

27
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE SIMONE WEIL

Esistenza e storia in Simone Weil



Alla cara memoria del Lothar Knapp





Esistenza e storia in Simone Weil

a cura di

*Luigi Antonio Manfreda, Federica Negri
e Aldo Meccariello*

Testi di:

Emilio Baccarini
Domenico Canciani
Roberto Caracci
Liliana Cavani
Robert Chenavier
Sara Colafranceschi
Giuseppe D'Acunto
Graziella Di Salvatore
Rita Fulco
Antonino Infranca
Lothar Knapp
Luigi Antonio Manfreda
Aldo Meccariello
Federica Negri
Massimo Piermarini
Paolo B. Vernaglione
Maria Antonietta Vito
Irene Toppetta



Asterios Editore
Trieste, 2016

Prima edizione nella collana PB: Ottobre 2016
©Asterios Abiblio editore 2015
posta: asterios.editore@asterios.it
www.asterios.it
I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.
Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-015-8

Indice

Presentazione, 11
di Emanuele Pucci

Introduzione, 15
Simone Weil, pensatrice del futuro
di L. A. Manfreda, A. Meccariello, F. Negri

PARTE PRIMA ESISTENZA

LOTHAR KNAPP

Vita ed esistenza in Simone Weil, 21

DOMENICO CANCELANI E MARIA ANTONIETTA VITO
«L'obbligo che mi costringe a scrivere...», 31

L. ANTONIO MANFREDA

Sull'idea di tragedia in Venezia salva, 55

GIUSEPPE D'ACUNTO

Il Terzo Comandamento. L'amicizia secondo Simone Weil, 71

LILIANA CAVANI

Lettere dall'interno: Simone Weil, pensatrice del futuro, 85

FEDERICA NEGRI

La persona e il sacro, oltre la trappola del potere, 89

EMILIO BACCARINI

La provocazione dell'umano

tra Simone Weil e Emmanuel Levinas, 113

GRAZIELLA DI SALVATORE
Simone Weil e l'Advaita Vedānta, 129

PARTE SECONDA
STORIA

ROBERT CHENAVIER
Storia e controstoria in Simone Weil, 151

RITA FULCO
Simone Weil: una nuova politica per l'Europa a-venire, 167

ALDO MECCARIELLO
Per una critica della ragione totalitaria
L'analisi di Simone Weil, 183

PAOLO B. VERNAGLIONE
Simone Weil: la leggera pesantezza dell'essere, 205

MASSIMO PIERMARINI
Forza, santità e saggezza: il contrasto dei principi e il drama della storia in L'enracinement, 233

ROBERTO CARACCI
Radicamento e sradicamento
nel pensiero dell'ultima Weil, 255

SARA COLAFRANCESCHI
Costellazioni: Simone Weil e Georges Bataille, 261

ANTONINO INFRANCA
György Lukács e Simone Weil.
La reificazione della condizione operaia, 281

IRENE TOPPETTA
L'approccio weiliano allo studio del fenomeno religioso,
con particolare riferimento al cristianesimo, 301

ABSTRACTS
Le Autrici, gli Autori, 311

Presentazione

di
Emanuele Pucci

Scrivere qualcosa sulla figura che fu e sul pensiero di Simone Weil, scrivere qualcosa su una persona e pensatrice che ha fatto della sua vita lo specchio ineludibile della propria mente, riproducendo coerentemente nell'azione ciò che era parte del suo pensiero, significa andare ben oltre la mera contestualizzazione storico-filosofica, sebbene ciascun pensiero o idea sia strettamente legata e frutto del proprio tempo. Significa osservare una prima concreta realizzazione, un primo tangibile legame tra pensiero e azione, così difficile da attuare, per uno iato naturale che si frappone tra il pensato e il vissuto. E per lo stesso motivo collocare Simone Weil tra le pensatrici più rappresentative e innovative del Novecento, per la sua asistematicità, per la difficile collocazione filosofica, per la radicalità di un pensiero libero che ha percorso tutte le fasi della sua breve vita nella strenua ricerca di una verità oggettiva, che fosse al tempo stesso fondamento e scopo del proprio esistere. Un umanesimo abbagliante, nella tensione ideale mai disgiunta dalla riflessione utopica, dall'amore per il mondo e per la vita, dalla pessimistica irrealizzazione di uno scopo più alto, per la quale l'osservazione soprannaturale non è percepita come un distacco dalla realtà, ma come attualizzazione materiale.

L'attualità del pensiero della Weil è proprio in quest'a-

nelito alla verità, per la quale è disposta ad attuare esperienze radicali di vita, perché sé la coscienza dell'altro deve essere la coscienza di se, bisogna pur assaporare quello sconquasso materiale, emotivo, psicologico che fa di un'esperienza di vita una reale testimonianza.

E della sua idealità si apprezza l'impollinazione vitale, in perpetua tensione con una negazione esistenziale, dove nella tensione si annida l'essenza stessa del pensiero che si fa azione.

All'inizio del testo *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* l'autrice scrive: «Il presente è uno di quei periodi in cui svanisce quanto normalmente sembra costituire una ragione di vita e, se non si vuole sprofondare nello smarrimento o nell'incoscienza, tutto va rimesso in questione». In questo passaggio si percepisce fino in fondo la tensione rivoluzionaria – di marxiana memoria –, nata dalla riflessione intorno allo smarrimento della società in cui vive, del suo tempo, che ha creduto in un progresso materiale senza limiti, e da cui si sono perpetuate forme di oppressione e di coercizione sociale inestricabili. Da qui la totale adesione, se non devozione, alla causa degli ultimi, dei deboli, degli oppressi, che si deve tradurre in un impegno sia civile che politico, poiché la missione del potere è quella di non potersi mai sottrarre al dovere di coscienza verso tutti gli esseri umani, nel costante tentativo (che non significa certezza di riuscita) di trovare le migliori condizioni generali di realizzazione di un interesse comune.

E da dove si trae la tensione tra l'analisi di una società umana profondamente negativa, sconcertante e misera, e l'inesauribile azione, che rende dignitosa l'esistenza, nella ricerca in ogni caso delle condizioni di un miglioramento reale, materiale, legato strettamente alla vita di "quaggiù", dove l'esistenza stessa degli uomini sperimenta concretamente le proprie privazioni e i propri limiti.

Una valutazione a cui connettere una rinnovata aspirazione a ricercare il principio di uno scopo comune, che

pone al centro della propria riflessione quel reciproco obbligo weiliano tra gli esseri umani, in grado di portare ogni individuo fuori dalla sfera ristretta del sé, per realizzare concretamente quegli ideali di giustizia, nella dimensione capitalistica di una società che ha smarrito il suo significato collettivo.

L'impegno in politica deve consistere proprio in questa strenua ricerca, quotidiana, costante, con i piedi ben ancorati a terra, dei migliori presupposti generali di vita per tutti gli esseri umani, nell'imprescindibile convinzione che non migliorare le condizioni di tutti non produrrà neanche il salvataggio di pochi. E questo nonostante la Weil creda che l'infelicità umana sia comunque inemendabile e che l'obbedienza sembri essere una peculiarità ineludibile dell'esistere.

A nome della Città di Monte Porzio Catone, che mi onoro di rappresentare, voglio esprimere i miei più sentiti ringraziamenti in primis a tutti coloro che hanno reso possibile realizzare un convegno di così alta levatura nella nostra città, in particolare il prof. Aldo Meccariello e a tutto lo staff della rivista Azioni Parallele, e altresì all'istituto INAIL e al dott. Piero Iacono per averlo ospitato nella sua sede, nonché all'Università di Roma-Tor Vergata.

Infine esprimere un ringraziamento a tutti i partecipanti, ai docenti e agli studenti, ai relatori presenti.



Introduzione

di

*L. Antonio Manfreda, Aldo Meccariello,
Federica Negri*

Il presente volume che raccoglie gli atti di un convegno realizzato a Monte Porzio Catone (Castelli romani) il 15 e 16 Aprile 2015 costituisce l'ideale continuazione di un discorso iniziato anni prima, nel 2009, a Frascati, in occasione di un altro convegno dedicato a Simone Weil e, in particolare agli ultimi scritti della sua notevole produzione. Per una pensatrice scomparsa a soli 34 anni, sembra strano parlare di ultimi scritti, o voler comunque scandire delle "fasi", ma risulta necessario dato che è indubbio che – a fronte di una sostanziale continuità e "contemporaneità", in un certo senso, del suo pensiero –, possiamo riconoscere un "cambio di marcia" negli ultimi mesi di vita, una volontà quasi testamentaria. Simone Weil è consapevole dell'urgenza della sua interrogazione e della sua riflessione, capisce che forse mai come in quel momento sia fondamentale pensare il presente e reinventarlo. Nascono così gli scritti di Londra, scritti autonomi o d'occasione, a volte, in seguito a richieste specifiche da parte di *France Libre*, l'organizzazione governativa in esilio con la quale collaborava; tutti però in perfetta continuità con l'insieme di pensieri che spontaneamente la occupavano in quel momento. Gli studiosi che hanno animato il convegno, contribuendo con gli scritti qui proposti, sono stati sollecitati in maniera profonda da questa pensatrice coerente ed estrema del '900, eviden-

ziando il grande interesse che è tuttora riscontrabile nelle sue opere. La tematica del convegno posizionatasi su *esistenza e storia* è stata la sfida bella e difficile per tutti gli interventi che hanno colto le ragioni di una vita che si fa opera, di un pensiero in movimento che non smette di parlarci ancora oggi dentro le crepe profonde di questi decenni, dentro le voragini fondamentaliste che stanno mettendo a dura prova la sicurezza, la stabilità dell'Occidente e dell'Europa. Il suo appassionato impegno politico nelle tempeste della storia novecentesca, il senso del suo esistere colto nell'irrisolta tensione fra la sfera della contingenza e la sfera dell'assoluto, la sua febbrile volontà di capire o di compenetrare il reale, il suo sguardo sempre rivolto ai deboli, ai sofferenti, agli esclusi non esauriscono il suo profilo di donna, di scrittrice e di pensatrice. che rimane in qualche modo ancora sfuggente ed enigmatico. Per questo motivo *riguardare Weil* è oggi più mai un'opportunità per un pensiero futuro che può nutrirsi della radicalità con cui ella guarda il mondo degli uomini e della storia al di là del suo tempo.

Si noterà, probabilmente, una grande diversità nel "colore" di questi saggi, che ben testimonia la poliedricità degli approcci possibili e indispensabili per affrontare quest'Autrice che ha contaminato la sua biografia dei drammatici eventi della storia europea (dalla guerra civile spagnola alla questione del lavoro operaio, dalla critica dello stalinismo sovietico alla resistenza contro il nazismo), e nel trovare le giuste ragioni per agire, o di chiarire le sue scelte ai compagni di lotta, soprattutto durante gli anni di militanza. Questo dato costitutivo di pensare ed agire che segna la biografia della Weil non esclude la riflessione che investe la persona come dramma contro l'assopirsi della coscienza, nella dinamica delle forze, dove si decide il rapporto tra basso e alto, pesantezza e levità, grazia terrena e sostanza del cielo. Allo stesso modo, la necessità di capire gli *spettri* che agiscono come

soggetti impersonali della storia umana porta Simone Weil ad analizzare le cause prossime e lontane del totalitarismo e i temi del *potere*, della *guerra*, della *barbarie* e della *forza* ossia l'impietoso inventario di una crisi di civiltà di ieri e di oggi. Filo conduttore di questa crisi epocale è lo sradicamento, altro grande tema weiliano di grande attualità, che distrugge il pensiero e la vita operando in sintonia con la forza: basti osservare oggi le masse di donne e uomini in fuga dalle aree più devastate del mondo, come quelle di ieri che fuggivano dalla barbarie totalitaria. E masse di donne e uomini che patiscono ancora oggi condizioni di lavoro «sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana» come scrive Simone, che visse sulla propria pelle la dura esperienza di fabbrica negli anni '30 che la segnò profondamente nella vita, nell'attività del pensiero e della scrittura. Il suo *Diario di fabbrica* è la straordinaria testimonianza che squarcia il cuore pulsante del XX secolo che è stato il lavoro e allo stesso tempo il testo capitale che rigenera il pensiero e l'opera dell'Autrice. La sua convinzione, ereditata dall'amato maestro Alain, è che l'intelletto debba sempre sottoporre le sue idee all'esperienza, confrontarsi con il mondo "grande e terribile" come annotava Antonio Gramsci negli stessi anni e crediamo che questo volume possa essere un piccolo tratto di strada in tal senso.



PARTE PRIMA
ESISTENZA





Vita ed esistenza in Simone Weil *

di
Lothar Knapp

1. I termini di ‘vita ed esistenza’ designano, negli scritti di Simone Weil, dimensioni che consideriamo opposte, ma in un senso anche complementare nel loro rapporto all’essere umano. La vita è la dimensione biografica nei testi dell’Autrice cioè tutto ciò che comprende la storia della sua formazione morale ed intellettuale (*Bildung*), le peripezie, le svolte e i cambiamenti. L’esistenza invece designa una dimensione più astratta che accomuna il percorso biografico al destino o a una destinazione, e innalza gli eventi concreti vissuti a un livello generale, se si vuole, simbolico. L’esistenza si situa dunque al livello del pensiero filosofico, alle filiazioni della sua filosofia che sono l’esistenzialismo, il cartesianesimo e il materialismo in tutte le sue declinazioni.

Il problema della persona, l’oggetto principale delle scienze dell’uomo – la biologia, la psicologia e la sociologia

* S. Weil, *La prima radice*, Milano, SE 1990 – nel testo con la sigla *Rad.* Titolo originale *L’Enracinement. Prélude d’une déclaration des devoirs envers l’être humain.*

S. Weil, *La persona e il sacro*, Milano, Adelphi Edizioni 2012.

S. Weil, *L’ombra e la grazia*, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002/2011.

S. Weil, *Una costituente per l’Europa. Scritti londinesi*, Castelvechi, Roma 2013.

R. Chenavier, *Simone Weil. L’attention au réel*, Paris, Éditions Michalon 2009, trad. ital. *Simone Weil, L’attenzione al reale*, Asterios, Trieste 2016 – Citazione nell’originale francese da *OC IV 1*, 300 (Oeuvres Complètes).

– è quello di definire e interpretare la natura dell'essere umano sotto l'aspetto della sua singolarità. Nel percorso della sua vita l'individuo arriva a essere considerato e riconosciuto come persona, se corrisponde, nel suo essere e nel suo comportamento, alle norme della vita sociale; cade però – come essere sradicato e *sujet déraciné* – nell'impersonale, se non arriva ad acquisire questa riconoscenza.

Per quanto riguarda la formazione della giovane filosofa, le note biografiche dimostrano, già con chiarezza, il profilo delle sue conoscenze. Lo studio sui fondamenti delle scienze naturali – sotto la guida del fratello maggiore André, matematico rinomato, menzionato in diverse parti della sua opera – deve essere considerato come appartenente al corpo epistemologico della sua filosofia. Alain, il suo maestro più importante, le fornisce le conoscenze che le aprono la via alla razionalità cartesiana. E Cartesio, con la dottrina del *Cogito ergo sum*, diventa il grande modello della sua filosofia personale: l'affermazione, in sostanza, che il materiale della ricerca è l'universo che passa attraverso la sua riflessione; e che il soggetto che incarna il *cogito* è Cartesio stesso (*ergo sum*) come persona. Questa formula contiene due asserzioni, filosoficamente importanti: l'affermazione della coscienza di sé in quanto filosofo, e il dubbio riguardante la consistenza del reale, la *res* o il mondo, l'oggetto della riflessione. A mio avviso, non siamo lontani dalla via che anche la giovane studiosa ha percorso per vedere e conoscere il mondo. Il soggetto che percepisce è la persona e la sua coscienza, e il mondo lo stato di decadenza della civiltà che il soggetto studia e critica. Questo è il dubbio della giovane professoressa di filosofia che comincia ad applicare la sua critica all'analisi delle apparenze del mondo concettuale. E in questo passo verso il mondo *reale* si compie il passaggio dalla vita della giovane donna, di origine ebraica, all'esistenza che si riflette nei suoi scritti. Le prospettive della sua riflessione sulla persona, sono descritte in modo esemplare da Robert Chenavier nel suo saggio *L'attention au reel* nel capitolo *L'exercice de la*

pensée philosophique, che comincia: “S’éveiller au réel est pour Simone Weil le point de départ de la philosophie”. Per la giovane studiosa la nostra vita non è *reale* ma *immaginaria*, simile al sogno; e il mondo si presenta ai nostri sensi come illusione, intellettualmente come una deformazione. Quest’assioma introduce la dualità dell’essere nel cuore dell’essenza nel mondo fisico e intellettuale, equivalente a naturale e soprannaturale. In ambedue le dimensioni, nel naturale e nel soprannaturale, i termini del bene e del male figurano come indicazioni d’un valore che passa da una dimensione all’altra, dal naturale al soprannaturale, ciò che ci consente di concludere che il passaggio dall’una all’altra è aperto.

Ciò che consideriamo come nucleo della filosofia di Simone Weil, ossia le nozioni di *vita ed esistenza*, trova la sua espressione complessiva nell’esperienza lavorativa. Il lavoro è il momento che unisce l’attività umana alla trasformazione della materia come processo di produzione, l’equivalente di ciò che lei chiama la creazione del mondo in cui viviamo:

La grandezza dell’uomo è sempre quella di ricreare la propria vita. Ricreare ciò che gli è dato. Forgiare proprio quel che subisce. Col lavoro, egli produce la sua esistenza naturale. Con la scienza ricrea l’universo mediante simboli. Con l’arte ricrea l’alleanza fra il corpo e l’anima (confronta il discorso di Eupalinos) (OG, 317).

Ma Simone Weil aggiunge:

Notare che ognuna di quelle tre cose è qualcosa di povero, di vano, di vuoto presa in sé e fuor del rapporto con le altre due. Unione delle tre cose: cultura operaia (puoi aspettare...). (OG, 317).

Ma la virtù del lavoro che contribuisce a mantenere in vita gli esseri, è diversa dalla facoltà che nel lavoro in fabbrica incontrano gli operai.

Il lavoro è come la morte se è senza stimolo. Agire rinunciando ai frutti dell'azione. Lavorare quando si è sfinito, vuol dire diventar sottomessi al tempo come la materia. Il pensiero è costretto a passare da un istante all'istante successivo, senza agganciarsi né al passato né all'avvenire. (OG, 321).

La morte a cui accenna il passaggio, sofferta durante il lavoro in fabbrica, è un male in senso negativo, dovuto all'oppressione nel processo lavorativo. Se cambiamo il registro della semantica e passiamo al livello del concetto, il senso della parola *male* cambia di significato:

Che cos'è quest'assenza di Dio prodotta dalla sventura suprema nell'anima perfetta? [...] Il dolore che redime è quello per cui il male ha realmente la pienezza dell'essere nell'intera misura [...]. – Mediante il dolore che redime Dio è presente nel male supremo. (OG, 51).

La trasformazione del senso, in questo testo, è dovuta al meccanismo – o alla *meccanica* come direbbe lei – del passaggio dell'enunciato da un livello semantico concreto a un livello astratto, collegato a un senso spirituale della cosa rappresentata; la trasformazione dunque del contenuto della scrittura dall'ambiente naturale a quello del soprannaturale. Le parole in cui si articola la cosa, in un caso appartenente al mondo concreto, e nell'altro nel senso del linguaggio spirituale, sono le stesse in entrambi i casi. E questa identità delle parole nei due significati concede al lettore una comprensione dei testi in tutti e due i sensi, cioè in cui i momenti sacri si prestano anche a un'interpretazione in senso laico.

Nelle *Osservazioni sul nuovo progetto di Costituzione* negli *Scritti londinesi* l'autrice parte da una constatazione quasi programmatica:

Nei fatti, è la forza che è sovrana, essa che è sempre nelle mani di una piccola parte della nazione. È la giustizia che dovrebbe essere sovrana. Tutte le costituzioni politi-

che, quelle repubblicane ma anche le altre, hanno l'unico scopo – quando sono legittime – d'impedire, o almeno di limitare l'oppressione verso la quale la forza per sua natura spinge. (Una Costituente, 104 f).

Notevole in questa dichiarazione, scritta nell'ultima fase della sua vita a Londra al servizio della Resistenza, è il rilievo della forza che nella storia dell'umanità regna come sovrana incontestata sopra i destini dei popoli. Nella Costituzione che propone Simone Weil, e nella sua concezione di una nuova società, la *Giustizia*, quale istanza suprema, appare come la divinità del bene opposta al male estremo della *Forza*. Due principi nella forma di entità astratte costituiscono la polarità dentro la quale si estende la vasta rete dei rapporti fra gli uomini e le cose nel mondo umano. Per caratterizzare le strutture di quest'universo sociale, Simone Weil usa i termini matematici di *geometria* per lo spazio e *algebra* per i numeri o le quantità.

La maggior parte [della gente] ignorerà sempre che quasi tutte le nostre azioni, semplici o sapientemente combinate, sono applicazioni di nozioni geometriche, che l'universo in cui viviamo è un tessuto di relazioni geometriche, e che è proprio la necessità geometrica quella cui siamo realmente sottoposti come creature chiuse nello spazio e nel tempo. (Radice, 70).

La giovane filosofa sembra parlare a gente che ignora la scienza e la sua terminologia, a lei familiari dal tempo dei suoi studi con il fratello matematico. Questi studi le servono ora per inserire il fondamento scientifico al pensiero filosofico e sottometerlo al principio della necessità che, come dice, «domina tutto».

La società in cui si svolge la vita dell'individuo e l'esistenza della persona, viene vista da Simone Weil sotto l'aspetto dei bisogni sociali elementari da rivoluzionare e cambiare in modo fondamentale; è dunque importante spostare la priorità dello sviluppo della produzione dalla

grande fabbrica a posti di lavoro in cui gli operai siano in grado di acquisire e sviluppare le conoscenze per autogestire la produzione e i mezzi produttivi. L'aspetto socialmente essenziale delle riforme è la liberazione degli operai dalla schiavitù del lavoro salariale; una liberazione, inoltre, della persona dall'alienazione della sua anima. L'anima entra adesso come fattore integrante nell'analisi dell'essere umano, non solo come un movente psicologico ma anche come un meccanismo importante della percezione. L'attenzione che l'operaio deve prestare ai ritmi delle macchine diventa un momento decisivo della comprensione della realtà; nella filosofia di Simone Weil essa è importante, soprattutto, per recepire il sacro del reale.

È necessario mutare il regime dell'attenzione durante le ore lavorative, la natura degli stimoli che spingono a vincere la pigrizia o lo sfinimento [...]. L'impossibilità loro di prendere parte col pensiero e col sentimento alla totalità del lavoro aziendale, l'ignoranza, a volte completa, del valore, dell'utilità sociale, della destinazione degli oggetti prodotti [...]. (Radice, 58-59).

Sono, precisamente, le prospettive tecniche che devono essere pianificate ed elaborate per migliorare non solo il lavoro della fabbrica, ma complessivamente le strutture sociali e politiche del regime capitalistico.

2. Esaminiamo adesso i fondamenti della percezione nella filosofia epistemologica di Simone Weil. L'universo in cui è situata la dimensione del soprannaturale si definisce in un testo chiamato *Professione di fede (Scritti londinesi)* come segue:

Vi è una realtà situata fuori del mondo, vale a dire fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo e di tutto ciò che le facoltà umane possono cogliere. – A questa realtà corrisponde, al centro del cuore umano, l'esigenza di un bene assoluto che sempre

vi abita e non trova mai alcun oggetto in questo mondo.
(Una Costituente, 114).

Si tratta di una realtà illuminata da una luce che è la spiritualità, la facoltà umana, che trascende il naturale e lo rende accessibile ai mortali tramite le parole, nel suo essere «fuori del mondo», come dice il testo. Se è così, possiamo dedurre che la distinzione fra il cuore che sente questa presenza, e la mente che la pensa, non è assoluta, e che il fatto che il bene e il male passino attraverso i sensi alla coscienza umana, prova che resta aperto il passaggio dal naturale al soprannaturale, o viceversa.

La difficoltà, di cui parliamo qui, si presenta già quando l'autrice, in *La persona e il sacro*, descrive i due modi espressivi del linguaggio. Rinvio all'insieme di questo testo e cito solo il seguente passo:

Quando si parla del potere delle parole si tratta sempre di un potere illusorio ed erroneo. Ma per effetto di una disposizione provvidenziale vi sono alcune parole che, se ne viene fatto buon uso, hanno in se stesse la virtù d'illuminare e di sollevare verso il bene. Sono le parole alle quali corrisponde una perfezione assoluta e per noi inafferrabile. (53)

Le facoltà sensibili dell'organismo comportano – nell'antropologia psicologica di Simone Weil – le due forze che regolano il suo funzionamento, il cuore e la mente, corrispondenti a corpo e spirito. Le cose che il cuore trasmette alla conoscenza, sono i fatti che gli forniscono la storia e l'esperienza della vita e che la mente trasforma nella volontà dell'individuo (*Radice*, 208). La volontà deve scegliere, al livello della sua esistenza, tra i poteri che regnano nella storia: o la *forza* come signora sovrana a chi si sommette, o la via dei valori spirituali che deve seguire. (*Radice*, 216).

Non esiste nessun'altra via alla conoscenza del cuore

umano fuor dello studio della storia connesso all'esperienza della vita, sì che queste due esperienze si illuminano a vicenda. (Rad., 208).

Non bisogna cercarla nel passato, che ha in sé soltanto opere imperfette. E ancor meno nei nostri sogni del futuro [...] Bisogna cercare l'ispirazione di una educazione simile, come anche il metodo, fra le verità eternamente iscritte nella natura delle cose. (Rad., 198).

Nell'alternativa che comporta la scelta fra illusioni ed errori della vita mondana e la ricerca di beni che sradicano la persona dalla sua esistenza, Simone Weil sceglie a favore dell'ultimo, restando fedele alla sua concezione religiosa, cristiana e mistica, cosa che, evidentemente, è in contraddizione con i suoi interessi scientifici e i fondamenti della scienza.

Passiamo brevemente ancora all'analisi di questi fondamenti. Il principio che è alla base dell'universo e domina tutto è la potenza della *necessità*, un'entità a doppio senso, come quasi tutti i termini concettuali: cioè la necessità come la forza che regna sul mondo umano includendo lo spazio fisico dell'universo, e la *necessità* come l'essere fondamentale del soprannaturale che in conclusione si identifica con Dio, comparabile al modo in cui gli antichi concepivano l'Essere Supremo. La *necessità* è dunque l'essere del mondo accessibile alla percezione dei sensi, e allo stesso tempo la sostanza regolatrice del mondo mentale. Nella citazione che segue si distinguono e si avvicinano simultaneamente la conoscenza sensibile e quella mentale:

Quest'universo sensibile nel quale siamo immersi non ha una realtà distinta dalla *necessità*; e nella *necessità* è una combinazione di rapporti che svaniscono quando non siano sorretti da un'attenzione elevata e pura [...]. – La scienza, nei suoi differenti rami, afferra attraverso tutti i fenomeni rapporti matematici o analoghi ai rapporti matematici. La matematica eterna, questo linguaggio a due fini, è la stoffa di cui è tessuto l'ordine del mondo. (Rad., 260).

Il testo citato parte da una teoria della percezione sensibile, in cui si segnala già il passaggio dal sensibile al concettuale, cioè nei segni che non esprimono ancora qualcosa, bensì rinviano ad altri segni, nei rapporti dei quali solo adesso appare il senso di ciò che è mentale. Questo costituisce la *meccanica* della trasformazione, in cui è coinvolto anche il linguaggio:

Le forze di questo mondo sono sovranamente determinate dalla necessità; la necessità è fatta di rapporti che sono pensieri; per questo la forza che domina in questo mondo è sovranamente dominata dal pensiero. L'uomo è una creatura pensante; sta dalla parte di ciò che comanda alla forza. (Rad., 258).

L'ordine dei pensieri, secondo i filosofi greci, è vincolato alla necessità (Rad., 258 f). Simone Weil come pensatrice scientifica, fa un ulteriore passo e vincola la necessità alla geometria:

La geometria è quindi un doppio linguaggio, che nello stesso tempo fornisce informazioni sulle forze che agiscono nella materia e parla dei rapporti soprannaturali fra Dio e le creature (Rad., 259).

Il *doppio linguaggio* in questa descrizione della geometria – come l'equivalente dei rapporti umani – esprime una specie d'identità nel paragone fra la geometria e Dio. La concezione di questa equivalenza sarebbe sufficiente per spiegare la *meccanica* fra la necessità e il mondo, ma Simone Weil, tornando dallo scientifico allo spirituale, riprende il discorso per annullare l'identità affermata o concessa nel discorso sulla scienza.

Nello scritto sul *Radicamento*, in cui riassume la sua concezione della scienza, l'Autrice scrive:

I tentativi contemporanei di fondare una scienza sociale potrebbero [...] riuscire, solo che si volesse essere un po'

più precisi. Bisognerebbe porre come fondamento la nozione platonica del grande animale [...],

e conclude:

La scienza dell'anima e la scienza sociale sono ambedue impossibili se la nozione di soprannaturale non è rigorosamente definita ed introdotta nella scienza, come nozione scientifica [...]. (Rad., 261).

Questa conclusione è sorprendente e contraddittoria, poiché, a mio parere, il materialismo del suo universo fisico-matematico è coerente e concludente in sé, di modo che, dal punto di vista scientifico, il suo universo è più vicino a modelli dell'antica filosofia di matrice materialista o alla filosofia di Spinoza. Ma in Simone Weil e nella sua esperienza della vita, è divenuta chiaramente predominante la parte religiosa e mistica della sua visione del mondo: il principio che il mondo, sia naturale o sia soprannaturale, è sottomesso a Dio che si è ritirato dal mondo e ha lasciato il suo governo all'uomo.

«L'obbligo che mi costringe a scrivere».
Essere nell'unico luogo in cui le idee possono
scaturire, a contatto con l'oggetto

di

Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito

Accogliendo l'indicazione suggerita dal titolo del Convegno, questo contributo intende dar conto di un tentativo di chiarificazione del nesso, molto stretto, che lega l'esistenza di Simone Weil al suo impegno intellettuale, al suo spendersi senza riserve nella riflessione sulla tragedia dell'Europa contemporanea. Innegabile che tutta la sua vita si sia svolta in presa diretta con gli avvenimenti del tempo: non vi è quasi nessuno dei suoi testi, neanche quelli scolastici, che non sia nato dall'esigenza di rispondere a un quesito, un appello, una domanda che si leva dalla realtà che le sta attorno: che si tratti della necessità di far chiarezza sugli avvenimenti o di trovare le giuste ragioni per agire, o di chiarire le sue scelte ai compagni di lotta, soprattutto durante gli anni di militanza.

Il tratto peculiare del suo atteggiamento verso la realtà, dunque, è costituito da un legame pressoché inestricabile tra pensiero e azione. Questo non solo nel significato, perfino ovvio, di una coerenza rigorosa tra idee e prassi, ma nel senso che il contatto vivo, concreto, operativo con i propri simili, e con le circostanze concrete della storia, è il dato originario capace d'accendere in lei la scintilla del pensiero, di metterlo in moto, costringendolo a confrontarsi, non in modo astratto, ma in un duro corpo a

corpo, con le contraddizioni della realtà: quelle perenni e quelle sempre nuove, emergenti da una storia che, ad ogni nuovo tornante, continua a rivelarsi imprevedibile, sottraendosi a qualsiasi ingenua lettura di stampo teleologico e idealista. Per Simone Weil – lo afferma con chiarezza nei *Quaderni* – le contraddizioni vanno, infatti, contemplate a lungo, instancabilmente, finché il pensiero non compie un vero e proprio *salto* nella percezione e nel giudizio sulle cose¹. Il connubio pensiero-azione si presenta perciò come il dato costitutivo non solo del suo stile di riflessione sulla realtà, ma di tutta la sua personalità, nelle diverse sfaccettature che la caratterizzano, e della sua breve ma densissima vicenda esistenziale. Si è pensato di offrire qualche testimonianza concreta, documentale, di questa affermazione, attraverso la scelta di alcune lettere, da lei scritte a persone diverse, in circostanze diverse, in cui vi è, come tratto costante, l'effervescenza d'un pensiero capace di nutrirsi del contatto con la vita e di trovare, attraverso questo contatto, un'occasione di verifica puntuale del livello di verità al quale di volta in volta esso è giunto.

Può certo meravigliare che questa consapevolezza – dell'urgenza di un pensiero che liberi l'azione dal rischio di essere vana agitazione, attivismo senz'anima – si trovi già lucidamente presente in lei fin dall'adolescenza. Eppure, a soli 17 anni, in una composizione scolastica scrive:

La verità è che dopo la scoperta del pensiero geometrico, il primo modello del pensiero è il pensiero che precede immediatamente l'azione, dal momento che *la sola, vera azione è il pensiero. Se l'azione non fosse preceduta dall'attenzione, non sarebbe azione, ma agitazione*

1. Il *Taccuino di Londra* si apre con questa affermazione: «Il metodo proprio della filosofia consiste nel concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità, quindi nel contemplarli senz'altro, fissamente, instancabilmente, per anni, senza nessuna speranza, nell'attesa» (Q IV, p. 363).

D. CANCIANI, M. A. VITO: «L'OBBLIGO CHE MI COSTRING...» 33

del corpo nel sonno; per l'anima, sarebbe solo passione².

Volevamo pensare, questo era l'ideale degli allievi di Alain, e Simone l'ha preso sul serio, al punto da rimanervi fedele tutta la vita. Pensare è stata la sua forma personale d'ascesi quotidiana: mettersi di fronte al reale e fissarlo senza sovrapporvi alcun velo, attraverso l'esercizio lucido, coraggioso, talora perfino eroico, del pensiero. Solo così ha potuto, in ogni circostanza, confrontarsi con la dura necessità, non facendo mai, né a se stessa né agli altri, alcuno sconto, alcuna concessione, pena la caduta nel mondo delle illusioni, dell'irrealtà, degli idoli.

Dalla pratica appresa dal maestro Alain – leggere con una matita in mano, annotando le riflessioni suscitate in lei dal testo – sono nati i *Quaderni* nei quali si è depositata la massa dei suoi pensieri. In una delle prime pagine, ove si può già intravedere un abbozzo del suo scritto politico più importante, le *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, si legge:

La collettività è più potente dell'individuo in tutti gli ambiti, salvo uno solo: pensare. [...] L'individuo non ha che una forza: il pensiero. Ma non come l'intendono i piatti idealisti – coscienza, opinione, ecc. *Il pensiero costituisce una forza, e dunque un diritto, unicamente nella misura in cui interviene nella vita materiale³.*

Significativo notare come anche gli articoli che scrive per i fogli sindacali o per le riviste della sinistra dissidente («L'Effort», «La Révolution Proletarienne», «L'École émancipée», «La Critique sociale»...), prendano corpo attraverso la corrispondenza che intrattiene con i compagni militanti o sindacalisti: la sua scrittura epistolare trae

2. «Que la seule action est la pensée», frammento di *topo* dell'aprile 1926, OC I, p. 316. Il corsivo è nostro.

3. Q I, p. 115. Il corsivo è nostro.

alimento dall'esistenza concreta, dagli interrogativi che la militanza impone, giorno dopo giorno. Le lettere – ne scrive moltissime – appaiono impastate di realtà: rispondono, riflettendo, alle necessità dell'azione cui occorre far fronte; sono il tramite tra il reale che s'impone con forza e il pensiero critico, che ha il compito di indagarlo, padroneggiarlo, comprenderlo.

Proprio che gran quantità di lettere che ha scritto smentisce il luogo comune di una Simone Weil pensatrice solitaria: certo, il pensiero ha bisogno di solitudine, e questo lei lo sente, ma l'energia che lo mette in moto è fornita dal confronto con gli uomini reali che, in quel momento della sua vita, sono i compagni del sindacato, i militanti e anche le alunne, durante il periodo dell'esperienza di docente di filosofia in alcuni licei femminili di provincia.

Occorre quindi, in primo luogo, fornire un assaggio della sua capacità di rispondere agli interrogativi che le sono posti, in modo spesso incalzante, dalla realtà sociale e dall'impegno politico. Fin dal primo anno di coinvolgimento nel sindacato non si sottrae alla necessità d'esaminare l'effettiva possibilità di una rivoluzione in grado di trasformare la società e, di conseguenza, la condizione operaia. Questo sforzo d'analisi le impone subito, per onestà intellettuale, l'obbligo di prendere posizione nei confronti dell'Unione Sovietica, di un suo presunto ruolo egemone in un'eventuale prossima rivoluzione mondiale. Dopo una conversazione con un compagno di nome Busseuil (*alias* Jean-Paul Finidori), su sua indicazione scrive ad un collaboratore della «RP», Robert Louzon, giornalista economico e sindacalista rivoluzionario:

Caro compagno, Busseuil a seguito di una conversazione scambiata con lui intorno al «socialismo in un solo paese», mi ha consigliato di scriverti. Gli ho detto che la questione non mi sembrava sufficientemente chiara neppure per Troskji, almeno stando a quel che ho letto (*La terza internazionale, La Rivoluzione permanente*). Non prova in maniera sufficientemente chiara, a mio parere

D. CANCIANI, M. A. VITO: «L'OBBLIGO CHE MI COSTRING... 35

almeno, *come la Russia possa* – ammesso che disponga sul suo suolo delle materie prime necessarie – *chiudere le frontiere*, una volta completato il suo equipaggiamento industriale, *formare un piccolo mondo a parte*»⁴.

L'argomentazione stringente alla quale inchioda il compagno, facendo ricorso ad un ragionamento *per absurdum*, le consente, di fatto, di prevedere in modo limpido l'involuzione autoritaria che, inevitabilmente, di lì a poco l'avvenire avrebbe riservato all'Urss:

Se l'Urss può costruire da sola il socialismo, allora il proletariato mondiale può risparmiarsi una rivoluzione, a patto che l'Urss sia salvaguardata fino al momento in cui avrà realizzato una completa industrializzazione.

La sua logica, paradossale, non esita a spingersi fino in fondo: è necessario lasciare piena libertà di movimento all'Urss, e quindi accettare qualsiasi violazione dei diritti, se questo è indispensabile a realizzare la rivoluzione! Ma, se tale presupposto è vero, allora:

Ogni concessione a favore degli Stati capitalisti diventa legittima se consente di affrettare il processo di industrializzazione (in Unione Sovietica). Tutto ciò che contribuisce ad affrettare il momento in cui questa industrializzazione sarà completata è legittimo: superlavoro e sottoalimentazione di tutta una generazione, inegualianza crescente dei salari, incentivi progressivi, lavoro forzato, potere oppressivo dello Stato. *Se, invece, il socialismo non può essere costruito in un solo paese, tutte queste cose diventano altrettanti crimini contro il proletariato.* Se fosse provato che è possibile costruire il socialismo in un solo paese, entrerei subito nel Partito, e non ne uscirei mai. Se mi venisse provato il contrario, lo combatterei senza tregua. La posizione intermedia mi sembra impossibile. *O il partito tradisce gli operai, o*

4. Lettera ad un sindacalista, fine marzo 1932, Fondo SW Bnf, I 95-96.

*quelli che non sono col partito sono dei traditori*⁵.

Vi è un altro momento in cui, dagli scambi epistolari, emerge lo stesso realismo, lucido e disincantato, nel misurare il livello di verità di un pensiero – del proprio stesso pensiero – in rapporto alla capacità che esso ha di dare o non dare una lettura corretta, precisa, verificabile, di realtà complesse che non si lasciano liquidare con slogan propagandistici, ma chiedono d'essere indagate senza intralci ideologici. Si tratta d'una lettera, scritta a Robert Ranc, un sindacalista della carta stampata, di stretta obbedienza comunista, a seguito della polemica sorta in Francia, nell'estate del 1932, dopo la pubblicazione del suo *reportage* sul viaggio in Germania, in cui veniva descritto, con estrema lucidità, il clima sociale e psicologico che si accompagnava al nascente hitlerismo: l'inerzia di massa, l'impotenza e la miopia delle forze di sinistra, l'incapacità di porre un freno alle menzogne della propaganda, ecc.:

D'accordo, rimandiamo la discussione a più tardi. Sono più che convinta che i fatti possano ammettere interpretazioni differenti. M'interessava sapere se voi ne avete, soprattutto per la ragione seguente. Sono giunta alla mia *posizione dopo matura riflessione sulla base dei fatti a me noti. Fatti nuovi potrebbero senz'altro spingermi a rimettere tutto in questione*. In presenza d'interpretazioni diverse, potrei anche farlo; ma ciò è meno probabile, perché nel corso delle mie riflessioni ho esaminato le diverse maniere di interpretare i fatti di cui sono venuta a conoscenza. Certo, è possibile che lei mi proponga un modo di vedere a cui non ho pensato⁶.

Affiorano qui alcuni aspetti peculiari, non solo del suo stile di pensiero, ma anche del suo approccio alla realtà:

5. *Ibidem*.

6. Lettera inedita conservata nel dossier su «l'affaire Ranc», Fondo SW Bnf.

da un lato, la consapevolezza d'aver tenuto conto, prima di esprimere un giudizio, della pluralità delle possibili interpretazioni dei fatti, dall'altro la certezza che nessuna opinione soggettiva, nessun punto di vista parziale, benché fondato su dati reali, è mai esente dal rischio d'errore. Da qui, la necessità di una costante apertura a ogni nuova lettura indotta o dall'emergere d'elementi inediti di conoscenza o dal confronto dialettico con una differente interpretazione, meglio capace di dar conto delle contraddizioni presenti nella realtà. La verità, insomma, per lei, non è mai astratta, nasce sempre da un'immersione nei fatti. *La verità è sperimentale.*

1. La verità è sempre sperimentale

Nel corso della sua vita, contrariamente a quel che hanno scritto alcuni suoi biografi, l'impegno politico – se per politica s'intende la preoccupazione e la cura per *la polis* – non è mai venuto a mancare. Se mai, col tempo, è andata modificandosi la forma dell'impegno in quanto, sempre più, accanto ad un cambiamento complessivo della società, urgente ma percepito come sempre più problematico, ha sentito l'esigenza di sottolineare il ruolo decisivo della responsabilità del singolo individuo, che deve «tornare a stringere per proprio conto, al di sopra dell'idolo sociale, il patto originario dello spirito con l'universo»⁷.

Già a cavallo del biennio 1933-1934, la pura e semplice militanza politica le appare insufficiente: per pensare, per farlo in profondità, Simone Weil ha bisogno, al tempo stesso, di ritrarsi e di condividere. Stare nella mischia non le è più sufficiente, ma rischia di sottrarle lucidità. Ha compreso in modo chiaro che, se esiste una conoscenza alla quale si approda attraverso il coinvolgimento personale e la condivisione con gli altri, ve n'è

7. *R.*, p. 130.

un'altra – posta su un gradino più elevato – che può nutrirsi soprattutto di distacco e di solitudine. E sarà proprio questa necessità, sempre più avvertita, di prendere in certo qual modo le distanze dall'impegno attivo, che la spingerà a fare esperienza di un tipo di scrittura destinata a diventare per lei, in breve tempo, un esercizio quotidiano di pensiero. Per molti versi, il suo quotidiano esercizio ascetico.

Il primo *Quaderno* (1933-1935) coincide con un momento di pausa che si concede, mossa dal bisogno di ritrarsi, proprio per capire più a fondo il suo tempo, a partire dalla centralità del lavoro e della condizione operaia. A questo scopo, ritiene indispensabile dare avvio a «un'ampia inchiesta su passato e presente, nella tecnica e nella teoria»⁸. Si rende conto, infatti, che per modificare a fondo la condizione operaia, per lottare in modo concreto contro l'oppressione, non servono gli slogan propagandistici, spesso fuorvianti, ma occorre una conoscenza precisa, concreta, basata su dati scientifici, della realtà della fabbrica. Bisogna che «ogni atto del lavoro sia accompagnato dalla conoscenza di tutti gli sforzi umani (teorici e tecnici) che l'hanno reso e lo rendono possibile»⁹. In vista d'un simile rinnovamento della scienza e della tecnica, prende nota di alcune azioni collettive che, a suo giudizio, sono assolutamente necessarie, e che occorre, se non altro, cominciare a impostare. Ne compila un elenco:

preparare un rinnovamento della scienza e della tecnica; istruirne una élite proletaria; e solamente dopo prendere il potere. (Del resto questa tappa non ci riguarda in alcun modo).

A questo scopo creare gruppi di studio con tecnici, operai qualificati, studiosi, storici. Niente discussioni in riunioni...

Questo non toglie tutto il suo senso all'azione – ma sub-

8. *Q I*, p. 172

9. *Q I*, p. 173.

ordinata – non si può dare il meglio di sé in un compito così spoglio di prospettive¹⁰.

Nelle pagine del primo quaderno, che riportano queste annotazioni, vi sono i grumi di un materiale ancora in gestazione. Non si può che restare stupiti nel confrontarlo con gli articoli che va pubblicando in quello stesso arco di tempo e che si rivelano, almeno in parte, ancora impregnati di alcuni stereotipi del linguaggio politico e sindacale. Quel che s'avverte, a una lettura comparata di questo materiale, è che una fase della sua esistenza sta per giungere a compimento, e tuttavia la direzione non muta, sta solo oltrepassando una soglia. La stesura delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, che l'assorbe durante l'estate 1934, è il dato nuovo che inaugura nel suo pensiero una fase d'estrema prossimità e attenzione alle sofferenze del suo tempo¹¹. Confidandosi con la madre, ricorre più volte a immagini che evocano la sofferenza del parto:

In questo momento sono come una partoriente il cui bimbo ha spinto fuori la testa e poi per capriccio si è bloccato[...]. È doloroso estrarre da sé, d'un sol colpo, tutto quello che si ha nel ventre; è qualcosa che non si può fare per frammenti, purtroppo. E tuttavia, si è contenti di sentire qualcosa nel ventre. Il tempo in cui scrivevo l'articolo per la «RP» mi appare adesso come un'epoca idilliaca quando scrivevo senza sofferenza [...]. E, al tempo stesso, *un'infanzia lontana* in cui non capivo niente di niente¹².

10. *Ibidem*.

11. Da Roanne, a inizio di giugno 1934, scrive alla madre: «Boris mi ha scritto che rinuncia al numero della "Critique sociale". Ma io continuo a lavorare come se nulla fosse, perché così vanno le cose quando mi sono messa in moto: la vita mi è intollerabile fino al punto finale» (Lettera alla madre, *Correspondance familiale*, OC VII 1, p. 164). Verso fine mese, precisa: «[...] l'articolo, che sta per essere terminato (mai gestazione è stata così dolorosa!) mi ossessiona al punto che sono fisicamente incapace di pensare ad altro [...]» (*ivi*, p. 166).

Che cosa sta accadendo dentro di lei? Vi accenna nelle lezioni di filosofia ed Anne Reynaud, una sua allieva presso il liceo di Roanne (1933-1934), negli appunti presi, *Leçons de philosophie*, ne offre un'implicita testimonianza: «L'uomo è fatto in maniera tale che chi schiaccia non sente nulla, mentre è colui che è schiacciato che sente. Finché non ci si è messi dalla parte degli oppressi per sentire con loro, *non si può capire*»¹³. Si tratta d'una frase per nulla generica, come potrebbe sembrare. Essa, al contrario, è la spia di un bisogno vitale, quello di sperimentare, di vivere le esperienze sulla propria pelle, se si vuole davvero conoscere la realtà. Così, dopo aver discusso dei suoi propositi con alcuni amici, che non concordano tutti con lei – Pierre Monatte, Albertine e Urbain Thévenon... – con l'appoggio di Boris Souvarine e grazie all'interessamento di Auguste Detœuf, inoltra al Ministero della Pubblica Istruzione una domanda di congedo per motivi di studio e di ricerca. Quel che ha in animo è lavorare in fabbrica: s'è ormai persuasa che le conoscenze d'ordine intellettuale sulla condizione operaia, anche le più precise, le più articolate, se vogliono spingersi oltre le enunciazioni di principio, devono confrontarsi concretamente con la macchina e con i ritmi che essa impone al corpo, stando accanto agli uomini e alle donne che, per l'intera giornata, vi si trovano asserviti. Quel che più tardi affermerà della verità *tout court*, ossia che essa «è sempre sperimentale», dal momento che «desiderare la verità è desiderare un contatto diretto con la realtà», deve necessariamente valere per qualsiasi verità: a maggior ragione, per quella che concerne la «condizione operaia».

Quando il suo desiderio sta per realizzarsi, lo comunica a Marcel Martinet, lo scrittore proletario verso cui nutre grande ammirazione:

12. Lettera alla madre, da Roanne, 12 luglio 1934, *OC VII* 1, p. 167.

13. *LF*, p. 155-156, con una leggera correzione per renderla più aderente al testo francese *Leçons de philosophie*, Plon, Parigi, 1989, p. 142.

D. CANCIANI, M. A. VITO: «L'OBBLIGO CHE MI COSTRING... 41

[...] Ho dei progetti personali che non mi lasciano tempo, e ai quali nessuna considerazione potrebbe farmi rinunciare. In due parole (lo tenga per lei fino a nuovo ordine), ecco di che cosa si tratta: forse, *potrò finalmente lavorare in fabbrica come sogno di fare da almeno dieci anni*. Se tutto si arrangia, comincerò alla fine di agosto, e sarò a Parigi o in periferia. Forse può capire ciò che mi aspetto da questa esperienza e quale importanza abbia per me. Sarebbe difficile spiegarlo per scritto. Tutto quello che posso dire, è che *non riesco a pensarci senza sentire una gioia profonda*¹⁴.

Di fatto, quel che avrà modo di scoprire, all'interno della fabbrica, non l'arricchirà solo nell'intelligenza: l'esperienza operaia, attraverso cui guarderà con occhi nuovi la sventura, indagandola sia nella dimensione individuale che in quella collettiva, le si depositerà nel ventre, andrà a formare quel «deposito d'oro puro» di cui parlerà, in termini struggenti, nell'ultima lettera scritta alla madre prima di morire. Per il momento è all'amico Boris Souvarine che si confida, in un momento di sconforto, accentuato dalle continue emicranie:

Non ho, è vero, in tutti i campi, che capacità miseramente deboli (ho dovuto finire per accorgermene), ma ho *qualcosa nel ventre*. La contraddizione è solo apparente. Quante persone hanno brillanti capacità e niente nel ventre! E il tempo che passa non ha solo l'effetto di diminuire progressivamente le mie facoltà ma anche di farmi sentire, sempre più chiaramente, quel che racchiudo in me. Se posso parlare con assoluta franchezza, ebbene, sono convinta che si tratta di germi di grandi cose¹⁵.

14. Lettera a Marcel Martinet, probabilmente del luglio 1934, inedita, Fondo SW Bnf.

15. Lettera da Bourges, probabilmente del marzo 1936, in *Lettres de Simone Weil à Boris Souvarine*, Ch. Jacquier (a cura di), *Simone Weil. L'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Éditions Sulliver, Arles, 1998, pp. 37-38.

Prima di metter piede in fabbrica, del resto, aveva già confidato all'amica Simone Pétrement le ragioni per cui aveva preso la decisione di ritirarsi dalla militanza politica:

Ho deciso di ritirarmi completamente da ogni specie di politica, salvo la ricerca teorica. Il che non esclude nel modo più assoluto la mia eventuale partecipazione a un grande movimento spontaneo di massa (nei ranghi, come soldato semplice), ma non voglio alcuna responsabilità, neanche piccola, neanche indiretta, perché sono sicura che tutto il sangue che sarà versato, sarà versato invano, e che siamo battuti in partenza¹⁶.

E proprio nel 1936, con la vittoria dei Fronti Popolari nei rispettivi paesi, sia in Spagna che in Francia nasce un «grande movimento spontaneo di massa», che strappa all'isolamento la giovane militante che, per il momento, s'era volutamente sottratta all'impegno diretto. Nell'euforia dei giorni di maggio e giugno, torna nuovamente tra gli operai nelle fabbriche occupate. Con mente vigile, con la lucida intelligenza di sempre, osserva la fragile esperienza di governo di Léon Blum, ma col cuore, e con il corpo, nell'agosto dello stesso anno, parte per Barcellona, «mossa da una necessità interiore» a partecipare alla lotta di un popolo che si ribella e insorge. Dell'intensità di questo impulso, che deve fare i conti col suo orrore per ogni tipo di guerra, darà conto, in una lettera a Georges Bernanos, nel 1938, in questi termini:

Nel luglio 1936 mi trovavo a Parigi. Non amo la guerra; ma ciò che *mi ha sempre fatto orrore nella guerra è la condizione di coloro che si trovano nelle retrovie*. Quando ho capito che, malgrado tutti i miei sforzi, non potevo esimermi dal *prender parte moralmente a quella guerra*, vale a dire di desiderare ogni giorno, ogni ora,

16. Lettera, probabilmente del 20 marzo 1934, citata in Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 264-265.

D. CANCIANI, M. A. VITO: «L'OBBLIGO CHE MI COSTRING... 43

la vittoria degli uni, la disfatta degli altri, mi sono detta che *Parigi era per me la retrovia*, e ho preso il treno per Barcellona, con l'intenzione di arruolarmi¹⁷.

2. *Pensare in tempi di «cattiva fortuna»*

La guerra di Spagna segna una svolta nella sua riflessione perché il contatto diretto con la violenza, con la vera e propria barbarie consumata su entrambi i fronti, la costringe a interrogarsi sui fondamenti della civiltà occidentale. Non può fare a meno di porsi quelle che, a partire da quel momento, sentirà come le domande decisive, pur sapendo quanto esse siano prive d'una risposta contingente: perché la storia dell'Europa continua a manifestarsi come un'ininterrotta sequenza di guerre e di scontri tra nazioni? Quali pulsioni, distruttive e autodistruttive, l'hanno indotta, in modo quasi coattivo, a incamminarsi verso la catastrofe, verso la bancarotta di quelli che, nonostante le continue smentite, i continui tradimenti, la cultura del vecchio continente seguita a proclamare i *suoi* valori?

Con lo scoppio della seconda guerra mondiale, come è inevitabile, si fa ancora più incalzante la sua riflessione sul tema della *forza* e su quella manifestazione assoluta della forza che è il totalitarismo: ne nascono due importanti saggi, le *Riflessioni sulle origini dell'hitlerismo*, scritte nel '39, e *L'Iliade o il poema della forza*, ideato tra il 1937 e il 1938 e pubblicato a Marsiglia, tra il dicembre 1940 e il gennaio 1941, dai «Cahiers du sud». Su questi argomenti, ai quali riflette di continuo, in solitudine, avverte anche il bisogno di dialogare con gli amici che si raccolgono intorno al dirigente d'azienda Auguste Detœuf. Ne scrive sulla rivista che li riunisce, i «Nouveaux Cahiers», ove apre, in particolare, un confronto con Jacques Maritain¹⁸.

17. Lettera Georges Bernanos, 1938, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Parigi, 1960, p. 221.

La sospensione forzata d'ogni attività, durante la *drôle de guerre*, le provoca uno stato d'inquietudine che prefigura quella *lacerazione* interiore, quella percezione d'impotenza ad agire, che determinerà, a Londra, la fine precoce della sua esistenza. Sempre più si va chiarendo, nella sua mente, qual è la causa profonda della malattia che affligge la Francia, l'Europa, l'intero Occidente. Avverte, con sempre maggior consapevolezza, che il fondamento stesso di questa civiltà è malato nella misura in cui si radica nell'idolatria e nella pratica della forza: esso è, inguaribilmente e tragicamente, in preda alla *dismisura*¹⁹. Ed essere in preda alla dismisura è, in se stessa, una condizione tragica. Una discepolo dei Greci, come lei, non può ignorarlo: ecco perché, ormai, non le basta più occuparsi di sindacato, di condizione operaia, o dei problemi interni della Francia. Il momento, più che mai drammatico, le impone d'avviare un ripensamento in profondità sui tempi e i modi di una possibile, anche se problematica, rifondazione della civiltà occidentale. Per meglio dire, le impone d'interrogarsi sul nesso passato-presente, e ciò significa guardare al presente come al luogo dello sradicamento, in cui il legame di civiltà col fondamento greco e cristiano sembra del tutto dimenti-

18. La collaborazione tempestiva e la partecipazione alle attività animate dai *Nouveaux Cahiers* sono la prova del realismo politico che caratterizza Simone Weil negli anni a ridosso della dichiarazione di guerra. *Quelques réflexions sur l'origine de l'hitlérisme*, parzialmente pubblicato sulla rivista, nel gennaio 1940, si trova ora in *OC II 3*, pp. 168-219, mentre «*L'Iliade ou le poème de la force*», che nasce nello stesso contesto storico, sarà pubblicato a Marsiglia nel dicembre 1940 e, nel gennaio 1941, nei «*Cahiers di Sud*»; ora in *OC II 3*, pp. 227-253.

19. La perdita del limite, la dismisura, torna anche nei *Quaderni* come una delle chiavi principali di comprensione della crisi che sconvolge il mondo moderno in tutte le sue manifestazioni: «La vita moderna è *in balia della dismisura*. La dismisura invade tutto, azione e pensiero, vita pubblica e privata. (Sport: campionato – godimenti fino all'ebbrezza, fino al disgusto – fatica fino all'abbruttimento, ecc.) Di qui la decadenza dell'arte. Non vi è più alcun equilibrio. (Anche i tentativi di Le Corbusier sono vani)» (*Q I*, p. 164).

D. CANCIANI, M. A. VITO: «L'OBBLIGO CHE MI COSTRING... 45

cato o perverso, tanto nella coscienza collettiva come, e ancor più, nella retorica del linguaggio politico. Beninteso, non si tratta di concepire un'operazione meccanica, del tutto irrealistica, di reinnesto del passato nel presente, ma piuttosto di un ripensamento critico portato fino in fondo, senza cedimenti nostalgici, con la piena coscienza di quel tanto d'inedito, d'indecifrabile, che il presente reca pur sempre con sé, rispetto al quale non può esservi riferimento al passato, ai suoi reali o presunti fondamenti di civiltà che, senza le necessarie mediazioni, possa generare nuovi sbocchi o suggerire soluzioni alternative²⁰.

Il suo pensiero, posto di fronte alle domande laceranti che il presente impone, si trova ad assumere un andamento discontinuo, incalzato, per un verso, dalla necessità di non perdere mai di vista la politica di «piccolo cabotaggio», per l'altro, dall'urgenza d'avviare una riflessione, più squisitamente filosofica, sul dramma dell'Europa, all'altezza della gravità del momento.

Di questa lacerazione reca testimonianza sia il carteggio col fratello André sia una lettera che scrive, dagli Stati Uniti, al filosofo esistenzialista Jean Wahl. Partiamo dal primo, scegliendo dal ricco epistolario una lettera, certamente non inviata, scritta probabilmente tra il marzo e l'aprile 1940, destinata ad André, che si trova a Rouen, in carcere, accusato di diserzione. Anche in questo testo, l'attenzione e la volontà di capire, operano su due piani

20. Se è vero che la perdita del passato è una delle grandi sventure della coscienza contemporanea, è altrettanto vero che consegnarsi all'idolatria dei valori, presunti o reali, del passato è un errore grave almeno quanto quello opposto, cedere alla tentazione di attendersi tutto da un futuro solo ipotetico. In questo senso la fedeltà al presente è fonte di dolore ma, al tempo stesso, garanzia di lucidità. Nei *Quaderni* su questo vi è un pensiero folgorante: «Solamente il passato e il futuro ostacolano l'effetto salutare della sventura fornendo un campo illimitato per elevazioni immaginarie. Per questo la rinuncia al passato e al futuro è la prima rinuncia. Il tempo è un'immagine dell'eternità, ma è anche un surrogato dell'eternità» (*Q II*, p. 175).

distinti. Da un lato è capacità di sguardo vigile, quasi clinico, su quel che accade, descritto in modo efficacissimo: «un'atmosfera greve, opaca, soffocante è calata sul paese, al punto che la gente soffre d'incubi ed è scontenta di tutto, ma d'altro canto è disposta a sopportare qualsiasi cosa, senza protestare e senza meravigliarsi»²¹; dall'altro, in ciò che Simone scrive al fratello, affiora anche l'esigenza di *parlare d'altro*, non per desiderio d'evasione (a lei estraneo!), ma perché sente che è proprio questo *altro* che può aiutare a capire meglio quanto è sotto gli occhi di tutti. Si tratta, per l'appunto, della riflessione, da qualche tempo sempre più pressante, sulla civiltà greca; una riflessione che porta in primo piano un tema che va producendo un intenso scambio tra lei e il fratello, quello della crisi della scienza contemporanea, anch'essa al servizio della forza: una scienza che si esprime attraverso la tendenza all'astrazione, alla scissione dagli altri saperi, anzi tutto quello filosofico, e al settorialismo, allo specialismo esasperato e riduzionistico di ogni singola disciplina. Tutto questo, ai suoi occhi, è quanto di più lontano vi sia da quella matrice greca della civiltà occidentale di cui la scienza stessa è figlia. Non può dimenticare – e lo ricorda al fratello, con tono accorato – che, dai Greci, la matematica non era concepita solo come una scienza, ma come un'arte, capace di “far sentire la parentela esistente tra lo spirito umano e l'universo e di far apparire il mondo come «la città di tutti gli esseri ragionevoli»”²². Certo, non si fa illusioni, sulla capacità del mondo moderno di riconciliarsi con quella tradizione, in quanto sa bene che l'Occidente ha imboccato una strada completamente diversa. Ciononostante, avverte l'obbligo di ripensare in profondità le radici greche dell'Occidente: per lei non si tratta solo di un'esigenza conoscitiva, ma di

21. Lettera destinata a André Weil, scritta con probabilità dopo il 29 febbraio 1940, OC VII 1, p. 439.

22. Sviluppo dell'abbozzo di una lettera precedente, marzo 1940, ivi, p. 460.

un obbligo morale, qualcosa che, pur nella totale assenza d'orgoglio intellettuale, come pensatrice sente di dovere agli uomini del suo tempo. Questo non le impedisce di praticare un sano e lucido scetticismo: «un'epoca come quella, grande, feconda, multiforme potrà ritornare, se mai, solo molto tempo dopo di noi»²³.

L'altra lettera su cui vale la pena soffermarsi è quella che scrive da New York, nel '42, al filosofo esistenzialista Jean Wahl²⁴. Anche in questo testo, si dà uno slittamento continuo tra il livello della bruciante attualità (il desiderio di tornare al più presto in Europa per partecipare alla lotta, la messa in discussione del pacifismo radicale d'un tempo, la comprensione per le debolezze dei Francesi rimasti in patria, esposti quotidianamente alla presenza del nemico) e quello, più alto, ma intimamente legato al

23. Lettera del febbraio 1940, ivi, p. 438. È utile soffermarsi sul contesto in cui si colloca questa affermazione: «Ti ringrazio di dirmi – scrive al fratello – che l'avvenire ha bisogno di me; ma come me lo rappresento io, non ha più bisogno di me di quanto non ne ho io di lui. Se avessi una macchina per percorrere il tempo, non è verso l'avvenire che mi volgerei, ma verso il passato. Non mi fermerei neppure presso i Greci, mi spingerei su su, fino all'epoca egeo-cretese. Questo semplice pensiero produce in me l'effetto di un miraggio come capita ad un uomo perso nel deserto. Mi causa una gran sete. Allora è meglio non pensarci, poiché siamo prigionieri in questo angusto pianeta e un'epoca come quella, grande, feconda, multiforme, potrà ritornare, se mai, solo molto tempo dopo di noi».

24. Jean Wahl (Marsiglia 1888-Parigi 1974), professore di filosofia generale, dal 1936, a Parigi, alla Sorbonne, dopo aver insegnato presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Lione. Nel 1940, in quanto ebreo, fu d'autorità messo in pensione. Arrestato dalla Gestapo nel 1941, venne trasferito a Drancy e poi rinchiuso nel carcere della *Santé*. Condannato a morte, con la complicità di un medico tedesco riuscì ad evadere e passare nella «zona libera». Da Marsiglia riuscì a imbarcarsi per gli Stati Uniti, dove ebbe modo di insegnare prima presso il *Mount Holyoke College* e, in seguito, presso la *New School for Research* di New York. Né a Marsiglia né a New York Simone Weil riuscì a incontrarlo. La lettera che gli inviò da New York, prima di partire per l'Inghilterra, fu pubblicata, dallo stesso Jean Wahl, sulla rivista di filosofia «*Deucalion*», n. 4, ottobre 1952, e in seguito ripresa nei «*CSW*», n. 1, marzo 1957, pp. 1-5.

primo, di una meditazione sulla «cattiva sorte», concepita come occasione, come fonte di conoscenza sperimentale della realtà. Solo il coinvolgimento pieno nella sventura collettiva può, infatti, generare e far coesistere, in colui che pensa, la pienezza e il vuoto, il «sentimento dell'esistenza» e l'opposto «sentimento dell'irrealtà»:

Niente più della cattiva sorte è in grado di dare il sentimento dell'esistenza, tranne quando dà il sentimento dell'irrealtà. Possono nascere l'uno o l'altro. Oppure l'uno e l'altro insieme. In ogni caso, mi sembra che esperienze del genere debbano dare un significato diverso a tutte le parole del vocabolario filosofico²⁵.

Concentrata a fondo sul dramma del suo tempo, non esita però a confessare, nella lettera, che una parte della sua mente «è costantemente occupata da cose totalmente estranee all'attualità (benché i problemi attuali abbiano con esse un legame indiretto)»²⁶. E sente anche il bisogno di precisare quali sono i temi *inattuali* che la coinvolgono e su cui le sembra indispensabile riflettere. Non esita a compilarne un elenco: le mitologie antiche, i Pitagorici, Platone, lo Stoicismo greco, l'Oriente (le *Upanishad*, la *Bhagavadgita*, il Taoismo), l'antico Egitto, il misticismo cristiano, in particolare San Giovanni della Croce... A sigillo di questo che, più che un elenco generico, vuol essere una pista, una mappa degli studi sentiti come urgenti nel momento presente, pone una frase lapidaria che, in tono assertivo, sintetizza l'esito d'un ragionamento più articolato: «Io credo che questo pensiero è la verità, e che questa verità oggi ha bisogno di un'espressione moderna ed occidentale»²⁷. Il problema, dunque, ai suoi occhi, non è la ricerca di nuovi sentieri di verità, ma la sperimentazione di

25. Lettera a Jean Wahl, New York, 1942, p. 3.

26. *Ibidem*.

27. *Ivi*, p. 4.

linguaggi nuovi attraverso cui far transitare, come linfa vitale, quella sapienza eterna, meta-temporale, che nel percorso storico dell'Occidente, nel modo più limpido, ha trovato espressione nell'antica Grecia e, in seguito, nel Cristianesimo delle origini.

Di tutto questo si occupa, con intensità, durante i pochi mesi di permanenza a New York mentre, con uguale determinazione, passa da un ufficio all'altro per ottenere l'autorizzazione a tornare in Europa, a Londra, ed essere direttamente partecipe all'azione di lotta, nello spirito del *Progetto per la formazione di un corpo di infermiere di prima linea*²⁸, continuamente rimaneggiato proprio per adattarlo agli sviluppi della lotta al nazismo. La lettura di questo scritto è di grande utilità se si vuol capire il suo *pensiero in azione*. Ai responsabili di *France Libre*, allo stesso Generale De Gaulle, esso apparirà idealistico, velleitario, irrealizzabile, e per certi versi non è escluso che lo sia, ma ciò non toglie nulla al forte significato simbolico, in un momento storico che ha fame di simboli, d'un progetto che, con consapevolezza, al coraggio fanatico che nasce dalla volontà di potenza del nazismo contrappone un coraggio autentico, puro, incontaminato: quello di donne disposte, per libera scelta, a mettere a rischio la propria vita per compiere un atto incondizionato d'amore. Lei stessa, nel desiderio di tornare in Europa, facendo tappa a Londra per poi rientrare in Francia, e lì dare il suo contributo attivo alla lotta di resistenza, non indulgeva certo a una volontà di protagonismo, ma mirava, con caparbia coerenza, a incarnare la sua convinzione che il valore di verità del pensiero può essere soppesato solo nel crogiolo dell'azione. Viceversa, un pensiero che resta cieco di fronte agli esiti inevitabili delle azioni che prescrive finisce per avvitarsi su se stesso, condannandosi alla paralisi. Quando ancora spera di dar corpo alla sua

28. Questo testo, di una grande importanza, più volte rimaneggiato da Simone, si trova *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Parigi, 1957, pp. 187-195.

vocazione, scrive a Maurice Schumann:

La sventura diffusa sul globo terrestre mi ossessiona e mi schiaccia a tal punto da annientare le mie facoltà, e mi è possibile recuperarle e liberarmi da una simile ossessione solo addossandomi una larga parte di pericolo e di sventura. *Questa è la sola condizione che mi permette di lavorare*²⁹.

3. «L'obbligo che mi costringe a scrivere...»

Giunta a Londra, con un'insistenza quasi assillante, non può fare a meno d'implorare d'essere inviata in Francia. Ma, anche in questa circostanza, ben presto, deve riconoscere di trovarsi stretta nella morsa d'una situazione tragica: il contatto doloroso con la volontà altrui, la presa d'atto di un divieto insuperabile, alla fine, necessariamente, le imporrà di «agire non agendo»³⁰. Da questo sacrificio, determinato dalle circostanze, da questa reale impossibilità, nascono gli *Scritti di Londra*, e nasce la bella, struggente lettera che, appena giunta in Inghilterra, indirizza a Maurice Schumann, conosciuto negli anni dell'École Normale, ebreo convertito al cattolicesimo, collaboratore della prima ora del Generale de Gaulle, attivo nel Commissariato Nazionale dell'Informazione, a Carlton Gardens³¹. Già da New York gli aveva inviato tre lettere. Ora che è a Londra, spera di poter contare sulla sua mediazione per ottenere ciò che più le sta a cuore, e che poi inve-

29. Lettera non datata a Maurice Schumann, New York, seconda metà di settembre 1942, ivi, p. 159. Il corsivo è nostro.

30. Sulla sofferenza prodotta in lei dal divieto a partecipare alla Resistenza in Francia e su come quella frustrazione non sfocia nell'impotenza, ma nel grande sforzo di riflessione degli *Scritti di Londra*, cfr. la nostra Introduzione *La resistenza in una stanza*, *SL*, pp. 11-54.

31. M. Schumann ha lasciato una sofferta testimonianza del difficile rapporto avuto con Simone Weil in *La mort née de leur propre vie. Péguy – Simone Weil – Gandhi*, Fayard, Parigi, 1974, pp. 59-106.

ce, di fatto, le verrà negato. La lettera è di una ricchezza straordinaria e va ben oltre la contingenza, pur drammatica, in cui è stata scritta, in quanto condensa molti dei grandi temi di riflessione dei suoi ultimi due anni di vita.

Possiamo soffermarci solo su quello che appare centrale in rapporto al discorso fin qui svolto: Simone Weil implora d'essere inviata a combattere, perché sa che «uno spirito come il suo non può non collocarsi nell'unico luogo in cui le idee possono scaturire, a contatto con l'oggetto»³². Il tono della lettera è accorato fino allo strugimento, ma senza mai abdicare alla dignità e alla fermezza: «Se mi si trattiene su quest'isola, chiederò di scomparire nell'oscurità del lavoro fisico, non solo per una sorta d'impulso in quel senso, ma a causa di un obbligo. Non posso mangiare il pane degli Inglesi senza partecipare al loro sforzo di guerra»³³. Accanto a questa motivazione etica, in sé altissima, ve n'è un'altra, che sente di dover esprimere all'amico, ed è una motivazione che attiene ad un ordine strettamente filosofico, in cui tutto il suo pensiero, tutto ciò che fin qui ha capito, tutto ciò in cui crede, è chiamato a misurarsi con la realtà; una domanda di natura metafisica, la domanda fondamentale: come «pensare insieme» la bontà assoluta di Dio e la miserevole condizione degli uomini. Essa chiede, anzi implora una risposta, non di tipo teoretico né tanto meno dottrinario, ma un riscontro effettivo, sul piano concreto della vita. Ascoltiamo le sue parole:

Sento una lacerazione, sia nell'intelligenza che al centro del cuore, che si va aggravando senza sosta a causa dell'incapacità di pensare insieme, nella verità, la sventura degli uomini, la perfezione di Dio e il legame tra l'una e l'altra cosa. Ho la certezza interiore che questa verità, se mai mi sarà accordata, lo sarà soltanto nel momento in

32. Lettera a Maurice Schumann, New York, non datata, Londra, dicembre 1942, *SL*, p. 66.

33. Lettera a Maurice Schumann, *ibidem*.

cui mi troverò io stessa fisicamente nella sventura e in una delle forme estreme della sventura presente³⁴.

Quando la speranza di tornare in Francia viene meno definitivamente, non si chiude in se stessa, ma *continua a scrivere*: lo fa in uno stato d'urgenza, sollecitata da una realtà misteriosa che ha preso possesso della sua anima e che sente come qualcosa di più grande di lei. Schiacciata tra l'impulso a partecipare in prima persona alla sventura della guerra e l'obbligo della scrittura, alla fine saranno le circostanze a decidere al posto suo. Sapendo quanto la condizione umana si trovi lacerata tra necessità e bene, alla fine, tramutando un obbligo esteriore in una scelta, accetta l'immobilità dell'obbedienza, convinta che «Dio ha iscritto la sua firma nella necessità»³⁵, consente che avvenga di lei ciò che deve avvenire, in quanto sa che «soltanto la necessità mette lo spirito a contatto con la verità»³⁶.

Da questa condizione interiore, in cui il non agire diviene la forma suprema dell'azione, sono nati i testi di quella straordinaria meditazione, al tempo stesso politica e spirituale, che costituisce l'ultima, feconda fioritura del suo pensiero. Con un'amarezza che c'interpella, e in qualche modo ci mette con le spalle al muro, nella chiusa della penultima lettera da Londra, rivolgendosi alla madre, che forse da qualche tempo ha cominciato ad intuire la sua eccezionalità, scrive:

Darlig M[ime], non avverti l'affinità, la somiglianza sostanziale tra questi folli e me – nonostante l'*École*, l'*agrégation* e gli elogi alla «mia intelligenza». Questa è un'altra risposta riguardo a «quello che ho da dare». Scuola, ecc., nel mio caso, sono altrettanti motivi di ironia. È risaputo che una grande intelligenza spesso è

34. *Ibidem*.

35. Q IV, p. 366.

36. Q IV, p. 156.

D. CANCIANI, M. A. VITO: «L'OBBLIGO CHE MI COSTRING... 53

paradossale, e a volte vaneggia un po'... Gli elogi alla mia intelligenza hanno lo scopo di eludere la domanda: «Dice il vero oppure no?»³⁷.

Scritti di Simone Weil

Œuvres complètes, Gallimard, Parigi, 1988-2013.

OC I: *Premiers écrits philosophiques*, 1988.

OC II 1: *Écrits historiques et politiques. L'Engagement syndical (1927 – juillet 1934)*, 1988.

OC II 2: *Écrits historiques et politiques. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*, 1991.

OC II 3: *Écrits historiques et politiques. Vers la Guerre (1937-1940)*, 1989.

OC IV 1: *Écrits de Marseille (1940 -1942)*, 2008.

OC IV 2: *Écrits de Marseille (1941-1942)*, 2009.

OC V 2: *Écrits de New York et de Londres. L'Enracinement*, 2013.

OC VI 1: *Cahiers (1933 - septembre 1941)*, 1994.

OC VI 2: *Cahiers (Septembre 1941 - février 1942)*, 1997.

OC VI 3: *Cahiers (février 1942 - juin 1942)*, 2002.

OC VI 4: *Cahiers (juillet 1942 - juillet 1943)*, 2006.

OC VII 1: *Correspondance familiale*, 2012.

Edizioni italiane

AD: *Attesa di Dio*, a cura di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano, 2008.

CO: *La condizione operaia*, trad. di Franco Fortini, SE, Milano, 1990.

GT: *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1990.

LF: *Lezioni di filosofia*, a cura di Maria Concetta Sala,

37. Lettera alla famiglia, [Londra] 4 agosto 1943, *SL*, p. 214.

Adelphi, Milano, 1999.

PR: La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano, trad. di Franco Fortini, SE, Milano, 1990.

Q I-II-III-IV: Quaderni, 4 volumi, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 1982, 1985, 1988, 1993.

R: Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale, a cura di Giancarlo Gaeta Adelphi, Milano, 1983.

RG: La rivelazione greca, a cura di Maria Concetta Sala e Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano, 2014.

SL: Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelvecchi, Roma, 2013.

Il Fondo dei manoscritti di Simone Weil conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, per gli scritti ancora inediti, è indicato con la sigla Fondo SW Bnf.

I «Cahiers Simone Weil», rivista dell'Associazione per lo studio del pensiero di Simone Weil, sono citati con la sigla «CSW».

Sull'idea di tragedia in *Venezia salva*

di

Luigi A. Manfreda

Soggetto e negazione sono i poli intorno a cui convergono le diverse direttrici del pensiero di Simone Weil. Soggetto *della* negazione, in un senso prossimo a quello hegeliano, all'opera nel lavoro: negazione del *dato*, costante *assimilazione* dell'altro. Ma soggetto che rivolge, in determinate circostanze, la negazione verso se stesso. È l'esperienza-limite dell'*ascesi*. Ora, proveremo ad avvicinarci a queste figure della riflessione weiliana attraverso un testo come *Venezia salva*. Tenteremo di capire in che senso questo scritto, incompiuto, che la Weil stessa definisce esplicitamente 'tragedia', stia in rapporto con quella classica, e in che modo in essa venga rimodulata l'idea di *necessità*, che come è noto sta al centro della tragedia greca ma anche dell'opera della Weil.

Vorrei prendere le mosse da un piccolo testo di Kierkegaard, contenuto nella prima parte di *Aut Aut, Il riflesso del tragico moderno*. Per mettere a fuoco la differenza fra il tragico antico, cioè greco, e quello moderno, Kierkegaard accoglie *implicitamente* l'impostazione hegeliana esposta nella *Fenomenologia dello spirito*; porta anzi alle estreme conseguenze *un lato*, in particolare, di quella caratterizzazione della tragedia greca come espressione del travaglio che dall'*immediato* del sostanziale etico conduce ai primi segni dell'affermazione individuale, della auto-nomia soggettiva.

Com'è noto, nella *Fenomenologia*, ma anche nelle successive lezioni sull'estetica¹, Hegel rielabora e trasforma l'immagine del mondo greco come compiuta armonia e coincidenza tra interno ed esterno che da Winckelmann in poi si era via via riflessa e riproposta, mutando i suoi tratti solo in parte, fino alla piccola comunità che nello *Stift* di Tubinga doveva comprendere, negli anni successivi alla Rivoluzione francese, Hegel, Hölderlin e il più giovane Schelling, – immagine tanto potente, peraltro, da trovare ospitalità, qualche anno dopo, sin nei cosiddetti *Scritti teologici giovanili*. L'eticità che emerge come aurora dello spirito nell'universo della grecità è in realtà scissa, come mostra proprio la tragedia, nel 'maschile' della legge umana e nel 'femminile' della legge divina. Il primo sostanziale etico è quello *diurno* della legge riconosciuta della *polis*, che consente e regola il con-vivere, la salvezza *comune* nello Stato. Il secondo, quello *notturno* dell'appartenenza al nucleo familiare, fondato nella comunità del sangue e nella fedeltà agli dei dell'Ade. Tanto la prima legge si attiva nel suo esser *detta* e compresa, nel pieno farsi *esplicito* del suo vincolo, tanto la seconda vive nell'oscurità dell'inespresso, dell'implicito *essenziale* custodito nell'interiore. Così fronteggiandosi, entrambe esprimono un *necessario*. La *ragione* di Creonte *equivale* a quella di Antigone. Tragico, potremmo dire, è che *tra loro*, dai rispettivi, opposti punti di vista, non si dia mediazione, linguaggio *comune* che possa in effetti *accordare* – e dunque, hegelianamente, che siano destinati, nella loro simmetrica unilaterale, a contrapporsi fino in fondo, sino al reciproco annientamento. *Insieme* vanno a fondo².

Partendo da queste premesse, Kierkegaard coglie bene come sulla scena tragica si dia propriamente l'incrinarsi del sostanziale etico attraverso l'azione individuale.

1. Si veda G. W. F. Hegel, *Estetica*, vers. it. di N. Merker, Torino 1997, vol. II, pp. 1347-50 e 1365-77.

2. Si vedano le sezioni della *Fenomenologia dello spirito*, VI, A: Lo spirito vero. L'eticità (in particolare a e b).

Azione che certo è *drân*, agire *decisivo* del tutto interno alla *natura* del protagonista, suo diretto *esserci*, esprimersi *radicato* in quel sostanziale. Questo è il *predominante* nel tragico greco, ciò che lo costituisce in quanto tale. “Infatti l'essenza della tragedia antica è che l'azione non procede semplicemente dal carattere”. Hegelianamente: “il mondo antico non aveva la soggettività riflessa in sé”³. In altri termini, benché si muovesse liberamente, “l'individuo restava nell'ambito delle determinazioni sostanziali, nello Stato, nella famiglia, nel fato. Questa determinatezza sostanziale è la vera e propria fatalità della tragedia greca e la sua vera e propria caratteristica. La rovina dell'eroe non è perciò solo una conseguenza della sua azione, ma è allo stesso modo un patire”⁴. E tuttavia, in quel *decidere* si produce uno scarto tra quel sostanziale etico e il fare individuale. Cesura, infinitesima battuta a vuoto che pure si estenderà progressivamente, sino a configurare uno scenario radicalmente mutato.

Sofferamoci per un attimo su questo passaggio kierkegaardiano, che fa eco peraltro alle pagine della *Fenomenologia*: come leggere l'accenno – non sviluppato adeguatamente nel perimetro di questo breve scritto – alla “vera e propria fatalità della tragedia greca”? *Fatale*, qui, è l'impotenza del soggetto a dispiegarsi compiutamente. Per un duplice, simmetrico ordine di motivi: da un lato, per il radicarsi dell'individuale nel sostanziale etico; dall'altro, per l'imprevedibile, non-calcolabile della dinamica che conduce alla “collisione”, per usare ancora un termine kierkegaardiano, delle potenze etiche. Questa *dynamis* è il *neutro*, per così dire, che l'individuo *patisce*. Chi si muove sulla scena è *giocato* da un movimento di

3. S. Kierkegaard, *Il riflesso del tragico moderno*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, 5 t., Milano 1976-89, t. II, pp. 17-50, trad. it. di A. Cortese, riproposta in AA. VV., *Antigone e la filosofia*, a cura di P. Montani, Roma 2001, pp. 52-3. Faremo riferimento anche più avanti a questa versione, ma si veda anche la precedente traduzione di Cornelio Fabro, in S. Kierkegaard, *Opere*, Firenze 1972, pp. 22-37.

4. *Ivi*, p. 53.

cui riesce a cogliere solo un frammento. E insieme, non può che intendere questo frammento come totalità, dal momento che il suo stesso *esserci* si costituisce in esso.

Quindi il *fato*, in questo quadro, è essenzialmente ciò che con-tiene il soggetto, lo tiene stretto in altro che lo imbriglia, lo avvolge impedendogli di sorgere nella pienezza del suo possibile. *Tragico* è il punto di equilibrio che si determina quando, nel prevalere del fatale, emerge tuttavia l'anelito del soggetto ad affermare il proprio libero volere. Equilibrio come frutto di una collisione, punto mediano tra estremi, *arresto* della dialettica. Contraddizione che non si risolve, come nel caso della natura dello sviamento, dell'*amartía*: Edipo è colpevole e *insieme* non lo è. Perché sia dia tragico, affinché si produca questa costitutiva *ambiguità* che non si scioglie, questo *blocco*, sono necessari *entrambi* i versanti, devono valere *nello stesso tempo*. In altri termini, il distintivo dell'arte tragica, come scrive Girard, sta nell'"opposizione di elementi simmetrici"⁵.

Può aiutare a comprendere la natura di questo *arresto* l'insistenza di Kierkegaard, a prima vista eccessiva, e ridondante rispetto alla trama del testo, a collocare il tragico nell'ambito dell'*estetico*. Come mostrano le figure descritte in *Aut Aut*, dal Don Giovanni al Faust, decisivo dell'*estetico* è che ogni momento abbia *in sé*, in un primo tempo segretamente, poi via via in modo sempre più manifesto, la propria *negazione* – esse ospitano *in sé*, per così dire, la propria dissoluzione. È la sottile angoscia di Don Giovanni, il 'cattivo infinito' della scempi faustiana. Così, il punto culminante dell'*estetico* è la consapevolezza della propria *nullità*. Questo negativo getta luce, a posteriori, sul fatto che il piacere erotico e quello per la continua ricerca sono da sempre situati, necessariamente, nello spazio dell'*indecidibile*, della equi-valenza, in cui risultano impotenti ad ogni *auten-*

5. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972, vers. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Milano 2008, pp. 70 sgg.

tica decisione. Ora, considerata nell'orizzonte dell'estetico, tragica è la sospensione *improduttiva* tra due poli. Il contemporaneo *elidersi* a vicenda degli opposti non apre a nessuna superiore *katarsis*, o sapienza. Per converso, Kierkegaard può parlare di una "malinconia e virtù curativa" offerte dal tragico, della "quiete" scaturita dalla sua "infinita dolcezza" – è una quiete in un paesaggio immobile che *precede* la *coscienza* del peccato, l'irruzione del soggettivo, dell'effettivo *decidersi* individuale nella nuova dimensione dell'etico.

Nel moderno lo scenario muta. Il soggetto *riflesso in sé* si pone come origine e fine del proprio agire, ha in sé il proprio asse gravitazionale. Questo lo *distacca* non solo dal sostanziale etico, ma anche dalla vita che ha svolto sinora. Ma con ciò, non può che divenire interamente *responsabile* dei propri atti. L'ambiguità che caratterizza la scena tragica, il suo rimaner *sospesa* tra i *due* egualmente necessari precipita da un lato, e viene meno. "Tanto più la soggettività diventa riflessa, tanto più pelagianamente si vede l'individuo da solo e lasciato a se stesso, tanto più etica diventa la colpa". Si tratta così di un vero e proprio fraintendimento del tragico, "quando la nostra epoca si sforza di far sì che tutto ciò che è fatalità si transustanzi in individualità e soggettività"⁶. Questo implica non solo che, come Kierkegaard coglie con chiarezza, tutto il peso dell'azione ricada nell'interiore soggettivo, ma anche, e *a fortiori*, il *deinón* implicito nel tentativo di tradurre, e risolvere, l'*Unheimliche* del *fatale* nell'*intimo* dello psichico. Nel testo kierkegaardiano questo lato è lasciato in ombra, e il tema della *natura* del passaggio è declinato in una sola direzione, nel senso che nel moderno l'eroe tragico si trasforma in un "perverso", e protagonista diviene il male; pertanto, "se l'eroe è inequivocabilmente colpevole, il monologo scompare, il fato scompare"⁷. Così, in questo nuovo spazio, non avrebbe

6. *Ivi*, p. 56.

7. *Ibidem*.

più senso alcuna idea di colpa ‘raccolta’, *ereditata*. La colpa di un soggetto sorto alla pienezza del proprio possibile non è più lo sviamento dell’eroe tragico, che è sempre insieme un *patire*. Se, anche nell’*eleos* di chi assiste, qui prevale *la pena*, ossia, in termini kierkegaardiani, un soffrire opaco, non del tutto consapevole, all’oscuro sulla propria origine – poiché, di nuovo, proprio di chi è ancora radicato nel sostanziale etico; sulla scena del dramma moderno, invece, la trama dell’azione genera *dolore*, che scaturisce dalla *riflessione* individuale sulla colpa, da una solitaria analisi interiore⁸. Un’Antigone moderna tratterrebbe in sé il dolore, vivrebbe nel segreto, – tragico sarebbe il conflitto nello spazio chiuso della sua anima⁹.

Venezia salva si presenta a prima vista, nei termini kierkegaardiani che abbiamo evocato, come una tragedia *moderna*: l’azione è determinata da soggettività pienamente *riflesse in sé*, coscienti della propria autonomia. Il distacco da un ‘sostanziale etico’ divenuto ormai spetra-

8. Su tale passaggio cfr. *ivi*, pp. 56-57. Naturalmente questo non implica una compiuta separatezza: nella prima sfera, quella del tragico-estetico, si ha una *prevalenza* della pena sul dolore, così come nella seconda, quella moderna in cui si afferma il soggetto dell’etica, il prevalere del dolore sulla pena.

9. Kierkegaard, in conclusione del suo scritto, tenta di immaginare una tragedia *moderna*, ossia una tragedia che veda l’azione di soggettività pienamente dispiegate, *riflesse*, consapevoli della propria autonomia, su uno sfondo tuttavia ancora classico: fra i molti, sceglie quello dell’*Antigone*. In altri termini, si tratta di mostrare come il dolore *emerge* dalla pena. Immagina la figlia di Edipo come l’unica depositaria della terribile, oscura colpa del padre. Edipo è morto, ma confidare ad altri il segreto significherebbe per Antigone disonorarlo e con lui l’intera stirpe e se stessa. È decisa a trattenere in sé questa verità straziante, ma è anche legata a un giovane di cui è innamorata, e comprende che non potrebbe darsi unione autentica senza un pieno, reciproco *svelarsi*. Ciò varrebbe a maggior ragione nel suo caso, trattandosi d’un segreto così essenziale e che costituisce in un certo lo scopo stesso della sua vita. Così, di fronte all’appello disperato del giovane che le chiede, proprio sulla tomba di Edipo, di rivelargli cosa l’opprime e le impedisce di darsi a lui, Antigone sceglie il silenzio e la morte, poiché questa è la sola via – potremmo dire: weilianamente – per evitare che la colpa si diffonda e divenga *contagiosa*.