant toutes deux à Platon, définissent très bien la valeur que Alain accordait aux mythes, dont S.Weil reprendra l'intuition. Bien sûr Alain, incroyant, met les Evangiles au même niveau de vérité que les mythes païens, mais ce n'était pas pour lui un défaut de vérité. Car la vérité qui est commune aux deux, à la différence de la « pure » philosophie, c'est de prendre en charge la dimension sensible et incarnée de l'esprit, et d'apporter à celui-ci des significations chargées de matière, sans lesquelles le sens ne serait jamais qu'un ensemble d'idées abstraites, sans mouvement ni mystère. Les mythes, comme les Evangiles, témoignent donc de l'unité de la sensibilité et du sens, du corps et de l'esprit, comme de la puissance spirituelle de l'imagination[8].

C'est bien la même démarche qui se retrouve de manière frappante chez la jeune S. Weil encore incroyante. Prenons comme exemple le tout premier texte qui nous est resté de la classe d'Alain, texte écrit en novembre 1925, S. Weil venant d'entrer à Henri IV à l'âge de 16 ans. Selon la formule des « topos » libres que proposait Alain, elle rédige un commentaire du *Conte des six cygnes* de Grimm qui justifie ainsi l'usage philosophique du mythe: «Parmi les plus belles pensées de Platon sont celles qu'il a trouvées par la

---

[5] Cf. J. Brunschvicg, dans « Alain chez Platon », *Alain, lecteur des philosophes* (dir. R. Bourgne) Bordas, 1987, p. 14.

[6] Alain, *Les Idées et les Ages*, Paris: Pléiade, 1979, p. 317.

[7] Alain, *Les Arts et les Dieux*, *ibid*., p. 1290.

[8] Ici serait à souligner le fait que pour S. Weil, l'imagination saisit des « rapports », des « ensembles » (cf. par exemple *Leçons de philosophie*, éditées par A. Reynaud, rééd. Plon, 1989, p. 51), là où les concepts saisissent des essences séparées.

méditation des mythes. Qui sait si de nos mythes aussi il n'y aurait pas des idées à tirer ? Choisissons-en un presque au hasard parmi les contes de Grimm.»[9]

Le conte est connu. Une princesse, pour délivrer ses frères transformés en cygnes du maléfice dont ils ont été l'objet, doit coudre pendant six ans sans parler, et sans répondre aux fausses accusations qui vont finalement la condamner à mort, six chemises en fleurs d'anémone; et les frères retrouvent leur forme humaine lorsqu'elle parvient à jeter sur eux ces chemises d'anémone, le jour anniversaire des six ans qui est le jour même où elle doit être exécutée. Or, le commentaire de S. Weil consiste à souligner que, dans ce conte, le salut ne s'opère pas de manière purement magique, mais par la grâce d'un *travail* d'une patience infinie, qui est pure *attention* aux anémones (si difficiles à coudre sans les déchirer), impliquant l'abstention de toute autre action. De sorte que cette obéissance du corps et de la volonté à la contrainte absolue du travail et de la matière est le *symbole sensible* de la parfaite *attention aimante* à autrui. D'où cette conclusion:

> «...en cela seul consiste le mythe, de poser dans les corps une vérité qui est de l›âme…. Le drame du conte ne se passe que dans l'âme de l'héroïne: en elle les chemises de soie, en elle les chemises d'anémone; mais n'en sommes-nous pas avertis par le caractère magique de ces chemises, et le magique, n'est-ce pas l'expression, dans notre corps, de ce que seuls pourraient voir, au plus profond de notre âme, les juges nus et morts de Platon? »[10].

On voit le parallèle avec la pensée d'Alain: la force et la vérité propre au mythe, c'est d'exprimer *dans l'ordre du sensible et du corps*, une vérité *spirituelle*. C'est d'exprimer par une dimension sensible et esthétique une vérité éthique qui, en soi, est invisible, mais a besoin de la dimension esthétique pour être perçue et communiquée. Voilà pourquoi S.Weil insiste sur le fait que dans le conte, ce n'est pas la dimension magique qui sauve (causalité matérielle des chemises) mais l'amour (cause efficiente et finale de ce geste), lequel est tout entier dans l'âme.

Ainsi, comme dans la grande dissertation qui suivra sur *Le beau et le bien*[11], le beau n'a toute sa vérité que comme expression du bien. Il s'agit, dans le conte de Grimm comme dans le geste d'Alexandre rapporté par Plutarque et élevé au rang d'un mythe par S.Weil, comme dans « le mythe de l'Homme-Dieu, qui rachète les péchés des hommes par la seule justice» (…) « de sauver en soi l'esprit, dont l'humanité extérieure est le mythe.»[12]

---

[9] S.Weil Œuvres complètes I (désormais *OC* I), « Premiers écrits philosophiques », « Nrf ». Parais: Gallimard, 1988, p. 57.

[10] *OC* I 59: S. Weil précise que « le drame du conte ne se passe que dans l'âme de l'héroïne », mais se révèle par « l'expression dans notre corps de ce que seuls pourraient voir, au plus profond de notre âme, les juges nus et morts de Platon », allusion bien sûr au mythe d'Er dans la *République* (*ibid*.).

[11] *OC* I p. 60-73.

[12] *OC* I p. 71.

Ces dimensions vont rester jusqu'au bout celles de la lecture weilienne des mythes des différentes cultures. Mais, après son évolution religieuse des années 1935-38, S.Weil va passer d'une vision qui est celle de la métaphysique de l'esprit d'Alain, pour laquelle la vérité des mythes (et du christianisme lui-même compris comme mythe de l'Homme-Dieu), est pour l'homme d'avoir à sauver son âme par la seule force de sa volonté, à une perspective où les mythes essentiels de l'humanité vont être lus comme l'expression d'une *relation réelle* entre l'homme et le divin. Mais cette nouvelle perspective ne va pas s'opposer à la précédente, elle va plutôt l'intégrer à une philosophie de la révélation qu'il nous faut maintenant considérer.

2. Mythe, Philosophie et Révélation

Patricia Little a défini ainsi l'écart qui va différencier finalement la lecture weilienne de la lecture alainienne : «ils parlent tous deux de métaphore, mais tandis que pour Alain, il s'agit de «ces métaphores que furent les anciens dieux», pour elle au contraire, «le fondement de la mythologie, c'est que l'univers est une métaphore des vérités divines »[13]… «Pour Alain, les mythes sont la création de l'esprit de l'homme, pour S.Weil, le reflet d'un domaine surnaturel en-dehors de l'homme »[14].

Le principe de lecture éclairant la position weilienne est en effet de considérer la mythologie universelle, dans les grands mythes grecs comme dans d'autres traditions, comme un témoignage *implicite* de la «quête de l'homme par Dieu». Exemplaire est ici la manière dont, dans *Intuitions préchretiennes*, S.Weil relie, sous le titre précisément «Quête de l'homme par Dieu», plusieurs récits: le récit de l'enlèvement de Coré dans l'hymne à Démeter, le conte écossais du duc de Norvège et la quête d'Electre par Oreste dans Sophocle. Dans les trois cas en effet, l'amour que l'homme porte à la beauté du monde ou à l'être aimé, mais qui se voit brisé par le destin, conduit, parce qu'il continue à *aimer contre toute espérance*, à une *révélation* à laquelle l'âme ne s'attend plus, révélation que S. Weil interprète comme le symbole d'une révélation divine, par où Dieu surmonte la misère humaine en répondant au désir de l'âme.

Comme dans le conte des six cygnes de Grimm, c'est donc le désir du Bien, «l'attente» de Dieu, qui est la clef. Désir qui est à la fois nécessaire et insuffisant car le contact réel, sensible, avec Dieu ne peut être donné que

[13] P.Little cite ici S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950, p. 145.
[14] P.Little, «Signification de la mythologie et des contes chez S. Weil» dans *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, Paris: Aubier, 1978, p. 105-06.

par un don surnaturel, lequel correspond pour S.Weil à l'objet magique dans le mythe (le «grain de grenade» mangé par Coré, la «noisette merveilleuse» dans le conte du duc de Norvège).

Si l'on suit l'analyse de P.Little[15], S. Weil est ainsi conduite à privilégier deux grands groupes de mythes:

a) les mythes où il y a descente de Dieu vers l'homme, lesquels présentent les étapes successives de la recherche d'une âme qui, endormie, ne reconnaît pas celui qui vient à lui (le plus souvent sous les apparences d'un mendiant, ou d'un être méconnaissable). Après une longue attente, il y a reconnaissance mutuelle et union de l'âme avec Dieu.

b) les mythes mettant en scène un dieu souffrant pour l'humanité, que les ethnologues rattachent souvent aux mythes de fertilité dans les traditions du Moyen Orient par exemple, mais que S. Weil rattache, dans le cadre de sa métaphysique religieuse, au sacrifice du Christ et au pressentiment universel, à ses yeux, d'une kénose de Dieu dans la création (les mythes d'Osiris, de Dionysos, de Prométhée, d'Odin sont pour elle de cet ordre).

c) à quoi on pourrait ajouter, comme l'a suggéré P. Little, un troisième groupe à la frontière du mythe et de l'histoire, renvoyant à des personnages qui sont pour S.Weil déjà comme des « figures» du Christ dans l'histoire : ainsi Job, Melchisédec, Noé…le roi Rama dans la tradition hindoue, qui illustrent chacun à leur manière le «juste parfait» de la République de Platon[16].

Il est clair que S.Weil se sépare ainsi d'une lecture fréquente dans la tradition judéo-chrétienne selon laquelle la différence entre mythologie et révélation, entre le paganisme et la Bible, serait précisément que l'une, la mythologie, témoignerait *seulement* d'une quête «magique» du divin par l'homme, là où l'autre, la révélation, témoignerait seule d'un Dieu en quête de l'homme et voulant se manifester gracieusement à lui.

Or, on n'y prête pas assez attention, c'est à partir d'une lecture qui est pourtant elle aussi *bien présente* dans la tradition biblique, chrétienne en particulier, que S. Weil a été conduite à une telle interprétation. En effet, comme elle le relève souvent dans ses *Cahiers* de Marseille ou d'Amérique, c'est l'Ancien Testament lui-même qui fait référence à une première Alliance de Dieu avec tous les peuples, symbolisée par Noé, alliance qui n'a pas été

[15] P.Little, *art. cit.*, p.109-117. Ces analyses ont été prolongées et amplifiées depuis notamment par M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma: Città Nuova, 2004.

[16] L'édition critique des *Œuvres complètes* a permis d'établir un «Index des figures mythologiques» (OC VI 3, 658-73) et un «Index des 'Images du Christ'» (OC VI 4,648-54) dont les croisements sont magnifiquement révélateurs de la méthode de pensée de S. Weil.

abolie par l'alliance historique avec Israël[17]. Et certes, il semble évident que la manière avec laquelle S. Weil veut rattacher le Christ et l'Incarnation chrétienne avant tout à cette seule Alliance originelle, sans reconnaître ce qu'a d'unique l'élection d'Israël, lui fait ignorer quelque chose d'essentiel au judéo-christianisme[18]. Mais il faut reconnaître aussi que l'idée d'une révélation universelle, dont S. Weil recherche partout les traces cachées dans l'histoire, rejoint de manière anticipatrice bien des recherches et des débats actuels concernant le dialogue interreligieux et la réactualisation, dans le christianisme contemporain, de la doctrine patristique des semences du Verbe, ou de l'idée augustinienne de l'Eglise du Christ «depuis Abel».

Ces éléments permettent de manifester une proximité parfois étonnante de S. Weil avec la pensée de Schelling, et plus précisément avec le Schelling auteur de *l'Introduction à la Philosophie de la mythologie.* Le principe, on le sait, de l'interprétation de Schelling est que la mythologie n'est pas un ensemble de représentations irrationnelles, mais exprime un «sens essentiel», qui doit le faire comprendre comme un «monothéisme *éclaté*», selon une pluralité de figures reflétant la pluralité des puissances divines en Dieu. Par rapport au judaïsme affirmant la seule unité absolue du divin, la mythologie représente de manière inverse une *différenciation* du divin qui peut être vue, selon les cas, comme une « dégradation » ou au contraire une «transition» vers la révélation définitive que Schelling reconnaît dans le christianisme. Dans l'introduction de son ouvrage, Schelling déclare ainsi : «s'il fut permis de voir dans le paganisme l'altération de vérités révélées, on ne saurait interdire de regarder inversement le christianisme comme un paganisme remis droit»[19]. Ce qui recoupe de manière frappante les formules où S. Weil se réfère de manière critique à l'usage avant tout péjoratif du terme de paganisme qu'elle a connu dans le catholicisme de son temps: «*Ce qu'on nomme* paganisme, sous toutes ses formes, ne peut être qu'une dégradation, non une chose primitive»[20].

S'il en est ainsi, c'est parce selon S. Weil «le fondement de la mythologie, c'est que l'univers est une métaphore des vérités divines»[21]. L'inspiration

---

[17] Cf. ici notre étude: "S. Weil Between paganism and the Bible: A Hermeneutic Dialogue with Ricoeur, Lévinas, Schelling and Pascal", in *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, éd. Toronto: A. Wiercinski, Hermeneutic Press, 2002, p. 456-470 .

[18] Sur le lien entre cette perspective et ce qu'on a pu appeler «l'antihébraïsme» de S. Weil, cf. nos analyses dans *Etre et Don. S. Weil et la philosophie*, «Bibliothèque philosophique de Louvain» n° 57, Peeters, Louvain, 2003, p. 377-95; et plus récemment, «Judaïsme et querelle des Alliances», dans *Simone Weil, Cahier de L'Herne*, L'Herne, 2014, p. 358-69.

[19] Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris:Gallimard, 1998, p. 241.

[20] *Cahiers,* III, Plon, 1974, p. 177. De tels accents pourraient être rapprochés de ceux d'un Péguy sur « Booz endormi » dans *Victor Marie, Comte Hugo*. Mais S. Weil semble ignorer ces parallèles, car elle ne partage pas l'apologétique historique d'un Péguy voulant penser la continuité entre paganisme et christianisme à partir d'une vision de Rome au service du christianisme, là où elle voit au contraire la puissance de Rome comme une tentation et une source corruptrice de l'histoire chrétienne.

[21] *La Connaissance surnaturelle*, *op.cit.*, p. 145.

créatrice de mythes serait donc une *mimesis* par laquelle les rapports représentés entre les êtres et les personnes, humaines et divines, symboliseraient les vérités surnaturelles, et permettraient par là de s'y rapporter de manière indirecte. Si les mythes antiques comme les religions « naturelles » ont souvent « divinisé la nature, il importe de ne pas détruire le sentiment du divin qui les a inspirés mais de le purifier.

Mais qu'en est-il alors de la manière avec laquelle S. Weil pense la vérité du christianisme? Comme on l'a dit, une lecture fréquente consiste à opposer catégoriquement, de ce point de vue, le *mythe,* récit imaginaire, an-historique, à *l'historicité* de la révélation et de l'incarnation chrétienne. Or, le propre de S.Weil est, au lieu de radicaliser cette opposition, de la réduire. Comme l'a étudié en profondeur notamment M.Marianelli, il consiste à souligner autant le parallèle entre la *narrativité* du mythe comme métaphore et la temporalité de l'*événement*-Christ, que la différence qui se présente entre les deux plans[22]. Ainsi peut-elle écrire: «L'*histoire* du Christ est un symbole, une métaphore. Mais on croyait autrefois que les métaphores *se produisent comme événements dans le monde*. Dieu est le suprême poète»[23].

Si on relie ce type de formule à l'ensemble de la pensée métaphysique et religieuse de S.Weil, le sens apparaît clairement. Le mythe authentique est pour elle une révélation spirituelle, métaphorique, obscure du point de vue de la conscience et de la raison, du rapport entre l'humain et le divin. Mais dans le secret de la quête mutuelle de Dieu par l'homme et «de l'homme par Dieu», il peut très bien devenir une «métaphore réelle» par laquelle l'homme peut participer à l'unique révélation, et être un lieu implicite donc, de ce que l'incarnation réaliserait dans la chair.

Pour que le mythe ait cette valeur, deux conditions essentielles aux yeux de S.Weil seraient néanmoins à souligner, qu'on ne peut qu'indiquer ici.

La première est que l'instance de l'inspiration mythique authentique participe de ce que S. Weil appelle la foi ou l'amour «surnaturels», et non d'un désir mondain de puissance. Ici serait à développer sa remarquable critique des mythologies propres aux mouvements totalitaires du XXè s., définies comme des «idolâtries» de la *force*[24]. Ce qui distingue la mystique authentique de la fausse est en effet aussi un critère du mythe authentique: le principe d'inspiration, est-ce le désir du Bien pur dont la plénitude est au-delà du monde, ou bien est-ce l'absolutisation d'une puissance terrestre à laquelle on participerait sans aucun besoin de purification de soi[25]? De

[22] Cf. M. Marianelli, *La metafora ritrovata, op.cit. "*La metafora reale e il Cristo, p. 234-45, "La verita dei miti", p. 275-87.
[23] *Ibid.*, p. 149-50: nous soulignons.
[24] Voir notamment « Cette guerre est une guerre de religions » dans les *Ecrits de Londres*, Paris: Gallimard, 1957.
[25] Sur cette critériologie, cf. aussi « La personne et le sacré » dans les *Ecrits de Londres*, *op.cit*.

ce point de vue, le renoncement kénotique à la puissance, l'affirmation de la seule puissance de l'«amour surnaturel», est le critère décisif[26].

Une seconde condition serait que le mythe soit lié à une ritualité sensible, de sorte que celle-ci puisse être, à l'intérieur d'une religiosité non-chrétienne, un analogue des sacrements dans la ritualité chrétienne[27]. Qu'on puisse retrouver ici, transposée au plan d'une philosophie religieuse, l'idée d'Alain selon laquelle le salut doit s'adresser à *tout* l'homme et non à l'esprit seul, est le signe du jeu de continuité et de discontinuité sur lequel s'est tramée sa pensée.

Ouvertures

La philosophie weilienne de la mythologie que l'on vient ainsi de rappeler, qu'il faudrait élargir à toutes les formes de religiosité naturelle, peut conduire à plusieurs débats, que j'esquisserai pour conclure en formulant deux objections possibles.

L'une intéresserait d'abord la philosophie de la religion et la théologie chrétienne. La pensée de S. Weil ne risque-t-elle pas trop d'atténuer le Christ historique au profit d'un Christ universel et cosmique, purement métaphysique? Ce fut là par exemple l'objection du futur Cardinal Daniélou dans les «Réponses» qui voulurent être apportées dans les années 60 aux questions de S. Weil[28]. Mais, comme on l'a relevé ailleurs, cette lecture trop précipitée, qui n'a pas pu dominer une œuvre weilienne encore mal perçue dans toutes ses nuances, ne prenait alors en compte, ni l'expérience personnelle du Christ dont témoigne pourtant clairement S.Weil, ni ce qu'il faudrait appeler à la suite de S. Breton ou X. Tilliette sa « christologie philosophique »[29], que la réception ultérieure de la pensée weilienne n'a cessé d'approfondir[30].

---

[26] Cf. E. Gabellieri, «*Pensar a kenosis. Filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil* », in Simone Weil: Condição humana e Teologia, *Revista eclesiástica Brasileira,* Petrópolis (outubro, 2009), p. 792-805.

[27] Cf. par exemple sur ce point J. Guitton, « Quelques observations sur la pensée de S. Weil concernant l'Eucharistie », *Cahiers Simone Weil* V-1, mars 1982.

[28] Cf. J. Daniélou, «Hellénisme, judaïsme, christianisme » dans *Réponses aux questions de S. Weil* (préf. J. M. Perrin), Aubier, 1964, p. 17-39.

[29] Voir S. Breton, *La Passion du Christ et les philosophes*, Teramo, Ed. Eco, 1954; X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Paris: Cerf, 1990.

[30] Outre les ouvrages déjà cités, rappelons ceux de: M. Vetö, *La Métaphysique religieuse de S. Weil*, Paris: Vrin, 1971; E. O. Springsted, *Christus Mediator, Platonic Mediation in the Thought of S. Weil*, Chico, Scholars press, 183; plus récemment C. Hof, *Philosophie et Kénose chez S. Weil. De l'amour du monde à l'Imitatio Christi*, Paris: L'Harmattan, 2016.

L'autre objection intéresse plus directement la philosophie du mythe. Car si, à l'inverse de ce que craignait le futur cardinal Daniélou, la pensée weilienne consiste à affirmer que l'Incarnation chrétienne est la vérité ultime de tous les mythes, la métaphore enfin devenue «réalité» concrète, cela ne risque-t-il pas d'anéantir ce que pourrait revendiquer l'inspiration mythique, en «réalisant» précisément de manière trop unique et définitive la quête de sens dont les mythes sont l'expression, quête de sens qui, pour rester une quête, semble devoir rester à la fois plurielle et indéterminée?

Une même perspective de réponse semble devoir être apportée, du point de vue de la pensée weilienne, aux deux objections.

Au plan métaphysique, cette réponse semble devoir être celle de la dimension à la fois cachée et *eschatologique* de l'universalité propre à l'incarnation chrétienne. D'un côté en effet, depuis Justin, Clément d'Alexandrie et Augustin pour ne citer qu'eux, la tradition chrétienne a affirmé, même si cela a été et est encore souvent oublié, que le christianisme a «commencé avant le Christ», étant donné la présence du Verbe dans la création et l'histoire, et le fait que par l'Incarnation, celui-ci «s'est uni à tout homme». Et d'un autre côté, du point de vue eschatologique, si le Christ est venu, le Royaume n'est pas venu (mais « seulement » l'Eglise, selon la formule désabusée de Loisy)[31]. De sorte que *l'imitatio Christi*, le devenir Christ auquel l'humanité est appelée, présente autant de possibilités d'invention, de création, autant de *mimesis créatrices*, pour reprendre une formule ricoeurienne, que ce que la création de mythes peut offrir dans la culture et l'histoire humaine.

Quant à l'aspect herméneutique, l'intérêt de S. Weil est, semble-t-il, de montrer les limites du point de vue le plus classique dans l'histoire de la pensée occidentale, selon lequel le *logos* philosophique s'est substitué, et doit se substituer définitivement, aux mythes. La vérité du *logos* est en effet sans doute à équilibrer par le point de vue déjà souligné selon lequel le mythe contient une narrativité, une matière cosmique et anthropologique que la métaphysique purement abstraite ne contient pas. C'est bien pourquoi, si le mythe est médiation entre le corps et l'esprit, comme le voyait Alain, il présente, comme l'a vu pour sa part S. Weil, une « convenance » avec l'idée d'une incarnation de Dieu dans le sensible, laquelle échappe, comme telle, à la métaphysique classique. Ce qui conduit à deux conclusions. D'un côté, le monothéisme de la métaphysique grecque semble évidemment plus prés de l'idée judéochrétienne de la transcendance de Dieu que les mythes anthropomorphiques ou cosmogoniques des religions

[31] Sur ce « retard de la Parousie », qui interdit d'identifier le Royaume de Dieu avec le seul christianisme historique, cf. notre étude « L'unité paradoxale de l'accomplissement et de l'ouverture des temps » dans *Temps des hommes et temps de Dieu. Pour une pastorale du temps* (Mgr L.Ravel et Ph. Capelle-Dumont dir.), Paris: Parole et Silence, 2021, p. 137-51.

antiques. Mais inversement les mythes, vus comme des métaphores du lien mystérieux entre l'homme, le cosmos et Dieu, peuvent paraître (quelles que soient les étrangetés ou aberrations apparentes auxquelles ils peuvent donner lieu du point de vue d'une théologie dogmatique), moins éloignés, pour leur part, de la révélation d'un Dieu incarné dans le monde. Dans le débat entre christianisme, philosophie et mythologie, il ne faut donc pas trop vite trancher de manière exclusive pour le *logos* contre le *muthos*, mais plutôt reconnaître l'irréductibilité et la complémentarité réciproques du *logos* intemporel et du *muthos* temporel. Si, du point de vue du théologien, le *Logos* incarné est sans doute la vérité ultime de l'un et de l'autre en les dépassant et en les récapitulant mystérieusement, du point de vue philosophique, cette situation laisse ouvert un dialogue entre des instances irréductibles les unes aux autres dans le champ de l'histoire.

A plus forte raison aujourd'hui où, comme on le disait en introduction, les idoles et les mythes les plus puissants ne sont plus ceux issus de la contemplation de la nature, mais ceux des totalitarismes politico-historiques, ceux de l'économie, de la science et de la technique se voulant toutes puissantes, ce n'est pas le baptême de la « Pachamama » et l'évangélisation des antiques cultes de la fécondité qui met en danger le christianisme. Ce serait bien plutôt la crispation sur un christianisme ne voyant plus la sacralité de la création et se trompant d'époque en voulant viser un amour de la nature jugé « païen ». Entre un *New Age* naturaliste et le nouvel âge de l'anthropocentrisme que nous promet le Transhumanisme, il n'y a certes pas à choisir. Mais c'est justement pourquoi la pensée de S. Weil, qui a anticipé aussi bien la déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican II que l'inspiration franciscaine de *Laudato si*, est prophétique pour notre temps et mérite d'être étudiée comme une source d'inspiration privilégiée pour le XXIème s.

Pr. Emmanuel Gabellieri

Faculté de Philosophie
Université Catholique de Lyon
23 Place Carnot
69286 Lyon Cedex 02

emmanuel@gabellieri.fr