

UNE TOUT AUTRE FORME D'AUTHENTICITÉ. TRAVAIL DU DÉSIR ET ANTHROPOLOGIE DE LA MÉDIATION CHEZ SIMONE WEIL

Francesca Simeoni (Lyon)

Abstract

*The aim of this article is to examine the actuality of Simone Weil's concept of the impersonal, as expressed in *La personne et le sacré*. To this end, I address the theme of authenticity by proposing two alternative models. According to the first model, "being oneself" corresponds to the immediate self-expression. Weil's critique of the "person's right to self-fulfillment", on the other hand, gives rise to an anthropology of mediation, which constitutes a second model centered on the notion of work. Hence, my original contribution consists in the argumentation of the thesis that in Weil's oeuvre the access to the self is structured in concordance to a "work of desire", which constitutes the human being's essence. Taking up the various allusions to the "desire for the good", scattered throughout the Weilian corpus, the article unveils what this affective work, that transforms the subject, consists of, and emphasizes the importance of the experience of the transcendent Good as a condition for a free interpretation of the value of the desired goods.*

Keywords: Simone Weil, impersonal, authenticity, mediation, work of desire, desire for the good

« La résistance pour se porter au beau est peut-être un criterium d'authenticité » (Weil 1997, 481). Cette phrase énigmatique du *Cahier VII* de Simone Weil résume le grand thème de l'authenticité comme résultat d'une résistance, d'une médiation dans le rapport entre le sujet et son désir, originellement orienté vers le beau, mais surtout vers le bien qui l'attire et l'active. Dans cette contribution, nous nous proposons d'explorer l'un des éléments les plus singuliers de l'héritage weilien, le concept d'impersonnel, à travers un détour sur le thème de l'authenticité.

Plus précisément, nous nous concentrerons sur l'un des écrits de la période de Londres, connu sous le titre éditorial *La personne et le sacré*¹, un texte clé qui

¹ Cet écrit est paru en 1950 dans la revue *La Table Ronde* sous le titre non weilien « La personnalité humaine, le juste et l'injuste », puis en 1957, dans l'édition Gallimard des *Écrits de Londres*, sous le titre « La personne et le sacré ». L'un des titres originaux que Weil a donné à l'esquisse de cet essai est : « La personne humaine est-elle sacrée ? », ajoutant :

compose un diptyque avec l'autre *grand œuvre* de 1943, à savoir *L'Enracinement*. Dans cet essai critique, Weil condense les points clés de ce que l'on pourrait appeler son anthropologie politique : en tant que platonicienne, Weil éclaire en effet ici la dynamique de l'âme, la psychagogie², nécessaire pour imaginer la justice et la posture politique du sujet dans la civilisation idéale, à construire *réellement* dans l'après-guerre.

En esquissant l'essence, les cris et les besoins de l'âme humaine, Weil critique un modèle alors émergent, le modèle personnaliste dans sa version maritainienne, qu'elle décrit comme structurellement fondé sur la combinaison de trois éléments : le concept de personne, le concept de droit et l'idée du « droit de la personne à son propre épanouissement » (Maritain 1942, 38) qui en résulte. Dans ce nouveau modèle, Weil entrevoit les prodromes de ce qui deviendra plus tard la société de l'individu, incapable d'ouvrir véritablement le sujet à l'obligation éthique envers l'autre, mais surtout impuissante à libérer l'homme du conformisme du collectif³.

Afin d'explorer l'actualité de la critique weilienne et la fécondité de sa vision dans les circonstances de la civilisation qui est la nôtre, nous nous appuyerons sur le thème de l'authenticité. Ce concept prismatique a depuis longtemps attiré l'attention en tant que noyau de la société post-capitaliste, comme le souligne une partie de la littérature philosophique et sociologique actuelle (Taylor 1998, Larmore 2004, Flahault 2006, Romano 2019, Lipovetsky 2021). Plus précisément, nous tenterons de comparer les idées weilliennes avec les analyses du sociologue et philosophe Gilles Lipovetsky dans son ouvrage *Le sacre de l'authenticité*. Lipovetsky a amplement analysé la manière dont l'Occident a porté « le règne de l'individu » à son acmé. Son analyse montre comment l'impératif « *Be yourself!* », slogan qui invite à l'authen-

« Faut-il garder le vocabulaire personnaliste ? ». L'éditions Gallimard des *Œuvres complètes* choisit le titre « Collectivité – Personne – Impersonnel – Droit – Justice ».

² Nous avons démontré le lien structurel entre le platonisme marseillais de Weil et le concept d'impersonnel dans notre travail de thèse (Simeoni 2021a), par rapport auquel nous proposons ici des nouveaux résultats, qui ont été en partie présentés lors du Colloque annuel de l'*Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* (Angers, 29-30 octobre 2022). Qu'il nous soit permis d'exprimer nos sincères remerciements pour tous les échanges qui ont eu lieu à cette occasion.

³ Maritain lui-même souligne la polarité métaphysique-éthique entre personne et individu (Maritain 1946, 147 ; voir aussi Maritain 1933 et 1941), de même que Mounier (Mounier 1936, 41). La critique weilienne radicalise donc certains aspects du personnalisme, elle remet en cause de manière globale la civilisation occidentale et place au centre la conscience de la vulnérabilité de l'être humain de manière plus structurelle : voir à ce sujet les observations de Canciani 2015 et Clément 2018, 279-352.

ticité à tout prix, serait la clé des formes de subjectivation proposées par notre culture actuelle. Nous soutiendrons que ces formes pourraient être résumées dans l'idée d'une anthropologie de l'immédiat.

Weil, au contraire, montre dans *La personne et le sacré* les résultats d'une anthropologie fondée sur l'idée de médiation (Little 1970 et Gabellieri 2019, 149-270)⁴. L'impersonnel, concept qui est le fruit mûr et critique de cette anthropologie, aurait donc à voir avec une tout autre idée d'authenticité, différente de l'actuelle et présentant un modèle alternatif. La question de l'authentique est d'ailleurs un thème classique de l'une des sources profondes de la pensée weilienne, à savoir Rousseau. La philosophe ne cesse d'interroger ce qu'elle appelle le « critère d'authenticité », le « génie authentique », l'« art authentique », la « religion authentique », etc. L'authenticité est donc un élément transversal de sa pensée et Weil apporte une vision originale à ce sujet.

Nous analyserons donc la question de l'authenticité liée au processus de subjectivation, en soutenant que l'authenticité est donnée chez Weil par la médiation. Elle s'oppose donc à l'immédiateté et découle de la confrontation avec le réel et du rapport avec la transcendance. Tous ces éléments renvoient à un axe central de l'anthropologie weilienne, à savoir le « désir du bien ». Du désir immédiat comme accès illusoire à l'authenticité et au soi, nous passerons à la « médiation du désir », ou à l'idée qu'il y a un « travail du désir » nécessaire pour accéder à sa propre authenticité. Notre tâche consistera à mettre en évidence les principaux moments de ce travail affectif en montrant qu'il est une de clés majeures de l'anthropologie weilienne et de son actualité.

1. Être soi-même

« Sois toi-même ! » : selon Lipovetsky, l'injonction à être soi-même serait le noyau opératif et l'élément de sacralisation de toute expression de la société contemporaine, du monde des médias sociaux à celui du marketing et de la communication politique. Lipovetsky traduit ce type de rapport au soi et au processus de subjectivation comme étant caractérisé par l'idéal d'authenticité, c'est-à-dire de l'autoréalisation inconditionnelle et immédiate de soi.

⁴ L'auteure s'écarte explicitement de l'idée de médiation comme *synthèse* des contraires et reprend la fonction platonicienne des intermédiaires (*metaxu*), en comprenant la médiation comme un *rapport* (voir Weil 1994, 77, 86, 322, 348) entre les contraires, à partir de la contradiction et sans la dépasser. Pour une exploration théologique du thème de la médiation, voir également Springsted 1983.

L'auteur reconstruit une sorte d'histoire de l'authenticité en trois étapes : elle commencerait à la fin du XIXe siècle avec Rousseau, puis passerait par les contestations des années 1970, pour arriver, avec des tournants importants, au régime actuel d'hyperauthenticité, celui du spectacle médiatique et du narcissisme de masse. Si l'idéal bourgeois d'authenticité du XIXe siècle impliquait un travail intimiste exigeant sur soi-même, l'idéal de 1968, en revanche, passe par une contestation radicale de l'autorité extérieure. Ce qui marque le passage à notre époque, serait au contraire la disparition des deux éléments précédents : le *moi* n'est plus l'objet d'un travail de vérité intérieure, ni d'une contestation systématique de tout obstacle à l'expression de cette vérité. Selon Lipovetsky, nous sommes en fait passés au « stade consumériste » de l'authenticité, où le *moi* est continuellement exposé, spectacularisé dans les médias sociaux et réalisé à travers la consommation.

En ce qui concerne les thèses de Lipovetsky, nous soulignons trois aspects qui nous permettent de les comparer ensuite à Weil. L'auteur observe tout d'abord comment la seconde moitié du XXe siècle a vu disparaître progressivement de la scène philosophique la question de l'authenticité et, avec elle, celle de la subjectivité : « dénoncée comme [...] une illusion par les problématiques déconstructionnistes 'postmodernes', la notion d'authenticité est passée de mode, son ancienne aura philosophique s'est dissipée » (Lipovetsky 2002, 23), bien qu'avec des exceptions. Voici donc un premier paradoxe : « plus le concept (du soi authentique et du soi en général) est déconstruit, plus la quête du soi authentique fait consensus et s'impose à nous avec la force de l'évidence » (24), notamment dans les diverses formes de la vie sociale. La question du *moi* n'a nullement disparu de la scène de la civilisation, même si elle constitue un thème obsolète pour une partie de la philosophie contemporaine⁵.

La même évidence pourrait se référer à la personne qui, malgré la mort du personnalisme, selon le célèbre essai de Ricœur (Ricœur 1983), revient constamment et paradoxalement dans le discours politique et social actuel, comme l'a également observé Roberto Esposito, en lui attribuant le rôle d'un dispositif qui exclut ce qu'il cherche à unir : la vie biologique de la vie politique, l'humain du statut de chose et, finalement, les mêmes processus de personnalisation et de dépersonnalisation (Esposito 2007, 122). Ainsi, si la question de la personne et de la subjectivité a quitté la philosophie, elle reste très fonctionnelle dans le registre sociopolitique, sous la forme des « droits de la personne ». Mais elle a également une puissante

⁵ La pensée d'un nécessaire dépassement de la subjectivité dans la forme du « je parle » (notamment à partir de Foucault 1966) est juxtaposée à des auteurs qui récupèrent au contraire la centralité de l'accès à l'identité, notamment à travers la médiation narrative (à partir de Ricœur 1988).

influence dans la sphère économique, sous l'idée de la « personnalisation » dans l'expérience de consommation. En outre, selon Lipovetsky, tant le concept de personne que celui d'authenticité se réfèrent au « sacré » ou « sacre », c'est-à-dire à l'élément supposé comme le plus propre et donc inviolable de l'humain. Il est donc décisif d'étudier les présupposés anthropologiques qui structurent ces deux catégories.

Mais qu'est-ce qui caractérise spécifiquement l'ère actuelle de l'authenticité ? Notre temps « coïncide avec le moment où, entrée dans les mœurs, [l'authenticité] se trouve entérinée universellement en même temps que sont débloqués les verrous qui faisaient obstacle à [sa] reconnaissance » (Lipovetsky 2021, 33). Libérée de la perspective contestataire et anti-autoritariste des années 1970, notre époque radicalise et normalise la recherche de l'authenticité, ayant du même coup disqualifié « tous les anciens freins sociaux et symboliques (les représentations relatives à la différence masculin/féminin, au jeune âge, aux minorités sexuelles et de genre) » (*ibid.*). Nous serions donc passés, selon l'auteur, d'une culture de l'authenticité contenue et médiatisée par certains obstacles, à une « culture d'hyperauthenticité fonctionnant en régime surmultiplié ou hyperbolique ». Si cette absence d'obstacle était aussi caractéristique de l'idéal rousseauiste, dans le sens où l'authenticité s'acquerrait en se libérant de toute influence sociale et en accédant à la vérité du sentiment intérieur (Romano 2019, 48), elle se déploie aujourd'hui non seulement comme l'absence d'obstacles externes (les conventions, l'opinion d'autrui), mais aussi comme l'absence de travail intérieur pour accéder à ce soi qui est l'origine du désir : être soi-même implique un accès direct à soi, comme si le soi-même était un noyau manifeste et directement exprimable.

Voici donc un deuxième élément : le passage de la culture bourgeoise du début du XXe siècle à notre époque est marqué par la disparition de la perception et de la réalité des obstacles qui faisaient que l'accès au soi était médiatisé par un travail nécessaire. Si auparavant la culture de l'authenticité « exaltait la connaissance approfondie de soi par un long et minutieux travail d'introspection, elle s'affiche, via les *selfies*, les photos *fun* sur Internet, les '*posts*' [...], dans le registre de la spontanéité » (12). De la médiation, nous sommes passés à l'immédiateté de l'accès au soi et de l'expression personnelle de soi-même.

Cette pulsion est également reprise et renforcée par le système économique de consommation : non seulement l'accès au soi s'impose comme exempt de médiation et d'obstacles, mais il consiste en un impératif, parfois douloureux et tragique, d'épanouissement à tout prix, d'expression réussie de soi. L'authenticité converge donc avec la satisfaction immédiate de son désir dans la consommation : « le capitalisme de consommation a diffusé en effet, dans nos démocraties, à une immense

échelle, une nouvelle culture centrée sur les référentiels du bien-être, du plaisir, de l'accomplissement immédiat de ses désirs. C'est par la promotion de la culture hédoniste de masse que la réalisation de soi a pu devenir la finalité centrale de notre époque » (62).

Enfin, cet ensemble de phénomènes liés à l'authenticité coexiste paradoxalement dans « des sociétés [...] qui, en diffusant le faux à une échelle sans précédent, génèrent un conformisme croissant des opinions et des comportements » (14). Voici donc un troisième élément significatif et paradoxal : « l'exigence d'être un individu souverain (...) s'accompagne (...) d'une dépendance extrême au regard de l'autre ». La recherche d'authenticité comme auto-appartenance, trait caractéristique de l'authenticité rousseauiste (Romano 2019, 49), s'accompagne aujourd'hui du conformisme le plus insidieux, incapable de vraie indépendance de l'approbation sociale.

2. Avoir droit à son propre épanouissement

Plusieurs interprètes (Fraisie 1984 ; Gabellieri 2003, 458-462 ; Springsted 2005) ont souligné que Weil avait très probablement une intention polémique dans son essai sur *La personne et le sacré*, c'est-à-dire les thèses de Maritain (Maritain 1942), celles qui auraient inspiré la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Cependant, il est clair qu'en introduisant le concept polémique d'impersonnel, la philosophe n'a pas seulement une intention antagoniste. Elle met en évidence toute une anthropologie alternative aux problèmes qu'elle voit émerger dans le mouvement culturel qui prépare la reconstruction de la France d'après-guerre. Cette anthropologie est la sienne, celle qui sous-tend toute sa pensée et sa pratique philosophique. Au contraire, l'impersonnel weilien rejoint l'inspiration personnaliste en ce qu'ils sont tous deux une critique structurelle de l'être humain en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant que structure autoréférentielle⁶.

En particulier, en critiquant la notion de personne, Weil nous semble avoir entrevu clairement trois éléments qui, selon l'analyse de Lipovetsky, se sont avérés dans la civilisation du XXI^e siècle. Premièrement, Weil a mis en évidence l'impossibilité de renverser la civilisation de l'individualisme par le concept du « droit de la personne à son épanouissement » (Maritain 1942, 38 et 48) : la culture de l'épanouissement personnel n'a en effet pas éteint les problèmes du narcissisme de

⁶ « Dispersion, avarice, voilà les deux marques de l'individualité. La personne est maîtrise et choix, elle est générosité. Elle est donc dans son orientation intime polarisée juste à l'inverse de l'individu » (Mounier 1936, 41).

masse, pas plus que la culture des droits n'a résolu le problème de la libre subjectivation.

Le concept d'épanouissement, en particulier, rejoint une ligne transversale de la pensée weilienne, à savoir que le *moi* est originellement une source de puissance qui se dilate mécaniquement en absorbant ce qui lui résiste (Esposito 1999, 201). Cette dynamique d'expansion est « immédiate », c'est-à-dire qu'elle est naturelle et innée à l'*ego* (Weil 1997, 255). Cette structure, qui au niveau perspectif est déclinée par Weil comme celle d'un espace déterminé par l'*ego* comme son centre et déformé par la lecture unique que cet individu fait de la réalité (Weil 2008, 299), est essentiellement incapable de fonder la coexistence avec l'altérité et la multiplicité des lectures possibles du réel (Takahashi-Romanelli 2010, 268-284). Le concept de personne, selon Weil, ne ferait qu'un avec l'exigence de revendiquer son propre épanouissement, celui-ci étant naturel et immédiat, fondant un système auto-centré qui empêche de saisir l'exposition structurelle et la médiation relationnelle de l'être humain, sa vulnérabilité essentielle et son obligation envers l'autre (Fulco 2020, 134-165).

Deuxièmement, Weil a saisi la convergence paradoxale d'une culture du droit de la personne avec le conformisme collectif et avec le poids de la collectivité sur la quête personnelle d'affirmation et de reconnaissance. Dans l'essai de 1943, Weil met en effet l'accent sur le fait que « le plus grand danger n'est pas [seulement] la tendance du collectif à comprimer la personne, mais la tendance de la personne à se précipiter, à se noyer dans le collectif » (Weil 2019, 219). L'individu a besoin de se transcender dans le social, car la collectivité lui fournit une fausse image du bien qu'il recherche, stimulant au contraire son désir de pouvoir et de prestige. Le prestige serait l'équivalent du mécanisme d'épanouissement : le dispositif de la personne a besoin, pour exister, de revendiquer ses droits ; pour ce faire, elle doit pouvoir bénéficier d'une pertinence et d'une visibilité sociales, non seulement sur le plan de l'expression linguistique, le cri des malheureux sans prestige étant un « cri muet » inexprimable, mais aussi sur le plan psychologique. Tout ce qui a trait à la personne et à son développement est donc en réalité soumis à la dépendance de l'approbation sociale, ce que Weil explique en affirmant que « la personne ne s'épanouit que lorsque du prestige social la gonfle ; son épanouissement est un privilège social » (224).

La culture actuelle de l'authenticité est en fait paradoxalement structurée sur le conformisme : plus les systèmes économiques et numériques offrent la possibilité de personnaliser son expérience, plus les processus de subjectivation sont en fait homologués à des profils récurrents, composés de certaines préférences données et décryptées, et se réduisent à une « personnalisation sans personnalité » (Romele and

Rodighiero 2020), c'est-à-dire dépourvue d'authenticité. La multiplication des possibilités de personnalisation se révèle en fait un processus de standardisation et d'homologation des profils.

Dernier élément, mais sans doute le plus important : Weil exprime l'urgence de penser le sujet non pas sur le mode immédiat de l'épanouissement, ancré au dispositif de la revendication, mais sur la structure plus profonde de la médiation. Celle-ci se fonde sur l'idée que l'accès au réel, et donc aussi au soi, passe nécessairement par la confrontation à l'obstacle et donc, par l'exposition au malheur, c'est-à-dire par l'accès sa propre vulnérabilité. Weil exprime cette structure de différentes manières. D'abord en disant que le *criterium* pour déterminer ce qui est sacré dans l'humain se situe du côté du « cri de douloureuse surprise que suscite au fond de l'âme l'infliction du mal » (Weil 2019, 216). Ce cri naît du contact avec la dure résistance de la réalité, résistance fondamentale à ce qui est essentiel à l'être humain, à savoir son désir du bien : « l'homme est sacré pour moi à l'égard d'une seule relation, cette relation est sa relation au bien » (578).

Toutefois, ce désir du bien, aussi inné soit-il, n'est pas immédiatement accessible, comme l'est l'expérimentation de la puissance de l'*ego* ou la revendication de son propre épanouissement. L'accès au désir du bien nécessite un travail, le même qui produit la capacité d'attention (Negri 2009). Weil aurait ainsi critiqué l'idée de l'authenticité comme accès immédiat à sa propre réalisation, condensée dans l'idée de « droit à l'épanouissement », proposant une idée d'authenticité de l'humain comme travail de son propre « désir du bien », médiatisé par la résistance de la nécessité, de la limite et de la vulnérabilité.

Or, la sortie solitaire du conformisme du collectif (Weil 2019, 217), l'expérience du cri de l'injustice subie (216), le passage par la limite éprouvée dans sa propre intelligence du réel (229) sont exactement les expériences avec lesquelles Weil construit son concept d'impersonnel. Ce concept relève ainsi d'une anthropologie de la médiation : depuis ses écrits de jeunesse, en effet, l'accès à soi est pour Weil médiatisé par le rapport entre puissance et impuissance, entre perception et nécessité, entre pensée et action, et l'essence de ces médiations est donnée par le travail (Chenavier 2001 ; Negri 2003 ; Takahashi-Romanelli 2010, 56-76 ; Gabbellieri 2017). Le sujet accède à soi par un effort, comme le voulait la tradition spiritualiste, mais cet effort est chez Weil « négatif » (Weil 2008, 259). Le sujet qui s'ouvre au réel entre en dialogue avec lui par un travail essentiel : non pas celui de la construction, non pas celui de l'assimilation, mais celui de la réceptivité. Outre la perception, c'est le désir qui est la clé de cette structure médiatrice de l'être humain. Il s'agira donc maintenant d'étendre notre analyse au-delà de l'essai *La personne et le sacré* et de montrer comment la manière weilienne d'« être soi-même » passe non

pas tant par l'accès immédiat au soi, mais par le travail que le désir, noyau originel du soi, doit accomplir pour trouver sa vérité et son authenticité.

3. Désirer authentiquement⁷

Dès le début du parcours philosophique weilien, la structure de la subjectivation est habitée par le désir. Dès 1929, la jeune élève d'Alain décrit la loi du temps et du travail comme structurée par la distance entre le désir et sa réalisation, entre le *moi* et son désir. Ainsi, à côté du *cogito* pratique, apparaît le désir lui-même : « ce que je veux être est toujours hors de moi, hors de ma portée directe » (Weil 1988, 149) et « le temps ... c'est la loi pour laquelle rien pour moi n'est immédiat » (141), c'est-à-dire que rien pour moi n'est satisfaction immédiate de mon désir. Entre le désir, « ce que je veux être », et l'accomplissement de l'action, il y a une distance : entre moi et moi il y a un rapport défait « que le travail seul renoue » (143). Entre le *moi* et son désir, il y a donc du travail. C'est pourquoi le *moi* n'est pas simplement un principe égoïste, mais le lieu de la médiation, de la relation possible et même structurelle au bien. Si, chez la jeune Weil, le travail apparaît à côté du *cogito* rationaliste, le désir y apparaît aussi. Ce désir doit également subir, traverser et accomplir la médiation qui relie pensée et action : il s'agit donc d'un nécessaire « travail du désir »⁸.

3.1. Le paradoxe du désir, loi du sujet

Cependant, Weil discerne dès le départ une ambiguïté du désir présent dans le sujet : « On passe son temps à désirer. De l'ambiguïté du mot désir ... Supprimer tout désir de l'existence humaine. Vouloir – et ce qui n'est pas récompense du travail, ne pas l'attendre, le recevoir comme une grâce » (Weil 1994, 88-89). La volonté bonne, selon Kant, devrait être l'extinction de la partie affective présente dans le désir : le « travail du désir » consisterait alors dans le fait de le supprimer *tout court*. Éliminer le désir afin que tout ne soit que le résultat donné de la volonté rationnelle et bonne.

D'une part, en fait, le désir tend à coïncider avec la puissance et la force, pôle métaphysique que Weil cherche, surtout après ses analyses de l'hitlérisme et de

⁷ Nous tenons à remercier Gabriël Maes pour son travail de recherche lexicographique du terme « désir » chez Weil, travail qui nous a été très précieux pour la rédaction de cette contribution.

⁸ Cette expression n'appartient pas à Weil : nous la proposons comme critère d'interprétation du rôle du désir dans l'anthropologie de l'auteure.

Illiade (Weil 1989, 227-253)⁹, à contrebalancer. « C'est notre désir que nous mettons dans la force » (Weil 2002, 160) : il y a une sorte de convergence entre la force exercée par l'*ego* sur le désir et la force comme principe cosmologique et métaphysique, qui gouverne le social et la matière. Ainsi, Weil observe : « la pesanteur qui gouverne entièrement sur terre les mouvements de la matière est l'image de l'attachement charnel qui gouverne les tendances de notre âme » (Weil 2008, 283). C'est précisément pour cette raison que ce désir-attachement converge avec l'expansion illimitée du *moi* : « Tout ce qu'on aime, on l'aime seulement pour soi ; le "je" est la seule valeur, donc il ne saurait être fini ; il a la dimension de tout » (Weil 1994, 410). Et c'est pour cette raison même qu'il pose problème : le *moi* illimité, expression de la force, est la racine du désir.

Quand il converge avec le *moi* absolu, le désir devient tyrannique, selon l'expression platonicienne (125). Sous sa forme tyrannique, le désir est poussé à posséder son objet particulier : dans ce cas, il s'effondre sur le *moi* comme noyau de pouvoir, de consommation et de propriété. Il devient, en somme, ce que Weil indique en 1943 comme le principe de « l'épanouissement » : le *moi* revendique son désir absolu et sa seule question est de savoir « pourquoi l'autre a-t-il plus que moi ? » (Weil 2019, 232). En effet, « le désir [...] enferme l'illimité. [...] [II] enferme une illusion de toute-puissance » (Weil 1997, 94). Et comme dans la mécanique de la force, qui élimine toute résistance et rend toute altérité inexistante, le désir illimité élimine son propre objet en l'absorbant et se rend ainsi impossible : « Le désir est impossible ; il détruit son objet » (Weil 2002, 108).

Précisément parce qu'il est illimité, quand le désir tyrannique, figure de l'*ego* omnipotent, « rencontre sa limite, la peur apparaît » (Weil 1997, p. 94). Dans sa forme tyrannique, le désir ne peut que se heurter amèrement à la nécessité et à la dure réalité des choses, qui lui résistent parce qu'elles sont finies. Le désir fait alors surgir la gigantomachie entre le *moi* comme centre de la perspective et la nécessité, qui lui oppose une froide indifférence : « La nécessité qui nous contraint dans l'action la plus simple nous donne [...] l'idée d'un monde si complètement indifférent à nos désirs que nous éprouvons combien nous sommes près de n'être rien » (Weil 2008, 146). L'*ego* désirant se rapporte alors à un monde indifférent à son désir.

⁹ Sur les présupposées de la philosophie weilienne de la force, voir Takahashi-Romanelli 2010, 109-144 et Fulco 2020, 73-78. Sur l'évolution de la philosophie weilienne de la force, voir Doering 2010.

Mais c'est précisément dans ce choc entre le désir et la dure indifférence des choses que réside le paradoxe dont Weil développera tout le potentiel¹⁰. Les formulations de ce paradoxe montrent la progression de son interprétation. Au début, Weil le formule sur le plan métaphysique : « La limite est la loi du monde manifesté. [...] Le désir est illimité dans son objet, et limité en son principe, ainsi que toute activité procédant du désir, par la fatigue qui le condamne à mort d'avance » (Weil 2008, 183) ; ensuite, elle le transpose au niveau éthique : « le désir, et toute activité qui procède du désir, cesse par la fatigue. Le désir est ainsi contradictoire : illimité dans son objet, limité dans son principe. Cette contradiction, tous les hommes l'éprouvent amèrement à tout moment, et ils ne cessent de mentir pour se la dissimuler » (Weil 1997, 93). Du point de vue métaphysique, le désir représente une force en soi illimitée, mais dirigée vers des objets limités et donc limitée dans son principe même. D'un point de vue pratique, l'activité du désir libère une énergie potentiellement illimitée, mais qui s'épuise par fatigue, car elle est dirigée vers des objets limités qui lui échappent et ne la rassasient pas.

Ainsi, le désir n'est pas comblé lorsqu'il a obtenu son objet, car le désir, dans sa vérité, ne s'arrête pas à la consommation, mais la dépasse : ce processus est clair dans le consumérisme. Un désir illimité est suscité (l'estime des autres, l'être soi-même), auquel sont proposés des produits nettement insuffisants (une robe, une voiture, des *followers*, ...). Le paradoxe du désir est donc une source d'erreur pour l'homme : « Nos convoitises, qui nous font chercher l'illimité ici-bas, sont par là pour nous l'unique source d'erreur et de crime » (Weil 2008, 425).

Cependant, si le sujet s'accommode de ce paradoxe, à savoir que le désir ne peut éteindre le manque qui le fonde, ce désir devient alors lui-même un autre type de force, un autre type d'énergie et d'activité : « c'est une force qui est désir en nous » (Weil 2002, 160). Il s'agira donc de travailler sur cette force en l'orientant. Une fois que les besoins essentiels, vitaux et primaires ont été satisfaits, l'énergie du désir reste libre et doit donc être transformée.

L'expérience clé, dont Weil se sert pour transformer positivement le paradoxe du désir, est l'expérience de la beauté : contrairement à la nécessité, qui oppose une *indifférence totale* au désir, la beauté lui oppose une *distance non indifférente*. Elle est, comme on le sait, kantienement « une finalité qui ne contient aucune fin » ; en effet :

¹⁰ Sur le « paradoxe du désir », voir également les observations de McCullough 2014, 41-63. Sur le « paradoxe de l'attention », intimement lié au paradoxe du désir, voir Vető 2014, 61.

une chose belle ne contient aucun bien, sinon elle-même, dans sa totalité [...]. Nous allons vers elle sans savoir quoi lui demander. Elle nous offre sa propre existence. Nous ne désirons pas autre chose [...] et pourtant nous désirons encore. [...] Nous voudrions aller derrière la beauté, mais elle n'est que surface. Elle est comme un miroir qui nous renvoie notre propre désir du bien. [...] Nous voudrions nous en nourrir, mais elle n'est qu'objet de regard, elle n'apparaît qu'à une certaine distance. (Weil 2008, 304)

Ce que la beauté apporte dans l'expérience du désir, c'est qu'elle transforme sa tyrannie. Face à la beauté, le désir n'agit plus de manière tyrannique, puisqu'il ne veut pas posséder ou changer son objet : il veut seulement qu'il existe. Une partie de la puissance du désir est désactivée et transformée. Ce désir est tendu et actif, mais il est vide de pouvoir. La beauté devient ainsi le « miroir du désir du bien », c'est-à-dire d'un autre type de désir.

La beauté correspond donc à une vision non objectivante du monde et à une ouverture non totalisante de l'affectivité. A son tour, le désir qui se libère de l'instance immédiate de possession peut voir ses objets comme beaux et le monde lui-même comme beau. C'est pourquoi « La résistance pour se porter au beau est peut-être un critère d'authenticité » (Weil 1997, 48). L'immédiateté conduit le désir vers la consommation du beau, mais le désir authentique a une résistance en lui-même : il ne consomme pas, mais laisse l'objet être et peut ainsi faire l'expérience de sa beauté.

3.2. Tout désir vise un Bien qui l'excède

En passant par la beauté comme « finalité sans fin », Weil est capable de se concentrer sur le cœur de l'expérience du désir et de focaliser sa vraie origine. Le désir n'est pas, en effet, originellement avide de son objet, il n'est pas originellement tyrannique. Le désir de consommer trouve son origine dans le désir du Bien¹¹. Platon est clairement la clé de ce passage, qui émerge de façon limpide en *Dieu dans Platon* :

Le bien est ce que cherche toute âme, ce pourquoi elle agit, pressentant qu'il est quelque chose, mais ignorant ce qu'il est¹². [...] Banquet : "Il n'est pas vrai de dire qu'un homme chérit ce qui est à lui (pas d'égoïsme).

¹¹ Désormais, nous indiquerons le Bien en tant qu'objet authentique du désir avec une majuscule, pour le distinguer du concept de bien comme relatif et opposé au mal.

¹² Traduction par Weil de Platon, *République* VI 505d : « Ὁ [ἀγαθός] δὴ διώκει μὲν ἅπανα ψυχῇ καὶ τοῦτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀπορούσα δὲ [...] τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ ».

Il n'y a pas d'autre objet de désir pour l'homme, sinon le bien"¹³.
(Weil 2009, 90-92)

À partir de ces passages platoniciens¹⁴, Weil met en évidence l'idée que le désir en soi n'a qu'un seul objet authentique, un objet non-objectivable, un *tout autre* objet : le Bien en soi, ce Bien qui ne s'oppose pas au mal, ni ne peut être circonscrit, mais qui, au contraire, se trouve dans une dimension transcendante par rapport au fini, il se trouve en fait hors de la caverne, « hors de ce monde ». Ce Bien n'est pas une idole, une hypostase, une norme, un objet aux caractéristiques particulières (voir Weil 2006, 190, 203), mais un facteur interne à l'expérience du désir lui-même. Il est présent et participe à tous les biens finis, comme facteur de leur beauté : il est désiré dans les biens particuliers comme trace du Bien qu'ils ne peuvent épuiser. Il est donc déjà expérimenté par le désir, mais excédant celui-ci. En effet, il correspond à une médiation essentielle et difficile : la distinction entre les biens et le Bien comme véritable finalité du désir.

Par rapport à ce désir originel, désir du Bien, tout attachement, toute convoitise, y compris le désir sexuel dans sa forme tyrannique, n'est qu'une dégradation, une tension désirante qui s'est dévoyée¹⁵ : « au lieu de regarder l'amour comme une forme sublimée de l'amour charnel, ainsi que font tant de gens dans notre misérable époque, Platon pensait que le désir charnel est une corruption, une dégradation de l'amour de Dieu » (Weil 2009, 174-5).

Il ne s'agit donc plus de penser un « travail du désir » qui devrait le supprimer, il ne s'agit plus de purifier l'*ego* des désirs ou de se débarrasser du désir lui-même :

Le désir est mauvais et mensonger ; mais pourtant sans le désir on ne rechercherait pas le véritable absolu, le véritable illimité. Il faut être passé par là. Malheur des êtres à qui la fatigue ôte cette énergie supplémentaire qui est la source du désir. Malheur aussi de ceux que le désir aveugle.
(Weil 1997, 90-91).

¹³ Traduction par Weil de Platon, *Banquet* 205e-206a : « οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρᾶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ».

¹⁴ Pour une analyse plus détaillée de ces passages, notamment Platon, *République* VI 504a-509c et VII 518b-d, voir Simeoni 2021b. Nous soutenons que Weil interprète et adopte l'idée du Bien chez Platon d'une manière originale et non dualiste, contrairement aux interprétations du Bien weilien comme essentiellement non-platonicien (McCullough 2014, 157).

¹⁵ Voir, à ce sujet, les observations d'Heifetz 2017, qui analyse notamment le fragment weilien *Sur Freud*.

Il faut sortir du désir tyrannique et aveugle pour repenser la subjectivité, mais pour ce faire, il ne faut pas évacuer ce désir, il faut se plonger dans le paradoxe qui le sous-tend, celui d'être un illimité contraint par la limitation.

En recourant à la clé pythagoricienne, dans laquelle Weil trouve la possibilité de formuler une unité transcendant la contradiction entre limitation et illimité¹⁶, l'auteure peut ainsi reformuler le paradoxe du désir :

Les Pythagoriciens disaient, non pas union de la limite et de l'illimité, mais [...] union de ce qui limite et de l'illimité. [...] Tout ce qui existe ici-bas est constitué ainsi, non seulement toutes les réalités matérielles, mais aussi toutes les réalités psychologiques en nous et en autrui. Dès lors il n'y a ici-bas que des biens et des maux finis. Les biens et les maux infinis que nous supposons exister en ce monde [...] sont absolument imaginaires. Le désir de bien infini qui habite à tout moment dans tous les hommes, même les plus dégradés, n'a d'objet que hors de ce monde, et la privation de ce bien est le seul mal qui ne soit pas limité. (Weil 2009, 176)

Le paradoxe du désir ne s'exprime plus en termes de contradiction entre le *je*-désir et la nécessité *indifférente*, entre l'immédiat du soi désirant et la dure résistance de la réalité qui ne lui répond pas, mais comme une clé de transformation du désir lui-même : la nécessité s'impose au désir circonscrit à un bien fini, mais elle est surmontée lorsque le désir s'oriente vers le Bien transcendant, lorsque le désir s'autolimité dans sa tension immédiate à posséder pour tendre vers le Bien illimité.

Il s'agit donc de sortir le Bien de sa coïncidence avec les objets, de l'immédiateté de l'accès à la satisfaction, en lui attribuant un statut transcendant, ce qui ne veut pas dire "inaccessible", mais fructueusement *autre* que toute consommation possible. Ce n'est que s'il reste *autre*, que le Bien peut survivre à notre consommation d'objets, qu'il peut activer notre désir de manière libre vers ses objets particuliers.

Qu'implique alors ce paradoxe du désir ? Il invite à penser à une force motrice transformée par un objet hors de portée. C'est le cœur du « passage dans l'impersonnel » (Weil 2019, 217)¹⁷ et la clé du « travail du désir ». Le désir peut seulement *traverser* son manque, en admettant le vide et la perte, en admettant la structure d'exposition qui le génère et en arrivant à un Bien qui n'est pas objet, mais pur

¹⁶ La centralité de la clé pythagoricienne pour lire le platonisme et la christologie de Marseille a été mise en valeur par Gabellieri 2003, 313-322, qui a identifié une véritable « doctrine pythagoricienne de la médiation » (Weil 2009, 264-280) décisive pour comprendre également le paradoxe du désir.

¹⁷ Pour une analyse du « passage de la personne à l'impersonnel » décrit par Weil dans *La personne et le sacré*, voir Gaeta 2018, 241-249 et Broc-Lapeyre 2006.

mobile, qui n'est pas fini, mais hors de ce monde : alors le désir est capable de briser la nécessité et la force.

3.3. Le potentiel transformateur du non-rassasiement

Nous croyons qu'il faut situer ici un point clé de l'impersonnel weilien et de l'idée weilienne d'authenticité. Le désir, pour se libérer de la consommation et de sa toute-puissance illusoire, doit subir une médiation, il doit avoir à faire avec ce qui excède sa portée, ce qui est « hors-de ». Pour ce faire, il doit se heurter au manque et à la vulnérabilité, il doit se confronter à cet obstacle infranchissable : rien ne peut le combler sinon le Bien. Cette vérité du désir, clé de l'authenticité, est pourtant expérimentale¹⁸ et non ascétique : elle doit être éprouvée et vécue par un travail du désir lui-même.

C'est en effet par ce travail réel que le désir accède au Bien authentique. Il s'agit donc d'un véritable « travail du désir ». Nous voudrions reprendre ici la définition que Robert Chenavier donne du travail : « la fonction critique accordée à la notion de travail permet de dire la nécessité d'un processus, de procédés indirects ou de médiations, contre l'immédiat, le mystère, le magique et la création sans intermédiaires » (Chenavier 2001, 626). De la même manière, le désir doit passer par un travail qui le sort du magique, de l'immédiat, de l'illusion, de la toute-puissance, de l'épanouissement pour le mettre dans la médiation, seul accès au bien non appropriable. En quoi consiste donc ce « travail du désir » ?

Nous pouvons reconstruire les éléments de cette théorie du « travail du désir », une théorie qui reflète l'idée du travail comme relation méthodique du sujet à la nécessité et à l'obstacle. Ce n'est en effet qu'à travers l'obstacle que le désir du bien devient réel : il doit devenir un geste concret. Le désir doit survivre à l'épreuve de la réalité indifférente et se réaliser comme pur désir, ce n'est qu'alors qu'il a une efficacité. Lorsqu'une résistance s'y oppose, elle lui donne l'occasion de se manifester :

La nature humaine est ainsi agencée qu'un désir de l'âme, tant qu'il n'a pas passé à travers la chair au moyen d'actions, de mouvements, d'attitudes qui lui correspondent naturellement, n'a pas de réalité dans l'âme. [...] Il n'agit pas sur elle. [...] Tant qu'un désir n'a pas de contact avec le réel, il ne se produit pas autour de lui un conflit dans l'âme. (Weil 2019, 341-345)

Le désir, lui aussi, doit donc passer par le contact avec le réel, ce qui n'est possible que par le travail. Weil elle-même en donne un exemple :

¹⁸ Le désir du bien constitue une véritable « preuve théologique expérimentale », comme le démontre Bernadette 1983.

Si un homme désire sincèrement s'exposer à la mort comme un soldat pour son pays, et s'il est dans l'impossibilité de commencer même aucune démarche pour y parvenir, si par exemple il est à demi paralysé, son désir ne sera pas combattu dans l'âme par la crainte de la mort. Si un homme a la possibilité soit d'aller dans la bataille soit de s'y soustraire, s'il décide d'y aller, s'il fait des démarches en ce sens, s'il réussit, s'il est sous le feu, s'il est envoyé à une mission extrêmement périlleuse, s'il est tué ; il est presque certain qu'à un moment quelconque de cette marche au devoir, la crainte de la mort se lèvera dans l'âme et sera combattue. Le moment peut être situé à n'importe quel point de cette marche selon le tempérament et selon la nature de l'imagination. C'est seulement à l'approche de ce moment que le désir de s'exposer à la mort est devenu réel. Il en est de même pour le désir de contact avec Dieu. Tant qu'il n'est pas encore réel, il laisse l'âme dans le repos. (*ibid.*)

Seuls les désirs réels agissent et ont une efficacité, donc le désir du bien doit aussi être rendu réel par l'expérience. Il existe une expérience spécifique qui constitue l'obstacle clé et l'épreuve suprême du désir : la résistance du réel expérimentée dans la non-satisfaction immédiate.

Désir non rassasié, insatiable par lui-même. L'impossibilité de le rassasier en est la vérité, l'espoir de le rassasier est le faux. Les belles choses frappent le cœur de cette impossibilité. Posséder tout l'univers et chaque chose comme Harpagon sa cassette, sans en être rassasié. On possède alors le non-rassasiement. (Et en même temps posséder tout l'univers et chaque chose, comme un capitaine son navire). Le non-rassasiement essentiel est un contact avec une autre réalité, une possession d'une autre sorte. Chaque désir, si on y porte attention, satisfait (relativement) ou non, est un chemin vers le non-rassasiement. (Weil 1994, 339)

Le non-rassasiement est le processus qui déclenche le travail du désir, lequel doit transformer l'illusion de possession de son objet. Dans l'obstacle à la satisfaction, le désir peut se transformer en une énergie différente, en une activité méthodique qui va au-delà de la nécessité. Comment, alors, rendre effectif le désir déposé de sa tyrannie ? « On ne peut pas vivre dans un monde où le désir n'atteint pas son objet. Il faut désirer d'une autre manière pour que le désir atteigne infailliblement son objet, et c'est le seul problème important. Mais de quelle manière ? » (Weil 1997, 292).

Le cœur de ce travail est un « effort négatif », une activité qui lie le sujet et l'objet non plus sur le mode de l'effort utile et productif, mais sur le mode de l'effort

réceptif¹⁹. Le cœur du travail du désir c'est le détachement efficace : « Garder notre désir tendu et non dirigé » (Weil 2002, 309-310), c'est-à-dire préserver la tension du désir mais sans lui donner d'objet spécifique, en l'arrachant à son objet même, en désarticulant son immédiateté.

Weil arrive progressivement au détachement comme « travail du désir » : l'auteure comprend qu'il y a une clé surnaturelle dans l'expérience ratée du désir inassouvi. Dans cette expérience, il y a une sorte de mort du *je* omnipotent, mais en même temps, il y a une renaissance et une transformation possibles :

Quand le désir rencontre sa limite, la peur apparaît. [...] La peur disparaît quand de nouveau l'énergie intérieure (mécanique, d'où procède le désir) s'est rassemblée [...] Comment mettre un être humain en face de la mort sans lui faire peur ? (Weil 1997, 94).

Il n'est pas possible d'éteindre le désir, il faut donc le requalifier, la mort de l'*ego* ne doit être qu'un passage, le concept même de satisfaction doit être repensé :

Tout désir est précieux, car tout désir enferme de l'énergie. Vide, comme agent de requalification de l'énergie. La satisfaction réelle vaut mieux que la satisfaction imaginaire. Mais la privation – dans certains cas – vaut mieux que la satisfaction réelle. Les désirs sont réalité quand on leur ôte le manteau de la satisfaction imaginaire. (246-247)

Un exemple du *Cahier V* rend ce passage visible. C'est une pierre qui obstrue le passage, un exemple que Weil utilise pour penser la nécessité qui résiste au désir et ne peut être transformée que mécaniquement, par un levier :

** Pierre. Le désir jette sur elle l'homme qui veut passer comme sur un ennemi à anéantir. Mais ce n'est pas elle qui est nuisible, c'est sa position, et ce qui la tient dans cette position est la pesanteur. On peut se servir de cette même pesanteur pour la changer de place. Le désir n'est plus le même quand on use du levier. Il est difficile de faire saisir la portée analogique de cet exemple, car il faudrait l'appliquer, pour chaque homme, à ce qu'il désire, lui. Il faut l'appliquer à tous les désirs. * Le désir saute dans le temps par-dessus les intermédiaires. Pour penser les intermédiaires, il faut supprimer un vide ». (213-214)

¹⁹ Sur activité et passivité du désir chez Weil, voir Vetö 2009.

Pour qu'il soit possible de voir un levier qui déplace la pierre-obstacle, il ne faut pas que le désir disparaisse : le désir et son énergie sont essentiels à la mécanique de la grâce²⁰. Mais ce désir doit supporter un vide : s'il endure ce moment de vide, la pierre n'est plus un obstacle mais un levier.

Weil met ainsi en évidence l'efficacité du vide au cœur du désir. Il s'agit de suspendre le lien inéluctable et immédiat entre désir et objet, entre intentionnalité et objet. Pour tirer de l'objet l'énergie que le désir y trouve, il faut suspendre l'objet lui-même, et cela n'est possible que par un instant de refus : « Pour transmuier en énergie spirituellement utilisable l'énergie fournie par les autres objets de désir, il faut un acte de détachement, de refus » (Weil 2009, 114-116). Ce moment de détachement est un instant où l'objet est tenu à distance sans être absorbé et sans tomber dans l'indifférence, sans devenir an-*orexie*.

Comme Miklós Vető l'a magistralement mis en évidence, l'expérience du « désir à vide », structurée sur la finalité sans fin kantienne (Vető 2014, 69-83), se situe à ce stade. Weil exprime à plusieurs reprises ce moment d'épreuve suprême : « Le bien absolu est donc dans [...] ce désir que rien ne peut combler, mais nous ne pouvons l'y saisir, car nous ne sommes pas objets pour nous. Seulement maintenir ce désir à vide » (Weil 1997, 543). Il est nécessaire de passer par la privation, mais il faut en même temps maintenir l'aspiration : « Épouser la pauvreté ; c'est la plus belle image. L'Amour de Platon, qui a pour compagne la privation. Désir sans objet [...], il faut désirer rien. [...] Éprouver qu'on l'aime même s'il n'existe pas » (Weil 2002, 106-7). Le désir à vide désire même si son objet n'existe pas, car il est tout contenu dans la seule aspiration, pauvre en objet, riche en tension.

C'est une véritable déchirure, qui oblige le désir à se libérer radicalement de son désiré :

Descendre à la source des désirs pour arracher l'énergie à son objet. C'est là que les désirs sont vrais, en tant qu'énergie. C'est l'objet qui est faux. Mais arrachement indicible dans l'âme à la séparation d'un désir et de son objet. Cet arrachement, condition de la vérité. (Weil 1997, 294-295).

S'il n'y a pas de telle déchirure, il n'y a pas de vérité du désir, il reste dans l'illusion de la toute-puissance et de l'immédiateté. Comme l'imagination, le désir nécessite ainsi une purification : « Est bonne l'action qu'on peut accomplir en maintenant l'attention et l'intention totalement orientées vers le bien pur et impossible, sans voiler par aucun mensonge ni la désirabilité ni l'impossibilité du bien pur »

²⁰ Voir les conclusions de Rioult 2022, 199 : il n'y a « pas d'agathologie sans mochologie », et, *vice versa*, il n'y a pas de mécanique réelle sans désir du bien.

(Weil 2002, 101-102). Désirabilité et impossibilité du désiré sont, encore une fois, des variations du paradoxe du désir.

Il apparaît alors clairement qu'une fois passé par la médiation du manque et de l'éventuel non-rassasiement, le désir parvient à atteindre sa nature authentique : le Bien vient d'ailleurs, il est transcendant. C'est ainsi que l'être humain accède au plus propre « soi-même » : l'accès à soi consiste à recevoir son authenticité comme un don qui vient de ce qui nous dépasse. L'authenticité se découvre avant tout par l'absence de réalisation immédiate de soi.

3.4. Liberté par le « travail du désir »

Ce moment de suspension et de vide rend possible la *liberté du désir* par rapport à son objet, véritable moment de transmutation de son énergie. A ce stade précis, le désir devient *amour* : « Respecter ce qu'on désire : source de la piété, de l'art, de la contemplation. Platonisme. [...] On aime l'âme dès qu'on cesse de vouloir s'emparer de l'être aimé (possession). Opposition entre corps et âme, grossière, - véritable : désirer servitude ou liberté » (Weil 1994, 125)²¹. A ce moment crucial, la toute-puissance du désir passe par le dessaisissement de la force. Le désir respecte son objet et n'est plus asservi par lui : la force qui le structure est en effet elle-même esclavage et impossibilité. L'amour, par contre, est la liberté du désir.

Ce passage se traduit par une transformation au niveau du sujet lui-même : l'*ego* omnipotent est désactivé et transformé par la tension à vide. Dans l'expérience du détachement « tout ce que je nomme "je" doit être passif. L'attention seule, cette attention si pleine que le "je" disparaît, est requise de moi. [...] Attitude de supplication ; nécessairement je dois me tourner vers autre chose que moi-même, puisqu'il s'agit d'être délivré de moi-même » (Weil 1997, 251). Dans le détachement, le *moi* est complètement orienté vers quelque chose, mais sans revenir sur lui-même, tant que sa tension devient « supplication », dépendance radicale de l'extériorité. C'est la clé de l'attention²² et de la transition vers l'impersonnel : « Le désir nous fait sans cesse sortir de nous » (Weil 2002, 192). À ce stade, le désir est donc la clé de la libération de la tyrannie de l'*ego* lui-même, il ouvre la structure de la subjectivité en la portant au-delà du *je*.

²¹ Comme on peut le voir dans ce passage, Weil se réfère à nouveau à Platon pour décrire la source d'une vision correcte de l'amour : le Bien transcendant permet d'aimer le concret, il ne reste pas un Bien idéal (contrairement aux observations de McCullough 2014, 157).

²² Voir Vetö 2014, 53-56.

Ce passage est décisif et marque un seuil dans la pensée weilienne. La liberté est en effet conçue, en 1934, comme le rapport entre la pensée et l'action, rapport renoué par le travail. Dans son premier *grand œuvre*, Weil exclut de penser la liberté comme relative au rapport entre désir et satisfaction :

On peut entendre par liberté autre chose que la possibilité d'obtenir sans effort ce qui plaît. [...] La liberté véritable ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action ; serait tout à fait libre l'homme dont toutes les actions procéderaient d'un jugement préalable concernant la fin qu'il se propose et l'enchaînement des moyens propres à amener cette fin. (Weil 1991, 73)

La liberté est ici donnée par le travail, comme lieu de médiation entre le corps et l'esprit, entre l'action et la nécessité, grâce à la possibilité, donnée par la pensée, de définir les intermédiaires nécessaires à la poursuite de ses fins. Mais Weil ne pense pas ici que le rapport même que le sujet entretient avec ses fins, c'est-à-dire avec son désir, soit essentiel pour déterminer sa liberté.

Cet aspect change par la suite : Weil développe une véritable « philosophie du travail » (Chenavier 2001), qui cherche à tenir ensemble le travail intellectuel et le travail manuel, l'action de la pensée et l'action sur la matière-nécessité. Mais à un certain moment, la philosophe arrive à concevoir l'unité possible entre le travail manuel et le travail intellectuel, et elle réside précisément dans la contemplation : « le point d'unité du travail manuel et du travail intellectuel, c'est la contemplation, qui n'est point un travail » (Weil 1951, 431)²³. Or, la contemplation est précisément l'attitude de l'*ego* transformé par le pur désir, par le non-attachement : ce « non-travail » de la contemplation, c'est l'œuvre paradoxale du « désir du bien ». En effet, pour Weil, la nécessité indifférente et le Bien absolu ne s'unissent qu'en dehors du fini de ce monde et seul le désir parvient à saisir cette unité ultime, génératrice de réalité. La liberté recherchée par le travail n'est donc possible que si la soumission intelligente à la nécessité s'articule au désir du Bien qui dépasse cette nécessité même. Ce n'est que si le désir est orienté et actif qu'il y a une réelle différence entre la prisonnière qui coud à la layette en pensant à sa condamnation, et celle qui coud en pensant à l'enfant qu'elle porte dans son ventre (Weil 2013, 188-189). Le désir du Bien transforme ainsi la soumission à la nécessité d'une structure d'esclavage en une condition de liberté.

²³ Voir, à ce sujet, les observations de Gabellieri 2017, 36-37 et 60-61.

3.5. Lire la valeur

Ce « désir à vide » n'est pas vain et n'est pas un « désir vide »²⁴. Ce type de désir est en fait orienté par la foi en « la garantie que si l'on demande à son Père du pain, il ne donne pas des pierres » (Weil 2008, 257), c'est-à-dire par la foi dans l'efficacité du Bien lui-même. Cette attitude rend l'effort efficace même s'il est inutile, c'est-à-dire même s'il ne produit aucun fruit : de l'effort utile comme clé du travail, Weil passe à l'effort négatif comme clé du « travail du désir ». Cet effort négatif est productif, il est efficace, comme l'atteste le conte du corbeau, clé de l'écrit *Sur le bon usage des études scolaires* : « Le corbeau qui dans la nuit éternelle ne pouvait pas trouver de nourriture désira la lumière, et la terre s'éclaira. S'il y a vraiment désir, si l'objet du désir est vraiment la lumière, le désir de lumière *produit* la lumière » (*ibid.*)²⁵. Le désir à vide a donc des effets, car il consiste en un travail efficace et actif de détachement qui produit des changements et des résultats indirects : il permet d'agir de façon nouvelle.

Pendant, la transformation du désir par le vide et le détachement ne sont pas seulement une activité et un travail concernant la sphère affective. En effet, ce détachement a une efficacité épistémologique, au niveau de l'intelligence et de la lecture de la réalité. Platon et l'image de la caverne sont, une fois de plus, la clé essentielle dont Weil se sert pour développer le plein potentiel noétique de ce désir du Bien. Le pas fondamental du prisonnier, en effet, est de diriger son intellect vers le Bien : à ce moment-là, l'intellect n'est plus simplement le *cogito* cartésien, c'est un intellect soutenu par le désir, et c'est précisément le désir du Bien qui lui permet de contempler le soleil. La contemplation du soleil a ensuite, grâce à l'analogie platonicienne, des effets épistémologiques, relatifs à la vue des choses dans la caverne.

Weil réussit à unir le travail du *cogito*, qui est le travail de purification de la perception (voir Negri 2003), avec le travail du désir, qui est le travail affectif du détachement, grâce à la réinterprétation de la caverne. En voici les fruits :

L'illusion concernant les choses de ce monde ne concerne pas leur existence, mais leur finalité et leur valeur. L'image de la caverne a rapport à la finalité. Nous n'avons que des ombres d'imitations du Bien. C'est aussi par rapport au Bien que nous sommes passifs, enchaînés (attachement). (Weil 2002, 263-264)

La condition d'attachement affectif, de désir tyrannique, lié à la consommation immédiate, entraîne une mauvaise lecture du réel :

²⁴ Contrairement à ce que soutient Blanchet 2009.

²⁵ Nous soulignons.

C'est l'attachement qui produit en nous la fausse réalité du monde extérieur » (Weil 1997, 437). « L'irréalité des choses que Platon peint si fortement dans la métaphore de la caverne n'a pas rapport aux choses comme telles ; les choses comme telles ont la plénitude de la réalité, puisqu'elles existent. Il s'agit des choses comme objet d'amour. En cette qualité, elles sont des ombres de marionnettes. (*ibid.*, 211)

L'accès au réel ne passe que par un désir purifié, un désir qui n'est pas plongé dans l'illusion de l'attachement, qui confond ses objets avec des absolus et les détache de leur réalité. Seul le désir, capable de tendre à la fois vers le Bien et vers la vérité, rend possible la liberté d'une lecture correcte de la réalité.

En fait, en même temps qu'elle développe ses analyses de Platon, en 1941-1942, Weil écrit les deux textes *Essai sur la notion de lecture* et *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*. Or, si jusqu'à présent on a proposé une interprétation épistémologique (Rey Puente 2009) et phénoménologique (Kühn 1989) de la notion de lecture²⁶, je crois que cette interprétation peut être intégrée par l'aspect affectif du désir et par la notion de valeur : « La lecture implique par elle-même un transfert d'énergie » (Weil 1997, 355) et ce transfert est gouverné par le désir avec lequel nous lisons les choses.

En effet, ce qui permet de lire les différents plans de la réalité et de progresser dans cette lecture, de la nécessité à l'ordre jusqu'au bien (voir Weil 1997, 373 et Weil 2009, 176), c'est précisément la notion de valeur : « Valeur. [...] Ce qui satisfait durablement nos désirs essentiels » (Weil 1994, 401). La valeur a à voir avec le Bien et le « désir à vide » qui tend vers celui-ci : « tout homme oriente toujours ses pensées et ses actions vers quelque bien, et il ne peut pas faire autrement » (Weil 2008, 54). La notion de valeur, ainsi, combine désir du Bien dans l'action et désir de vérité dans la pensée, les deux capables de renoncer à la prise sur leur objet, capables d'activer une lecture libre. La notion de lecture est donc à comprendre à partir d'un travail sur les significations, mais ce travail n'est pas seulement « travail de la perception », qui doit se purifier, mais aussi « travail du désir », qui doit tendre vers le vrai-Bien. C'est Weil elle-même qui donne les clés de l'interaction entre le « travail-perception-lecture » et le « travail du désir-valeur » :

La vérité est ce que je pense – ce que je lis dans les apparences – en désirant la vérité. Ce désir, c'est "que votre volonté soit faite et non la mienne". On ne veut pas changer ce qui est. [...] Le beau : ce qu'on ne veut pas changer. Le bien, ne pas vouloir changer en fait (non-intervention). Le vrai, ne pas vouloir changer dans son esprit (par illusion). (Weil 1994, 313)

²⁶ Sur le lien entre lecture et justice, voir Doering 2010, 122-150.

La vérité est possible pour celui qui a suspendu sa toute-puissance, même celle du *cogito* connaissant. Pour atteindre le « pays du réel », il est nécessaire de suspendre l'imagination et le pouvoir de la perception trompeuse, mais aussi la tyrannie de la pensée elle-même. Cette suspension est en fait contemplation, c'est-à-dire pensée qui laisse être ses objets sans les absorber, sans intervention, comme le fait le « désir à vide ». C'est grâce au travail de détachement du désir, que la perception peut ainsi se libérer de l'imagination²⁷ et accéder au réel :

L'imagination est toujours liée au désir, c'est-à-dire à la valeur. Seul le désir sans objet est vide d'imagination. [...] Le désir bute sur de l'être. L'être est alors réel, nu, non voilé par de l'avenir imaginaire. [...] Il faut être mort pour voir les choses nues. [...] La contemplation est ce qu'il y a de commun à l'amoureux du *Phèdre* et au mathématicien de la *République*. Vouloir comprendre là où il n'y a rien à comprendre est comme désirer là où il n'y a rien à souhaiter. (Weil 2002, 267-268)

Le cœur de la caverne et de la psychagogie de Platon réside précisément dans le passage par le désir du Bien absolu, « hors de ce monde », comme clé pour habiter ce monde de manière non illusoire, en transcendant même sa structure nécessaire et mathématique : le désir libre permet en effet de voir comment chaque force dans le monde est en réalité limitée et soumise au Bien. C'est donc grâce à l'ouverture inaugurée par le désir du Bien que l'intelligence peut opérer et connaître, peut habiter et percevoir la réalité, et non l'inverse. Le « travail du désir » ne consiste pas, comme le travail tout court, à articuler la pensée et l'action, mais à rendre possible la pensée elle-même : « c'est seulement en tant que l'âme s'oriente vers ce qu'il faut aimer, [...], qu'elle est apte à savoir et à connaître. [...] Ainsi, la faculté d'amour surnaturel est au-dessus de l'intelligence et en est la condition » (Weil 2009, 90-92). Si dans le rationalisme cartésien de ses origines, Weil ne trouvait que pensée et action comme critères du *moi*, elles sont désormais complétées par le désir. En effet, « l'intelligence ne peut être menée que par le désir » (Weil 2008, 259).

Ainsi, grâce au désir (de vérité), l'intelligence peut transcender, sans les supprimer, ses limites logiques et devenir créatrice :

L'intelligence, là où elle est créatrice, dans la véritable poésie, et même dans la technique, lorsqu'elle découvre des choses vraiment nouvelles, procède immédiatement de l'amour surnaturel. [...] Ce n'est pas la capacité naturelle, le don congénital, ce n'est pas non plus l'effort, la volonté, le travail qui infusent dans l'intelligence l'énergie susceptible de

²⁷ Sur le rapport entre désir et imagination, voir Klein 1986, 236-249.

la rendre pleinement efficace ; c'est uniquement le désir, à savoir le désir du beau. Ce désir, à partir d'un certain degré d'intensité et de pureté, est la même chose que le génie. À tous les degrés, il est la même chose que l'attention. (Weil 2009, 200)

À ce stade, Weil passe au concept d'« attention » pour signifier l'intelligence radicalement transformée par le désir orienté. Et c'est par l'attention que s'ouvre pour Weil une nouvelle parenthèse de la pensée. Ce passage par l'attention est repris comme le moment clé du passage de la personne à l'impersonnel : l'attention est le fruit principal du passage à l'impersonnel lui-même (Weil 2019, 228-229). Grâce à l'attention, l'intelligence orientée par le « désir à vide » (cf. Putino 1993) devient capable de contempler tout ce qui est, dans sa vérité. La transformation du *moi* inaugurée par le travail du désir amène donc à la capacité de contemplation, qui non seulement est réceptivité pure, mais source de créativité : l'attention, tout en laissant être chaque chose, contribue simultanément à la créer, élargissant la réalité.

L'attention consisterait, parallèlement, en une lecture libre de la valeur des choses : aucun bien fini n'est le Bien, et pourtant chaque désiré est beau et aimable, puisque le Bien brille en lui tout en le transcendant. Cette lecture crée de la valeur, car elle augmente la réalité des choses en supprimant l'omniprésence du *moi* et sa dynamique de consommation : elle libère les choses de leur valeur d'objets et les montrent comme belles en soi. La créativité, l'originalité, l'authenticité du génie et de tout « art de premier ordre » passent ainsi, pour Weil, par la médiation de l'expérience de cette transcendance du Bien : « ce à quoi le génie authentique a accès, à l'exclusion du commun des hommes, c'est purement et simplement le transcendant » (Weil 1997, 365). Le travail du désir désarticule la subjectivité de l'immédiateté de l'accès à soi et restitue toute la fécondité de la transcendance : ce n'est qu'en nous rapportant à un radicalement *autre* vers lequel pointe notre propre désir, que nous pouvons nous retrouver comme authentiques. L'artiste et le génie ne font que nous révéler cette dynamique : notre *moi* le plus propre est le don de notre désir, passé par la transcendance du Bien qu'il recherche.

Conclusion

Si pour Weil l'être humain est sacré « à l'égard d'une seule relation, [et] cette relation est sa relation au bien », alors il est d'abord constitué par son désir et c'est celui-ci qui donne la clé d'accès à son authenticité. Toutefois, on voit comment Weil

développe un modèle d'authenticité tout à fait alternatif à celui d'une anthropologie de l'immédiat.

D'une part, à partir des analyses de Lipovetsky, nous avons tenté de montrer comment les formes culturelles actuelles impliquent l'idée d'un accès immédiat au soi et à son expression, à travers la convergence univoque des désirs et de la consommation. L'authenticité est alors donnée par la possibilité de s'exprimer sans entrave et immédiatement dans une série de préférences de consommation, aussi adaptées que possible à chaque personne.

En maintenant l'importance du désir, Weil s'éloigne de l'idée que le caractère sacré de l'humain réside dans « le droit à son propre épanouissement », un droit lié précisément au dispositif de la personne. Weil, surtout dans *La personne et le sacré*, a eu l'intuition que ce modèle aurait été incapable d'accéder au noyau singulier et irréductible de l'être humain et, en fait, l'aurait exposé à l'influence conformiste des masses, le laissant dans l'anonymat. Ainsi, une anthropologie de l'immédiat ne donne pas à l'homme la clé d'un rapport libre au monde comme objet de son désir : cette liberté passe, selon Weil, par la médiation du travail. Au contraire, l'immédiat expose l'être humain à la fois à la tyrannie de l'*ego* et à la tyrannie du collectif, dans lequel l'*ego* se noie facilement en quête de reconnaissance et de prestige.

C'est en pénétrant dans la dynamique du désir que l'auteure montre comment sa racine originelle est liée à un Bien qui le transcende et qui transcende les biens individuels sur lesquels se focalisent les désirs du moi. Pour correspondre à sa propre vérité, le désir passe par une phase négative de détachement : il doit se distinguer de son objet spécifique, tout en restant tendu vers le Bien. Cette expérience, qui est l'analogie du non-rassasiement, expérience liée à l'échec de la consommation immédiate, révèle au désir son origine transcendante et révèle au *moi* sa structure relationnelle ouverte. La possibilité de désirer authentiquement le Bien, en dépassant l'attachement à un bien spécifique, permet ainsi au désir d'être libre et de s'orienter vers les objets en transformant son énergie de consommation en amour.

Comme nous l'avons vu, cette description du désir et de son passage par le non-rassasiement implique deux éléments cruciaux. Premièrement, l'authenticité, c'est-à-dire l'accès à soi, passe par un nécessaire « travail du désir », c'est-à-dire une confrontation avec le réel et avec la résistance des choses au pouvoir illimité du *moi* désirant. On peut mesurer ici l'apport original de la philosophie weilienne du travail dans la sphère affective. Deuxièmement, ce « travail du désir » dessine les contours d'une « anthropologie de la médiation » : le "je" n'est pas tant l'expression immédiate de sa propre puissance de désir, qu'un chemin de transformation radicale que Weil désignerait comme un « passage de la personne à l'impersonnel ». La capacité du désir, dans sa racine authentique, à se dépasser en se détachant de son

objet, est capable de transformer le *moi* d'une structure d'expansion à une dynamique de réceptivité. Chaque objet particulier et chaque expérience particulière devient ainsi potentiellement médiatrice de cette dynamique d'élargissement du désir et de désarticulation du *moi*.

C'est ainsi que, au modèle de l'immédiat que l'idée de « droit de la personne à son propre épanouissement », selon Weil, contenait en germe, l'auteure oppose un modèle exigeant de médiation : l'authenticité, selon ce modèle, n'est pas l'accès immédiat et la satisfaction non-médiatisée de son désir, mais le don dérivé du travail de son désir face, surtout, à l'expérience de la non-satisfaction. Un don que l'on reçoit précisément des obstacles rencontrés. Weil valorise, au lieu de disqualifier, l'expérience frustrante de l'insuffisance de tout bien, laquelle révèle notre condition limitée : c'est dans ce changement de perspective que réside toute l'actualité de *La personne et le sacré* à l'époque de ce que Lipovetsky appelle le « stade consumériste de l'hyperauthenticité ». Ainsi, selon Weil, ce n'est qu'à travers ce moment de médiation et de vide que le désir est amené à atteindre sa racine ultime, le Bien. Cette expérience permet de détacher la projection de son attachement sur les biens de consommation et d'accéder à leur altérité et à leur beauté. Il y a là un paradoxe éminent : je ne suis moi-même qu'à travers les contradictions et les vicissitudes de mon propre désir, je ne suis moi-même que par la médiation de toute autre chose que moi, je me reçois plutôt que je ne me crée.

C'est pourquoi, selon Weil, « la résistance pour se porter au beau est peut-être un critère d'authenticité » : l'authenticité est une fidélité au désir et à son origine transcendante. Elle consiste dans la capacité à désirer authentiquement, c'est-à-dire à désirer en résistant à la tyrannie de l'*ego* et en accédant à l'expérience libre du beau, là où le Bien brille dans les choses sans être *seulement* un objet de consommation, garantissant ainsi leur désirabilité et leur beauté au-delà de nous-mêmes. Cette liberté permet ainsi l'accès à l'amour, cœur d'une subjectivité et d'une civilisation non totalitaires.

*Prof. Dr. Francesca Simeoni, Faculté de Philosophie,
Université Catholique de Lyon, fsimeoni[at]univ-catholyon.fr*

References

- Bernadette, Silvia. 1983. « Foi et connaissance de Dieu dans l'argument ontologique de Simone Weil (1 ère partie : Le Désir). » *Cahiers Simone Weil* 6 (4) : 346-355.
- Blanchet, Réginald. 2009. « Simone Weil : l'écriture du désêtre. » *La Cause freudienne* 71 (1) : 215-221.
- Broc-Lapeyre, Monique. 2006. « Le passage de la personne à l'impersonnel. » in *Simone Weil. Le grand passage*, dirigé par François L'Yvonnet, 103-118. Paris : Albin Michel.
- Canciani, Domenico. 2015. « Contre le personnalisme (Mounier et Maritain) ? » *Cahiers Simone Weil* 37 (1) : 1-14.
- Chenavier, Robert. 2001. *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris : Cerf.
- Clément, Sylvain. 2018. « Compassion et personne. Le personnalisme français (1930-1950) à l'épreuve de la compassion. » PhD. diss., Université Caen-Normandie.
- Doering, E. Jane. 2010. *Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpg844g>
- Esposito, Roberto. 1999. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino.
- Esposito, Roberto. 2007. *Terza persona: Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Flahault, François. 2006. « *Be Yourself!* ». *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*. Paris : Fayard, Mille et une nuits.
- Foucault, Michel. 1966. « La pensée du dehors. » *Critique* 229 : 523-546.
- Fraisse, Simone. 1984. « Simone Weil, la personne et les droits de l'homme. » *Cahiers Simone Weil* 7 (2): 120-132.
- Fulco, Rita. 2020. *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*. Macerata: Quodlibet.
- Gabellieri, Emmanuel. 2003. *Être et don. Simone Weil et la philosophie*. Louvain : Peeters.
- Gabellieri, Emmanuel. 2017. *Penser le travail avec Simone Weil*. Bruyère-le-Châtel : Nouvelle Cité.
- Gabellieri, Emmanuel. 2019. *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*. Paris : Hermann.
- Gaeta, Giancarlo. 2018. *Leggere Simone Weil*. Macerata: Quodlibet.
- Heifetz, Aviad. 2017. « On Sublimation and The Erotic Experience: Simone Weil and Hans Loewald. » *Psychoanalytic Psychology* 34 (3): 346-351.
- Klein, Judith. 1986. « Imagination et "moi" désirant dans les Cahiers de Simone Weil. » *Cahiers Simone Weil* 9 (3): 236-249.
- Kühn, Rolf. 1989. *Deuten als Entwerden: Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Larmore, Charles. 2004. *Les pratiques du moi*. Paris : PUF.
- Lipovetsky, Gilles. 2021. *Le sacre de l'authenticité*. Paris : Gallimard.
- Little, Janet Patricia. 1970. « The theme of mediation in the writings of Simone Weil. » PhD. diss., Durham University.
- Maritain, Jacques. 1933. *Du régime temporel et de la liberté*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Maritain, Jacques. 1936. *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris : F. Aubier.
- Maritain, Jacques. 1941. *Scholasticism and Politics*. New York: Mac Millan.

Maritain, Jacques. 1942. *Les Droits de l'Homme et la loi naturelle*. New York : Éditions de la Maison française.

McCullough, Lissa. 2014. *The Religious Philosophy of Simone Weil. An Introduction*. New York/London: I.B. Tauris.

Mounier, Emmanuel. 1936. *Manifeste au service du personnalisme*. Paris : Éditions Montaigne.

Negri, Federica. 2003. « Simone Weil e la "percezione perfetta" del mondo. » *Kainos. Rivista online di critica filosofica* 3. <http://www.kainos.it/numero3/ricerche/negri.html>.

Negri, Federica. 2009. « La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale. » *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 11. <https://mondodomani.org/dialegesthai/fne01.htm>.

Putino, Angela. 1993. « L'attenzione creatrice e il vuoto in Simone Weil. Un'analisi dei Quaderni di Marsiglia. » *Filosofia e teologia* 7 (2): 370-379.

Ricœur, Paul. 1983. « Meurt le personnalisme, revient la personne. » *Esprit* 73 (1) : 113-119.

Ricœur, Paul. 1988. « L'identité narrative. » *Esprit* 140/141 (7/8) : 295–304.

Riout, Thibaut. 2022. « Métaphysique du levier. Pour un nouvel usage philosophique du paradigme. » *Cahiers Simone Weil* 45 (2) : 173-199.

Rey Puente, Fernando. 2009. « Simone Weil : lectures de la Grèce comme un chemin vers Dieu. » in *Simone Weil*, dirigé par Chantal Delsol, 343-380. Paris : Éditions du Cerf.

Romano, Claude. 2019. *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard.

Romele, Alberto and Rodighiero, Dario. 2020. « Digital Habitus or Personalization without Personality. » *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies* 13 (37): 99-126. <https://www.humanamente.eu/index.php/HM/article/view/318>.

Simeoni, Francesca. 2021a. « “Custodire nella trascendenza.” Platone e l'impersonale nel pensiero di Simone Weil. » PhD diss., Università LUMSA di Roma – Institut Catholique de Paris.

Simeoni, Francesca. 2021b. « “Expliquer le bien par une image”. Weil et l'image platonicienne du bien dans la République. » *Revista Portuguesa de Filosofia*, 77 (1): 341-356. Doi: 10.17990/rpf/2021_77_1_0341.

Springsted, Eric O. 1983. *Christus Mediator: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil*. Chico (California): Scholars Press.

Springsted, Eric O. 2005. « Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain. » *The Harvard Theological Review*, 98 (2) : 209-218.

Takahashi-Romanelli, Hiromi. 2010. « Simone Weil. Une philosophie de la force et de la faiblesse. » PhD diss., Université de Rennes 1.

Taylor, Charles. 1998. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal : Boréal.

Vető, Miklós. 2009. « Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil. » in *Simone Weil*, dirigé par Chantal Delsol, 181-209. Paris : Éditions du Cerf.

Vető, Miklós. 2014 [1970]. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris : L'Harmattan.

Weil, Simone. 1951. *La condition ouvrière*. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1988. *Premiers écrits philosophiques*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. I. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1989. *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. II, tome 3. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1991. *Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934- juin 1937)*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. II, tome 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1994. *Cahiers (1933-septembre 1941)*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. VI, tome 1. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1997. *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. VI, tome 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2002. *Cahiers (février 1942-juin1942). La porte du transcendant*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. VI, tome 3. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2006. *Cahiers (juillet 1942-juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. VI, tome 4. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2008. *Écrits de Marseille (1940-1942). Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. IV, tome 1. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2009. *Écrits de Marseille (1941-1942) : Grèce, Inde, Occitanie*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. IV, tome 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2013. *Écrits de New York et de Londres (1943) : L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. V, tome 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2019. *Écrits de New York et de Londres (1942-1943)*. In *idem, Œuvres complètes*, vol. V, tome 1. Paris : Gallimard.