

Centro Ricerche Personaliste (Italy)



Città di
Teramo



Assessorato alla
cultura

Diocesi
Teramo-Atri



Ufficio Per il
Progetto Culturale

Università di
Teramo



Dipartimento
di
Scienza
Comunicazione

Società
Filosofica
Italiana



Sezione
Teramo

Provincia di
Teramo



Assessorato
alla cultura

VII Congresso Internazionale di « Prospettiva Persona »



Persona e impersonale

La questione antropologica in Simone Weil
nel centenario della nascita

10-12 dicembre 2008

Sala Polifunzionale della Provincia, Via Comi, 11 Teramo (Italy)

“Noi siamo nell’irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra illusione di essere situati al centro, rinunciarvi non solo con l’intelligenza, ma anche con la parte immaginativa dell’anima, significa aprirvi gli occhi alla realtà, all’eternità, vedere la vera luce, sentire il vero silenzio” (AD, 120)

In questo fascicolo si riportano, oltre al programma e ad alcuni messaggi:

* nella parte A la relazione tematica introduttiva e le relazioni inviate dai relatori non italiani (in lingua originale e in italiano)

* nella parte B i sommari-abstract di tutte le relazioni inviate alle segreteria del convegno

* nella Appendice, un messaggio di P. Ricoeur (1993), l’elenco dei contributi su S. Weil per “Prospettiva Persona” e i materiali utili a seguire gli eventi artistici.

* * * * *

Si ringraziano:

Ersilia Di Domenico per il primo allestimento

i traduttori:

Maura Mancinelli e Alessandro Maggi (per l’inglese)

Giuseppe Fantasia, Angela Grilli e Françoise Turco (per il francese)

Markus Kneer (per il tedesco)

Il Presente fascicolo è stato curato da Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese

Edizione provvisoria a cura del © **Centro Ricerche Personaliste**, ROC 5615- Salotto culturale 2008

Via N.Palma, 37- 64100- Teramo

I diritti sono riservati al CRP e alla rivista Prospettiva Persona. Riproduzione anche parziale solo se autorizzata dalla direzione

INDICE

Programma	6
Eventi artistici	9
Messaggi per il convegno:	12
Sandro Bondi,	12
André Devaux,	15
Alino Lorenzon	19
A. RELAZIONI	
(lingua originale e italiano)	21
<i>G. P. Di Nicola e A. Danese</i>	
Persona e impersonale in Simone Weil	21
Peronal and impersonal in Simone Weil	41
<i>Robert Chenavier</i>	
Personnel et impersonnel dans le travail	64
Personale e impersonale nel lavoro	70
<i>Hanna B. Gerl-Falkovitz</i>	
Politik in der Verschung des « Großenn Tieres». Staat und Nation als Götzen	71
La politica come tentazione del “Grande Animale”. Stato e Nazione come idoli	80
La politique dans la tentation du «Gros Animal».	
<i>L’Etat et la nation en tant qu’idoles</i>	84
<i>M.C. Lucchetti Bingemer</i>	
Du Dieu personnel Trinitaire à l’être humain relationnel	89
Dal Dio personale trinitario all’essere umano relazionale	97
<i>Eric O. Springsted</i>	
Simone Weil and Baptism	105
Simone Weil e il Battesimo	109

Emmanuel Gabellieri

De l'humanisme à la Révélation **115**

Dall'umanesimo alla Rivelazione **121**

B. SOMMARI – ABSTRACT DELLE RELAZIONI **128**

(italiano, francese e inglese):

Giulia P. Di Nicola e Attilio Danese, <i>Persona e impersonale</i>	128
Giorgio Campanini, <i>Simone Weil nel contesto culturale europeo del Novecento</i>	131
Robert Chenavier, <i>Personale e impersonale nel lavoro</i>	133
Paolo Farina, <i>Persona ed impersonale nel cosmo: necessità e male</i>	134
D. Canciani, <i>Elettra, figura dell'impegno politico, intellettuale e mistico weiliano.</i>	136
Wanda Tommasi, <i>Studio, attenzione, preghiera: il passaggio all'impersonale</i>	138
Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, <i>La politica come tentazione del grande animale. Stato e nazione come idoli</i>	140.
Massimiliano Marianelli, <i>Compassione e "amore anonimo". Il mito di Antigone"</i>	141
Roberto Ricci, <i>La persona nell'ebraismo weiliano</i>	143
Stefania Tarantino, <i>L'impersonale e il sacro</i>	144
Maria C. Bingemer, <i>Dal Dio personale trinitario all'essere umano relazionale</i>	146
Eric O. Springsted, <i>La questione del Battesimo</i>	148
Piersandro Vanzan, <i>S. Weil e la Chiesa cattolica</i>	150
Gaspere Mura, <i>Il "Venerdì santo della filosofia"</i>	151
Emmanuel Gabellieri, <i>Dall'umanesimo alla Rivelazione</i>	154
Giovanni Giorgio, <i>Dio e l'impersonale nella storia</i>	155
Giovanni Trabucco, <i>Poetica del soprannaturale</i>	157
Mario Castellana, <i>Simone Weil: la matematica come comprensione del mondo</i>	159
Franco Eugeni e Marco Santarelli, <i>S. e A. Weil: epistemologia e matematica</i>	160
Elio Matassi, <i>Personale ed impersonale nella musica</i>	161
Flavio Felice, <i>Giustizia ed economia nel lavoro</i>	162
Emilia Bea, <i>Giustizia e diritto</i>	164
Margherita Pieracci Harwell, <i>Valutazioni e prospettive</i>	165

Appendici:

1. Elenco contributi su S. Weil per "Prospettiva Persona"....	168
2. Messaggio di Paul Ricoeur	168

3. Materiali di eventi artistici	171
a. Quartetto Mélos	171
b. Corale “Giuseppe Verdi”	172
c. Concerto dell’Orchestra Sinfonica Radio di Mosca	173
d. Roberto Marini, Organista	174
e. Corale “Sine Nomine”	175
f. Biblioteca Provinciale “Melchiorre Delfico	176
g. Sala San Carlo – Il sistema museale	177
h. <i>Concert-theater</i> per Simone Weil	178

Programma

MERCOLEDÌ 10 DICEMBRE 2008

- 14.00 Arrivi e iscrizione
15.00 SALUTI: AUTORITÀ
15.45 Melos Clarinet Ensemble, ISSM “G. Braga”, Musiche di W. A. Mozart

16.00 **PRIMA SESSIONE: *Simone Weil a cento anni dalla nascita***

Presiede: *Stefania Fuscagni, Università di Firenze*

Messaggi:

André Devaux, già Presidente «Association pour l'étude de la pensée de S. Weil»,
Parigi

Alino Lorenzon, Presidente onorario “Prospettiva Persona”, Rio De Janeiro

Prolusione: Sen. Sandro Bondi, Ministro dei Beni e delle Attività culturali

Introduzione tematica: *Persona e impersonale*

Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola,
condirettori “Prospettiva Persona”, Università di Chieti

17.30 Pausa Caffè

18.00 *Simone Weil nel contesto culturale europeo del Novecento*

Giorgio Campanini, Università di Parma

18.30 *Personnel et impersonnel dans le travail*

Robert Chenavier,

Presidente «Association pour l'étude de la pensée de S. Weil», Parigi

19.00 *Personale versus impersonale?*, Roberto Esposito, Università di Napoli

19.20 *Folklore abruzzese*, Corale “Giuseppe Verdi”, direttore Carmine Leonzi

19.45 Buffet

21.45 **Teatro Comunale:** Concerto dell'Orchestra Sinfonica della Radio di Mosca, a cura della Società della Musica e del Teatro “P. Riccitelli”- Teramo (gratuito per gli iscritti)

GIOVEDÌ 11 DICEMBRE 2008

9.00 **SECONDA SESSIONE** *Aspetti antropologici*

Presiede: *Enrica Lisciani Petrini, Università di Salerno*

9.15 *Personale ed impersonale nel cosmo: necessità e male*

Paolo Farina, ISSR, Trani

9.45 *Elettra, figura dell'impegno politico, intellettuale e mistico weiliano*

Domenico Canciani, Università di Padova

10.15 Pausa Caffè

10.45 **Tavola Rotonda: *Il sociale. Tra la “bestia” e il sacro***

Modera: *Marisa Forcina, Università del Salento, Lecce*

11.00 *Studio, attenzione, preghiera: il passaggio all'impersonale*

Wanda Tommasi, Università di Verona

- 11.20 *La “bestia sociale” tra prestigio e forza*
Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Università di Dresda
- 11.40 *Compassione e “amore anonimo”. Il mito di Antigone”*
Massimiliano Marianelli, Università di Perugia
- 12.00 *Antropologia ed ebraismo*
Roberto Ricci, Presidente SFI, Teramo
- 12.20 *L'impersonale e il sacro*
Stefania Tarantino, Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli
- 12.50 **Visita alla Cattedrale di Teramo.**
Toccata e Fuga *in Re Minore* di J. S. Bach, organista: Roberto Marini
Presentazione della cattedrale, Francesco Tentarelli
Canti Gregoriani, Coro “Sine Nomine”, direttore Ettore Sisino
- 13.30 Buffet
- 14.30 Visita (per chi vuole), alla Biblioteca “M. Delfico”, a cura del direttore L. Ponziani

15.15 **TERZA SESSIONE: *Persona ed impersonale in Dio***

Presiede: Franco Castellana, ITP, Taranto

Moderà: Piero Coda, Istituto Universitario “Sophia”, Loppiano (FI)

15.30 *Du Dieu personnel trinitaire à l'être humain relationnel*
Maria Clara Bingemer, PUC, Rio de Janeiro

16.00 *La questione del Battesimo*
Eric O. Springsted, Princeton University, USA

16.30 *S. Weil e la Chiesa cattolica*
Piersandro Vanzan, “La Civiltà Cattolica”, Roma

17.00 Pausa Caffè

17.30 *Il “Venerdì Santo della filosofia”*
Gaspere Mura, PUL, ASUS, Roma

18.00 *De l'humanisme à la Théologie trinitaire.*
Emmanuel Gabellieri, UCLY di Lione

18.30 *Dio impersonale nella storia*
Giovanni Giorgio, ITAM, Chieti

19.00 *Poetica del soprannaturale*
Giovanni Trabucco, FTIS, Milano

19.30 Buffet

21.00 ***Abissi e Vette. Concert-Theatre per Simone Weil***
(Sala San Carlo, Via Delfico, 30 –Teramo)
Regia di M.R. Maghenzani , Musiche di G. Danese
Attori: Maria Rosaria Olori
Angelo Petrone
Soprano: Sandra Buongrazio
Violista: Samuele Danese
Pianista: Giacomo Danese

VENERDÌ 12 DICEMBRE 2008

9.00 QUARTA SESSIONE: *Interazioni tra i saperi in Simone Weil*

Presiede: Francesco Bellino, Università di Bari

Modera: Francesco Bonini, Università di Teramo

- 9.30 *Simone Weil: la matematica come comprensione del mondo*
Mario Castellana, Università del Salento, Lecce
- 10.00 *Simone e André Weil: Epistemologia e matematica*
Franco Eugeni e Marco Santarelli, Università di Teramo
- 10.30 *Personale ed impersonale nella musica*
Elio Matassi, Università di "Roma Tre"
- 11.00 Pausa Caffè
- 11.30 *Giustizia ed economia*
Flavio Felice, PUL, Roma
- 12.00 *Giustizia e diritto*
Emilia Bea, Università di Valencia, Spagna
- 12.30 *Valutazioni e Prospettive*
Margherita Pieracci Harwell, Università de Illinois, Chicago
Sergio Lanza, Università Cattolica del S. Cuore, Roma
- 13.30 Buffet

Eventi artistici

MERCOLEDÌ 10 DICEMBRE 2008

15,45 **Melos Clarinet Ensemble, ISSM “G. Braga”,**
W. A. Mozart *Eine Kleine Nachtmusik KV 525*
Rondò KV 285

Responsabili formazione: Romeo Petraccia - Federico Paci.

19,15 Folklore abruzzese, **Corale “Giuseppe Verdi”**, direttore Carmine Leonzi
Nebbia a la valle, Tutte li fundanelle, Partenza de li pecurale
J’Abruzzu, Vola vola vola

21.00 **Sala del Teatro Comunale:** Concerto dell’ *Orchestra Sinfonica della Radio di Mosca*, a cura della Società della Musica e del Teatro “P.Riccitelli”- Teramo (gratuito per gli iscritti al convegno)

GIOVEDÌ 11 DICEMBRE 2008

12,50 **Visita della Cattedrale di Teramo.**

- J. S. Bach *Toccata e Fuga in Re Minore*, Organista: **Roberto Marini**
- *Presentazione della Cattedrale*, **Francesco Tentarelli**
- *Canti Gregoriani*, corale “Sine Nomine”, direttore **Ettore Sisino**
Ubi Caritas – offertorio,
Te Deum, Inno Gregoriano (versi dispari)
Te Deum, Inno polifonico di T. L. Da Victoria (versi pari)

14,30 Visita guidata alla Biblioteca provinciale “M. Delfico”, direttore Luigi Ponziani

21,00 ***Abissi e Vette. Concert-Theatre per Simone Weil***

(Sala San Carlo, Via Delfico, 30 –Teramo)

Regia di M.R. Maghenzani , Musiche di G. Danese

Attori: Maria Rosaria Olori
Angelo Petrone
Soprano: Sandra Buongrazio
Violista: Samuele Danese
Pianista: Giacomo Danese

N. B.

Presso la Sala Polifunzionale della Provincia (Via Comi, 11), nei giorni 10-12 Dicembre 2008 sarà esposta una “**Mostra fotografica** su Simone Weil”, a cura di Modesta Corda.

Sarà disponibile, per quanti vorranno conoscere Simone Weil, un **DVD** realizzato da Sandro Mariani. Zikkurat edizioni.

SIGLE

Opere e sigle di Simone Weil usate più di frequente

OC, t. I *Premiers écrits philosophiques*. Édition publiée sous la direction d'André A. DEVAUX et Florence de Lussy. Les textes de ce volume ont été établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn, Gallimard -œc. ISBN 2070712400, Paris 1988.

OC, t. II, vol. 1: *Écrits historiques et politiques: 1. L'Engagement syndical (1927 - juillet 1934)*. Édition de Géraldi Leroy. Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et Florence de Lussy, avant-propos et notes de Géraldi Leroy, Gallimard - œc. ISBN 2070714241, Paris 1988.

OC, t. II, vol. 2: *Écrits historiques et politiques: 2. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (Juillet 1934 - juin 1937)*. Édition de Géraldi Leroy et Anne Roche. Édition publiée sous la direction d'André A. DEVAUX et Florence de Lussy, Gallimard -œc. ISBN 2070720160, Paris 1989, 1991.

OC, t. II, vol. 3: *Écrits historiques et politiques: 3. Vers la guerre (1937-1940)*. Édition de Simone Fraisse. Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et Florence de Lussy, 352 pages, Gallimard -œc. ISBN 2070717151, Paris 1989, 1990.

OC, t. IV, vol. 1: *Écrits de Marseille (1 940-1942): Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*. Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et Florence de Lussy. Avec la collaboration de Monique Broc-Lap eyre, Marie-Annette Fourneyron, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Jean Riaud, Gallimard -œc. ISBN 9782070733347, Paris 2008.

OC, t. VI, vol. 1: *Cahiers (1933 - Septembre 1941)*. Édition d'Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy et Michel Narcy. Édition publiée sous la direction d'André A. DEVAUX et Florence de Lussy, Gallimard -œc. ISBN 2070728110, Paris 1944, 1994.

OC, t. VI, vol. 2: *Cahiers (Septembre 1941 - février 1942)*. Édition d'Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Michel Narcy. Édition publiée sous la direction d'André A. DEVAUX et Florence de Lussy, Gallimard -œc. ISBN 9782070747313, Paris 1997.

OC,t.VI,vol.3: *Cahiers (Février 1942 - juin 1942): La Porte du transcendant*. Édition d'Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Michel Narcy. Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et Florence de Lussy, (2002), Gallimard -œc. ISBN 2070765091, Paris 2002.

OC, t. VI, vol. 4: *Cahiers (Juillet 1942 - juillet 1943): La connaissance surnaturelle. Cahiers de New York et de Londres*. Édition de Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Jean Riaud. Édition publiée sous la direction de Florence de Lussy, (2006), Gallimard -œc. ISBN 2070764915, Paris 2002.

Opere singole

AD *Attente de Dieu*, introduction et notes de J.-M. PERRIN, o.p., La Colombe, Paris 1949, préface de J.-M. PERRIN, 3e éd., Fayard 1966, 5e éd., Éd. Du Seuil, coll. «Livre de vie», 1977.

AMD *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962.

C, I *Cahiers I*, Plon, Paris 1951, 2e éd., 1970.

C, II *Cahiers I*, Plon, Paris 1953, 2e éd., 1972.

C, III *Cahiers I*, Plon, Paris 1956, 2e éd., 1974,1975.

CAT *L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique e En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, in *Ecrit historiques et politique*,Gallimard, Paris 1960, pp. 66-84.

CLS *Cinque lettere a una studente*, La Locusta, Vicenza 1990.

CO *La Condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1950, 1951; coll. «Idées», 2e éd., 1964, 1976, 1979; si veda anche *Oeuvres complètes*, edizione pubblicata sotto la direzione di A. DEVAUX e F. DE LUSSY – d'ora in poi OC -, II/2, *L'expérience ouvrière et l'ancien a la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*, a cura di G. LEROY e A. ROCHE, Gallimard, Paris 1991).

CS *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, coll. «Espoir», 1951.

E *L'Enracinement*, Gallimard, Paris 1949, 1950, coll. «Idées», 1962, 1970, 1977; coll. «Folio Essais», 1990.

EHP *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, coll. «Espoir», Paris 1960.

EL *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, coll. «Espoir», Paris 1957, 1980.

IPC *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe [Fayard], Paris 1951.

LR *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951;

Éd. Du Seuil, coll. «Livre de vie», 1974.

OL *Oppression et liberté*, Gallimard, coll. «Espoir», Paris 1955.

P *Poèmes*, suivis de *Venise Sauvée*, Gallimard, Paris 1968.

PG *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1948.

PR *Enracinement. Prélude a une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949.

PSO *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962.

RIF *Réflexion sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, in *Oppression et liberté*, cit., pp. 54-162; si veda ora anche OC, II/2, cit., pp. 27-109.

S *Sur la science*, Gallimard, Paris 1966.

SG *La Source grecque*, Gallimard, Paris 1953 coll. «Espoir», 1963.

L'«Iliade» ou le poème de la force e Dieu dans Platon, in *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953; *Intuitions pré-chrétiennes*, Fayard, Paris 1967.

C. *Altre fonti:*

CSW *Cahiers Simone Weil*, Revue trimestrielle publiée par l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

LP *Leçons de philosophie de Simone Weil*, transcrits et présentées par Anne Reynaud, Plon, Paris 1959, 2e éd., 1966, 1989.

SP, I et IS. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil* par Simone Pétrement, Fayard, Paris 1973, 1978, tome I.

VS *Venise sauvée*, in *Poèmes...*, cit., pp. 41-134; tit. or. *Venezia salva*, a cura di C. CAMPO, Adelphi, Milano 1987.

Messaggi

Sandro Bondi¹

Il Convegno internazionale di Teramo sul pensiero e sull'opera di Simone Weil racchiude una serie di stimoli e suggestioni degni di particolare attenzione. Quella che è parsa come una delle più alte esperienze spirituali del nostro secolo, non ha ancora avuto la fortuna che merita. Simone Weil è anche e, per certi versi, soprattutto una pensatrice che trae dalla profondità del suo approccio metafisico e religioso le ragioni vere del suo impegno storico-sociale.

La sua vicenda umana e intellettuale appare profondamente segnata dalla vicende dei totalitarismi della prima metà del Novecento. L'esile donna dall'esistenza intensa e brevissima, la giovane che a Parigi nel 1931 tiene testa a Trotskij, la filosofa ebrea che si trasforma in "pellegrina dell'assoluto" interpreta la profonda inquietudine dell'uomo contemporaneo in una tensione carica di rappresentatività anche simbolica.

Il suo pensiero è caratterizzato dall'esigenza di essere ancorato al contesto sociale e politico di appartenenza. L'uomo è il valore supremo calpestato non solo dai movimenti che si richiamano al marxismo, ma anche da quei movimenti che assumono una sorta di fatalismo e di disinteresse nei confronti di chi al momento soffre, aspettando che una felice catastrofe porti un capovolgimento della società. Da questo si capisce perché per Simone Weil essere rivoluzionari significa invocare coi propri desideri e aiutare con le proprie azioni tutto ciò che può, direttamente o indirettamente, alleggerire o sollevare il peso che schiaccia la massa degli uomini. Intesa così, "la rivoluzione viene ad essere un ideale, un giudizio di valore, una volontà e non un'interpretazione della storia e del meccanismo sociale".

Alla Weil sembra che l'uomo abbia perso la sua umanità in un mondo dove vi è una sproporzione mostruosa tra il corpo dell'uomo, il suo spirito e le cose che costituiscono gli elementi della vita umanitaria. La nostra epoca sta perdendo tutte le nozioni essenziali dell'intelligenza, che sono le nozioni di limite, di misura, di relazione, di legame necessario, di proporzione tra i mezzi e i risultati. Per questo le varie esperienze di militanza sindacale e politica esprimono nella pensatrice francese una fortissima tensione spirituale, una ispirazione etico-religiosa, l'intenzione di una scelta esistenziale, quella di stare sempre dalla parte degli oppressi. Il paese reale è quello in cui si dispiega la bellezza del mondo, che l'uomo libero riconosce ed ama in ogni cosa, anche nella sventura. Ma per fare questo occorre essere sempre disposti a cambiare per seguire la giustizia, "questa eterna fuggiasca".

Un convegno di studi, dunque, sulla figura di Simone Weil è di grande importanza per rileggere le sue opere e rivedere il suo pensiero nell'ambito della filosofia del Novecento, in un'ottica interna all'ontologia comunitaria di una pensatrice che - insieme alla Arendt e con qualche accento di differenziazione con la Zambrano - ha ripensato l'idea di sacrificio in vista della costruzione di progetti immensi, che vanno ben oltre le forze umane. La globalizzazione è il filo di tensione giusto per verificare la forza d'urto e la portata euristica di questa grande e per certi versi ancora misconosciuta pensatrice. La sua riflessione anti-ideologica è quanto mai attuale nelle inquietudini della post-modernità, in cui tutti - consapevoli o meno - ci troviamo come naufraghi e bisognosi di un senso che orienti e misuri le scelte, e che può esserci solo donato dall'Altro che viene a noi.

¹ Ministro per i Beni e le Attività Culturali, già ricercatore presso la Facoltà di Lettere all'Università di Firenze.

* * * *

Le congrès international de Teramo sur la pensée et l'œuvre de Simone Weil présente toute une série de stimulants et de suggestions qui méritent une attention particulière. Celle qui représente une des plus hautes expériences spirituelles de notre siècle, n'a pas encore eu le succès qu'elle mérite. Simone Weil est aussi surtout, d'une certaine façon, une penseuse qui tire de la profondeur de son approche métaphysique et religieuse, les vraies raisons de son engagement historico- social.

Son histoire humaine et intellectuelle apparaît profondément marquée par les événements des totalitarismes de la première moitié du XX^e siècle. La jeune femme menue, à la vie intense et très brève, qui à Paris en 1931 tient tête à Trotskij, la philosophe juive qui se transforme en « pèlerin de l'absolu », interprète la profonde inquiétude de l'homme contemporain en une tension chargée de représentativité même symbolique.

Sa pensée est caractérisée par l'exigence d'être ancrée au contexte social et politique d'appartenance. L'homme est la valeur suprême, piétiné non seulement par les mouvements qui se réclament du marxisme, mais aussi par ces mouvements qui assument une sorte de fatalisme et de désintérêt pour ceux qui souffrent sur le moment, en attendant qu'une heureuse catastrophe entraîne un renversement de la société. On comprend par là pourquoi - pour Simone Weil - être révolutionnaire signifie invoquer avec ses propres désirs et aider avec ses propres actions tout ce qui peut, directement ou indirectement, alléger ou soulever le poids qui écrase la masse des hommes. Si on l'entend de cette façon, « la révolution devient un idéal, un jugement de valeur, une volonté et pas une interprétation de l'histoire et du mécanisme social ».

Pour la Weil l'homme semble avoir perdu son humanité dans un monde où il existe une disproportion monstrueuse entre le corps de l'homme, son esprit et les choses qui constituent les éléments de la vie humanitaire. Notre époque est en train de perdre toutes les notions essentielles de l'intelligence, c'est-à-dire les notions de limite, de mesure, de relation, de lien nécessaire, de proportion entre moyens et résultats. Pour cette raison les différentes expériences de militance syndicale et politique expriment chez la penseuse française une très forte tension spirituelle, une inspiration éthico- religieuse, l'intention d'un choix existentiel, celui d'être toujours du côté des opprimés. Le pays réel est celui où se déploie partout la beauté du monde, celui que l'homme libre reconnaît et aime dans tout, même dans le malheur. Mais, pour faire cela, il faut être toujours disposé à changer pour suivre la justice ; « cette éternelle fugitive ».

Un congrès d'études, sur la figure de Simone Weil, revêt donc une grande importance pour relire ses œuvres et revoir sa pensée dans le cadre de la philosophie du XX^e siècle, selon une optique interne à l'ontologie communautaire d'une penseuse qui - avec Arendt et, avec quelques accents de différenciation, avec la Zembrano - a repensé l'idée de sacrifice en vue de construire des projets immenses, qui dépassent les forces humaines. La globalisation est le juste fil de tension pour vérifier la force de choc et la portée heuristique de cette grande penseuse à certains égards encore méconnue. Sa réflexion anti- idéologique est plus que jamais actuelle au beau milieu des inquiétudes de la post modernité dans lesquelles tous - conscients ou non - nous nous trouvons comme des naufragés qui ont besoin d'un sens qui oriente et mesure leur choix et qui ne peut leur être donné que par l'Autre qui vient à nous.

* * * *

The international Conference of Teramo on Simone Weil's thought and work contains a series of goads and suggestions of particular attention. It's one of the highest spiritual experiences of our century and it hasn't had still the fortune that it really deserves. Simone

Weil is also and, for some aspects, above all, a thinker who takes from the depth of her metaphysical and religious approach the true reasons for her historical-social appointment.

Her human and intellectual story appears deeply marked by the stories of the totalitarianisms of the first half of Nine hundred . The slight woman with brief and intense existence, the young one who in Paris in 1931 faces Trotskij, the Hebraic philosopher who transforms her in "wandering of absolute" also interprets the deep anxieties of contemporary man in a tension full of symbolic representativeness.

Her thought is characterized by the need to be anchored to social and political context of affiliation. The man is the supreme value not only crushed by movements like Marxism, but also from that movements assuming a sort of fatalism and indifference towards who, in a suffering moment, is waiting for a happy catastrophe to bring an overturn of society. Starting from this, it's easy to understand because, in Simone Weil's opinion, to be revolutionary means to invoke with one's own desires and to help with one's own actions all is able, directly or indirectly, to relieve or to lift the weight that crushes men's mass. According to this point of view, "the revolution comes to be an ideal, a judgment of value, a wish and not an interpretation of history and social mechanism."

According to Weil it looks like man has lost his humanity in a world where there's a monstrous disproportion among man's body, his spirit and the things that constitute the elements of the humanitarian life. Our epoch is losing all the essential notions of intelligence, that is the notions of limit, of measure, of relationship, of necessary bond, of proportion between means and results. For this reason the various experiences of syndicalism and politics militancy express in the French thinker a strong spiritual tension, an ethical-religious inspiration, the intention of an existential choice, to always be with the oppressed ones. The real country is where we can see the world's beauty, the one that man can recognize and love in every thing, also in bad luck. But to do this it's necessary to always be prepared to change for following the justice, "this eternal fugitive".

A conference of studies, therefore, on the figure of Simone Weil, is really important to reread her works and to understand her thought in Nine hundred philosophy, in an internal communitarian ontology point of view of a thinker who - with Arendt and with some accent of differentiation from Zambrano – has considered the sacrifice's idea in sight of immense projects' construction, going over human strengths. The globalization is still the correct thread of tension to verify the shock strength and the heuristic course of this great and, for some aspects, underestimated thinker. Her anti-ideological reflection is actual in the post-modernity anxieties, in which we all - aware or not aware – are as shipwrecked and needy of a directing sense and a helping to choose one, that there can be only given by the other coming to us.

André Devaux²

Cari amici,

avete avuto la bontà di invitarmi a partecipare alla celebrazione del centenario della nascita di Simone Weil, che organizzate a Teramo. Ve ne ringrazio con grande cordialità.

Sarei stato felice di poter rispondere positivamente al vostro invito ma mi rendo conto che la mia età e il mio stato di salute non mi consentono più di affrontare un tale viaggio e un tale soggiorno. Conto sulla vostra comprensione e sulla vostra indulgenza, perché perdoniate questa mia assenza...

State sicuri che la vostra comprensione mi tocca profondamente. L'ampiezza e la qualità della "Prospettiva", del programma che mi avete comunicato, accrescono il mio dispiacere di non poter stare al vostro fianco durante il convegno....

Per offrirvi una magra consolazione, v'invio un piccolo articolo – già datato ma sempre attuale, io credo – su Emmanuel Mounier e il passaggio dell'enciclopedia "Cattolicesimo", nella quale parlo di Simone Weil. Unisco a queste pagine un testo di Gilbert Kahn su "Dio personale e Dio impersonale in Simone Weil".

Voi sapete quanto auspico la riuscita del Congresso [...].

[...] Sono con voi due col pensiero nei preparativi del grande raduno internazionale che state organizzando: vi confermo tutti i miei auguri per la sua riuscita e la fedeltà della mia amicizia.

Voce Personalismo

Quando Simone Weil (1909-1943) dichiara, nel suo articolo *La personne et le sacré* (*Ecrits de Londres*, pp. 11- 44): «C'è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. Non è neanche la persona umana. E' lui, semplicemente quest'uomo» ella sembra mettersi contro il personalismo. Ma, in fondo, esistono forse oggi teorie migliori per dare a ciascun uomo la pienezza della sua dignità? Non si avvicina forse a Mounier quando afferma che «una persona non raggiunge la piena maturità che nel momento in cui sceglie dei valori che valgono più della vita»? Proprio questi valori costituiscono un "sacro impersonale" senza del quale la persona non sarebbe. A differenza della collettività, la persona, senza essere essa stessa "sacra", può partecipare del sacro. Per Simone Weil: "Non c'è di sacro che il bene e ciò che è relativo al bene", ossia la verità e la bellezza. Inoltre: "Colui agli occhi del quale conta solo l'espansione della persona ha completamente perduto il senso del sacro. A suo avviso: "Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio, è qualcosa che, in noi, è legato al fatto di essere persona, ma che non è la persona. E' la facoltà di rinunciare alla persona. E' l'obbedienza», l'obbedienza a Dio che è Amore.

Filosofa del radicamento dell'uomo nelle tradizioni che lo alimentano, autrice di un "Dichiarazione dei doveri verso l'essere umano", Simone Weil pensa che la prima obbligazione è quella di proteggere, presso tutti gli esseri umani, "tutto ciò che nella persona ha a che fare con le fragili possibilità di passare all'impersonale". Non significa forse questo, paradossalmente, aprire il personalismo a un superamento di sé che esso stesso ha preparato?

"Al di sopra delle istituzioni destinate a proteggere il diritto, le persone e le libertà democratiche, bisogna inventarne altre destinate a discernere e ad abolire tutto ciò che, nella

² Già Presidente «Association pour l'étude de la pensée de S. Weil», Parigi. Riportiamo stralci dalla corrispondenza (Maggio-Giugno 2008) e la voce Personalismo nel dizionario "Catholica".

vita contemporanea, schiaccia le anime sotto l'ingiustizia, la menzogna e il male".

E' possibile leggere in questo appello il programma di un personalismo integrale, totalmente fedele alle sue origini e aperto alle esigenze del futuro?

* * *

«Chers amis,

vous avez eu la bonté de l'inviter à participer à la célébration du centenaire de la naissance de Simone Weil que vous organisez à Teramo. J'aurais été heureux de pouvoir répondre favorablement à votre invitation, mais je me rend bien compte que mon âge et mon état de santé ne me permettent plus d'envisager un tel voyage et un tel séjour. Je compte sur votre compréhension et sur votre indulgence pour me pardonner cette défection...

Soyez sure que votre compréhension m'est précieuse et me touche beaucoup ! L'ampleur et la qualité « prospective » du programme que vous m'avez communiqué accroissent mon regret de ne pouvoir envisager d'être à vos cotes, lors du Colloque...

Pour vous offrir une bien maigre consolation, je vous envoie un petit article très ancien mais toujours actuel, je crois, sur Emmanuel Mounier et le passage de l'encyclopédie *Catholicisme* ou il est question de Simone Weil. Je joins à ces pages un texte de Gilbert Kahn sur « Dieu personnel et Dieu impersonnel chez Simone Weil ».

Vous savez combien je souhaite la réussite du colloque et le bonheur de votre famille...

Je suis avec vous deux en pensée dans les préparatifs du grand rassemblement international que vous organisez : je vous redis tout mes vœux pour sa réussite et la fidélité de mon amitié...».

* * *

Dear friends,

You've been so kind to invite me to participate in the celebration of Simone Weil's centenary of the birth, that you're organizing in Teramo. I want to thank you with deep gratitude.

I would have been happy to positively answer to your invitation but my age and my health don't allow me to face such a long trip. I count on your understanding and on your indulgence, to forgive this my absence...

Surely your understanding touches me deeply. The scale and quality of the "Perspective", of the program you have sent me, increase my sorrow not to be able to be with you during the conference....

To offer you a little consolation, I send you a short article - already dated but always actual, I believe - on Emmanuel Mounier and the passage of the encyclopaedia "Catholicism", in which I speak about Simone Weil. Together with these pages I send you a text by Gilbert Kahn on "personal God and impersonal God in Simone Weil."

You do know how much I wish the success of the Congress [...]. I am with you with my thought during the preparations of the great international gathering you're organizing: I wish you all its success assuring the fidelity of my friendship.

Voix Personnalisme

Quand Simone Weil (1909-1943) déclare, dans son article sur *La personne et le sacré* (*Écrits de Londres*, p. 11-44) : « Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement », elle semble s'inscrire en faux contre le personnalisme. Mais, au fond, peut-être n'y a-t-il pas, aujourd'hui, de doctrine mieux faite pour donner à chaque homme la plénitude de sa dignité ? Ne rejoint-elle pas Mounier affirmant qu'« une personne n'atteint sa pleine maturité qu'au moment où elle s'est choisie des fidélités qui valent plus que la vie ? Ces fidélités-la forment bien un « sacré impersonnel » sans lequel nulle personne ne vaudrait. A la différence de la collectivité, la personne, sans être elle-même « sacrée », est pouvoir de participer au sacré. Pour Simone Weil : « il n'y a de sacré que le bien et ce qui est relatif au bien », c'est-à-dire la vérité et la beauté. Par suite : « celui aux yeux de qui compte seul l'épanouissement de la personne a complètement perdu le sens du sacré ».

Pour elle, « ce qui en l'homme est l'image même de Dieu, c'est quelque chose qui, en nous, est attaché au fait d'être une personne, mais qui n'est pas la personne. C'est la faculté de renoncement à la personne. C'est l'obéissance », l'obéissance au Dieu qui n'est qu'Amour.

Philosophe de l'enracinement de l'homme dans des traditions nourricières, auteur d'une « Déclaration des devoirs envers l'être humain », Simone Weil estime que l'obligation première est de protéger dans tous les être humains « tout ce que la personne recouvre de fragiles possibilités de passage à l'impersonnel ». N'est-ce pas là, paradoxalement, ouvrir le personnalisme à un dépassement qu'il a lui-même préparé ? « Au-dessus des institutions destinées à protéger le droit, les personnes, les libertés démocratiques, il faut en inventer d'autres destinées à discerner et à abolir tout ce qui, dans la vie contemporaine, écrase les âmes sous l'injustice, le mensonge et la laideur ».

Est-il permis de lire en cet appel le programme d'un personnalisme intégral, tout ensemble fidèle à ses origines et ouvert aux exigences de demain ?

* * *

Dictionary entry Personalism

When Simone Weil (1909-1943) declares, in her article *La personne et le sacré* (*Écrits de Londres*, pp. 11 - 44): "There's in every man something of sacred. But it's not its person. It's not even the human person. It's the man, simply this man" she seems to be against personalism. But, after all, do best theories perhaps exist to give the fullness of his dignity to every man today? Isn't she perhaps similar to Mounier when affirming that "a person can reach the full maturity in the moment in which it chooses some values that are worth more than life"? These values constitute a "sacred impersonal" without which person wouldn't exist. Unlike the collective, the person, without being "sacred", can participate in something sacred. According to Simone Weil: "There's nothing sacred but good and what is related to good", that is truth and beauty. Besides: "The one to the eyes of which only person's expansion is important, has completely lost the sense of sacred. In her opinion: "In man what is the same image of God, it's something that, in us, it's tied up to the fact to be person, but that it's not the person. It's the faculty to abdicate the person. It's the obedience", obedience to God who is Love.

Philosopher of man's rooting in traditions that feed the man, author of a "Declaration of duties toward human being", Simone Weil thinks that the first obligation is to protect, in all the human beings, "all of that in the person has to do with the fragile possibilities to change to impersonal". Doesn't it mean, paradoxically, to open personalism to a crossing that it has prepared?

"Beyond the institutions destined to protect right, people and democratic liberties, one needs to invent others destined to discern and to abolish all of this that, in the contemporary life, crushes the souls under injustice, lie and evil."

Is it possible, in this appeal, to read the program of an integral, totally faithful to its origins and open to the future's demands personalism?

Alino Lorenzon³

Sono profondamente grato per l'invito degli amici Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese a partecipare a questo importantissimo evento in omaggio a una delle più originali pensatrici nel campo della filosofia contemporanea. Non è necessario ricordare l'originalità del pensiero filosofico e del corrispondente impegno di Simone Weil. Profonda conoscitrice della filosofia e dell'eredità culturale dell'antichità greca, ha saputo interpretarne e captarne l'ispirazione nella loro essenza. Per certi specialisti e studiosi della filosofia greca, l'originalità del pensiero greco è consistita nel non dissociare la vita dal pensiero. Perciò, sono arrivati al punto di dividere la filosofia occidentale in due grandi momenti - la filosofia come riflessione e stile di vita (il caso della filosofia greca) e la filosofia come preoccupazione primordiale nell'elaborazione di un discorso (il caso della filosofia soprattutto a partire dalla modernità, con l'eccezione di alcuni pensatori). Ora, Simone Weil appartiene indiscutibilmente alla prima categoria. Senza voler stabilire confronti, si potrebbe ricordare l'atteggiamento di Emmanuel Mounier quando affermava che "*L'événement sera notre maître intérieur*". L'assunzione da parte di Simone Weil dei drammi degli indigenti e delle vittime d'ingiustizie, vivendo nella sua carne le esperienze drammatiche della fame, dello sradicamento dalla condizione operaia e contadina, delle guerre e delle lotte sindacali, sostiene la nostra affermazione. Ora, tali drammi continuano a sfidare, oggi più che mai, tutte le persone, i movimenti e le comunità impegnate con un altro ordine. Ciononostante, oggi l'umanità si trova davanti a una minaccia addizionale di distruzione e di sradicamento dalla sua condizione terrestre. Sono i cambiamenti di clima, causati nella maggior parte dall'intervento irresponsabile dell'uomo ad esaurire le risorse limitate del nostro pianeta. Dunque, se riflettiamo sulla ricchezza semantica della parola ecologia e della nostra corporeità, ci rendiamo conto che siamo noi stessi gli autori della distruzione della nostra casa comune, denominata pianeta Terra. Le riflessioni di Simone Weil sul radicamento e sullo sradicamento, confrontate con la problematica del rapporto dell'uomo con la natura, sono al momento attuale una sfida per qualunque pensatore impegnato nei drammi dell'umanità.

Je me sens profondément reconnaissant de l'invitation des amis Giulia Paola Di Nicola et Attilio Danese à participer de cet événement si important en hommage à une des penseuses les plus originales dans le champ de la philosophie contemporaine. Il n'est pas nécessaire de rappeler l'originalité de la pensée philosophique et de l'engagement correspondant de Simone Weil. Profonde connaissance de la philosophie et de l'héritage culturel de l'antiquité grecque, elle a su les interpréter et en capter l'inspiration en leur essence. Pour certains spécialistes et studieux de la philosophie grecque, l'originalité de la pensée grecque a consisté à ne pas dissocier la pratique du discours. Pour cette raison, ils sont arrivés au point de diviser la philosophie occidentale en deux grands moments - la philosophie comme réflexion et style de vie (le cas de la philosophie grecque) et la philosophie comme préoccupation primordiale de l'élaboration d'un discours (le cas de la philosophie surtout à partir de la modernité, à l'exception de quelques penseurs).

Or, Simone Weil appartient indiscutablement à la première catégorie. Sans vouloir établir de comparaisons, on pourrait rappeler l'attitude d'Emmanuel Mounier affirmant que

³ Presidente onorario del Centro Ricerche Personaliste di Rio de Janeiro.

“L'événement sera notre maître intérieur”.

L'assomption par Simone Weil des drames des dépourvus et des victimes d'injustices, vivant en sa chair les expériences dramatiques de la faim, du déracinement de la condition ouvrière et paysanne, des guerres et des luttes syndicales, vient appuyer notre affirmation. Or, ces drames continuent à défier, aujourd'hui plus que jamais, toutes les personnes, les mouvements et les communautés engagés dans un autre ordre.

Cependant, aujourd'hui l'humanité doit tenir tête à une menace additionnelle de destruction et déracinement de sa condition terrestre. Ce sont les changements de climat, dont l'origine est due, en sa plupart, à l'intervention irresponsable de l'homme dans l'épuisement des ressources limitées de notre planète.

Donc, si l'on réfléchit sur la richesse sémantique du mot écologie et de notre corporéité, l'on aperçoit que nous-mêmes sommes les auteurs de la destruction de notre maison commune, dénommée planète Terre. Les réflexions de Simone Weil sur l'enracinement et le déracinement, confrontées avec la problématique du rapport de l'homme avec la nature, sont au moment actuel un défi pour tous les penseurs engagés dans les drames de l'humanité.

I am deeply grateful for the invitation from my friends Giulia Paola Di Nicola and Attilio Danese, to take part in this very important event honouring one of the most original thinkers in the field of contemporary philosophy. It is not necessary to recall the originality of the philosophical thought and of the corresponding engagement of Simone Weil. Deeply versed in the philosophy and the cultural heritage of Greek antiquity, she was able to interpret and to capture their inspiration in their essence. For certain specialists and scholars of Greek philosophy, the originality of Greek thought consisted in not dissociating practice from discourse. Thus, they reach the point of dividing Western philosophy into two great moments - philosophy as a reflection and a lifestyle (the case of Greek philosophy) and philosophy as the prime preoccupation in the preparation of a discourse (the case of philosophy mainly in modern times, with the exception of a few thinkers).

Now, Simone Weil pertains undoubtedly to the first class. Without wishing to establish any comparison, we could recall Emmanuel Mounier's attitude in affirming that *“L'événement sera notre maître intérieur”*.

The assumption by Simone Weil of the dramas of the unfortunate and of the victims of injustices, living personally the dramatic experiences of hunger, of the uprooting from the condition of labourer and peasant, of wars and labour struggles, support our statement. However, these dramas continue to challenge, now more than at any other time, all the persons, the movements and the communities engaged with another order.

Nevertheless, at present humanity faces another menace of destruction and uprooting from its earthly condition. This is the case of climate changes, mostly originated by the irresponsible intervention of man in the exhaustion of the limited resources of our planet.

Then, if we ponder on the semantic value of the word "ecology" and on our corporeity, we perceive that we ourselves are the authors of the destruction of our common home, called planet Earth. Simone Weil's reflections on the rooting and the uprooting, in face of the problems of the relationship between man and nature, are at present a challenge to all thinkers involved in humanity's dramas.

A. Relazioni

Introduzione tematica al Convegno.

Persona e impersonale in Simone Weil

Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese⁴

Presenteremo alcuni aspetti del rapporto tra “Persona e impersonale”, tema centrale nella riflessione weiliana, particolarmente consono all’attività della Rivista del Centro Ricerche Personaliste “Prospettiva Persona” (cf www.prospettivapersona.it).

A. Critica al concetto di persona (*pars destruens*)

La distanza dal personalismo. È noto che Simone Weil ha espresso un deciso rifiuto nei confronti del termine “personalismo”. Benché tale rifiuto appaia oggi più dettato da uno spirito di contrapposizione che dai contenuti, non va sottovalutato.

C’è vera distanza di pensiero tra S. Weil e il personalismo? Alcuni interpreti non vedono alcun ostacolo a collocare la Weil all’interno dell’ispirazione personalista, come fanno A. Devaux⁵ e in Italia Sfamurri («Se Simone Weil non avesse lasciato alcun pensiero al riguardo, avremmo egualmente potuto affermare che la persona costituisce per lei la realtà più ricca e più vincolante»⁶).

Il personalismo, conosciuto soprattutto tramite Maritain a cui la Weil accomunava Mounier e i suoi amici, le appariva legato ad ambienti borghesi, similmente all’esistenzialismo di Sartre e della De Beauvoir, benché di segno opposto: «... La filosofia personalista – ha scritto - è nata e si è diffusa non negli ambienti popolari, ma negli ambienti di scrittori, che per professione, possiedono o sperano di acquisire un nome e una reputazione»⁷.

La critica weiliana al personalismo - senza escludere una certa intransigenza che caratterizza il personaggio e costituisce spesso un limite nel suo approccio al mondo - va collegata al contesto sociale di elezione. È evidente il contrasto tra quegli ambienti medio alti, che pure si confacevano a S. Weil per nascita, con quelli che ella aveva scelto di frequentare: sindacalisti, operai, socialisti, anarchici, gente ostile a priori alla cultura degli intellettuali, tra i quali appunto i personalisti degli anni Trenta. La sintonia con i sofferenti era una necessità per Simone sin dall’infanzia: per stare bene con se stessa, per sentirsi in sintonia con la vita nella sua essenzialità, doveva allontanarsi dal mondo ovattato delle convenzioni sociali. Lo fece personalmente facendo l’operaia e la contadina seguendo l’esigenza di scegliere ciò che è più autentico: «Ho soprattutto il senso d’essere sfuggita ad un mondo di astrazioni e di trovarmi tra

⁴ Docenti di Sociologia della famiglia, Università di Chieti. Condirettori della rivista “Prospettiva Persona”. Attilio Danese è presidente del Centro Ricerche Personaliste. Il presente testo fa riferimento ai lavori precedenti, principalmente: *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991; *Abissi e vette. Il percorso spirituale e mistico di Simone Weil*, Lib. Ed. Vaticana, Roma 2002; M. C. BINGEMER- G. P. DI NICOLA (a cura), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà Torino 2005.

⁵ Anche A. Devaux colloca SW nel filone personalista (così nel dattiloscritto gentilmente inviatoci: A. DEVAUX, *Personnalisme*, dactylo pour le dictionnaire Letouzey & Ane, ff. 9-10).

⁶ A. SFAMURRI, *L’umanesimo cristiano di Simone Weil*, Pref. J. M. PERRIN, Japadre, L’Aquila 1970, 15. Cf. in generale le pagine sulla persona umana 14-38.

⁷ EL, 21. Questa la reazione indignata di G. Hourdin: «Tali affermazioni non sono solo false, ma anche caluniose. Ho conosciuto bene E. Mounier, Jean Lacroix, don Sturzo che furono tra i fondatori del personalismo. La loro fede, il loro disinteresse, l’ambiente popolare che li aiutava e li portava sono fuori discussione. Tutti hanno conosciuto l’esperienza della sventura innocente. Mounier per sua figlia, raggiunta da un handicap spaventoso, Lacroix per la sua vecchiaia ferita, don Sturzo per la persecuzione e l’esilio. Essi avevano della persona una visione diversa da quella di SW» (G. HOURDIN, *Simone Weil, La Découverte, Paris 1989*, p. 236). Bisogna ricordare alcune lettere tra Mounier e la Weil (a cura di G. LEROY, in CSW, 4 [1984] 315-319 e la recensione di Mounier all’*Enracinement*, in «Esprit», 163 [1950]).

uomini reali - buoni o cattivi - ma di bontà o cattiveria autentica»⁸.

Tuttavia non ci si può fermare a queste considerazioni senza tenere conto della critica che ella muove al concetto stesso di persona, che le pare favorire il delirio dell'io, come se il compito principale della vita consistesse nel cercare gratificazioni, aspetto sottovalutato dai personalisti e da quanti fanno della persona il riferimento essenziale dei diritti. La questione le appariva nello stesso tempo morale e filosofica, per il fatto che non poteva essere la persona il criterio di verità: se l'io desidera la verità, questa deve risiedere altrove, oltre la persona stessa. È qui che si colloca il tema dell'impersonale.

Eppure la vita e il pensiero di Simone sono a servizio della persona. Si può persino avere l'impressione che cada in contraddizione, per il fatto che nello stesso tempo rifiuta la persona e la promuove. I concetti di relazione, rispetto dell'alterità, coscienza, unicità e integralità, propri del personalismo, appartengono anche all'insieme del pensiero weiliano. Che dire di tutta la parte propositiva degli ultimi anni circa le "obbligazioni verso gli esseri umani" e la loro dettagliata elencazione (*Enracinement*)? La critica ai *Diritti della persona* non appare sostanzialmente diversa dalle "obbligazioni".

E' evidente che, piuttosto che fermarsi alla lettera, occorrerebbe sottolineare la volontà di Simone Weil di sfuggire alle mezze verità consolatorie, di evitare le trappole delle contrapposizioni naturalismo-culturalismo, individualismo-collettivismo, spiritualismo-materialismo per avvicinarsi, per quanto possibile, al nucleo centrale di una antropologia che per sfuggire agli estremi che la attraggono e lacerano deve trovare altrove il suo punto di appoggio, non può essere autoreferenziale.

Problemi di linguaggio. Ha scritto S. Fraisse: «S. Weil e i personalisti non potevano essere avversari. Tuttavia si servivano di un vocabolario quasi interamente opposto, sorgente evidente di malintesi»⁹. La stessa Fraisse aggiunge che sarebbe però sbagliato ridurre tutto a vocabolario, perché la connotazione fortemente negativa del concetto di persona viene collegata da Simone alla sua degenerazione sulla bocca di uomini e donne che dicendo "persona" dicono "io". Nel vocabolario weiliano bisogna leggere persona come io, impersonale come verità, individuale come pensiero, collettivo come massa. Si tratta di entrare in un universo linguistico ben distinto da quello del personalismo, nella cui ottica invece individuale (l'io) significa individualismo, impersonale significa anonimo, collettivo l'*on*, ossia il mondo che nasce quando l'io abdica alla propria responsabilità e si massifica¹⁰.

[Se si prova, per esempio a fare una analisi comparata del vocabolario di S. Weil e di E. Stein, che riprende la concezione classica e cristiana del concetto di persona, la contrapposizione tra antipersonalismo weiliano e personalismo, apparentemente abissale, si stempera. Edith Stein parte dalla convinzione di un principio di individuazione che delinea ciascun essere umano in quanto creato e dunque in quanto oggetto d'amore da parte di Dio. La persona in senso pieno realizza la sua realtà se si spoglia dai suoi attaccamenti e risponde all'amore di Dio offrendogli se stessa integralmente, corpo, intelligenza, amore. Nella misura in cui l'essere umano somiglia per analogia creaturale a Dio, essa è persona in senso pieno e comprensivo del distacco da sé. Come si vede, si tratta comunque di una antropologia teologicamente fondata].

Dal punto di vista della Weil, il termine persona presterebbe il fianco ad una confusione concettuale: «Si dirà "La mia persona non conta", ma non "io non conto". È la prova che il

⁸ CO, 24. Interessante a questo riguardo la testimonianza del sindacalista J. Duperray (J. DUPERRAY, *Quand Simone Weil passa chez nous; témoignage d'un syndicaliste*, «Les Lettres Nouvelles» [Paris], XII [1964], 85-101, 123-138).

⁹ S. FRAISSE, *La persona et le droits de l'homme*, in CSW, 2 (1984), pp. 120-132, p. 125.

¹⁰ E. MOUNIER, *Œuvres*, Seuil, Paris 1961-1963, III, 488 e 209.

vocabolario corrente del pensiero moderno detto personalista è erroneo. In questo ambito, dove c'è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero»¹¹. Ai suoi occhi è necessario un deciso distacco dalla dimensione personale per vedere oltre le apparenze, le impressioni mutevoli dell'io, le convenzioni e le mode culturali. Il compito della persona, che dura una vita intera, è proprio quello di evitare il rischio di scambiare la verità con le impressioni, le inclinazioni. Indubbiamente la formazione scienziata, agnostica e rivoluzionaria di Simone hanno influito sul suo bisogno di evitare appiattimenti metafisici ed esaltare la differenza tra natura e Creatore, intelligenza e verità, necessità e Grazia, sapere scientifico e contatto mistico. Al fondo c'è una esigenza metafisica: non confondere la verità con l'io, il quale per raggiungerla deve aprirsi a qualcosa che va oltre sé.

La persona e il sacro. Vi è collegata l'identificazione della persona con il sacro. «Vi è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. Così come non è la persona umana. È lui, quest'uomo semplicemente. Ecco un passante nella strada che ha lunghe braccia, occhi blu, una mente in cui passano pensieri che ignoro, ma che forse sono mediocri. Non è né la sua persona, né la persona umana che è in lui che per me è sacra. È lui. Lui tutto intero. Le braccia, gli occhi, i pensieri, tutto. Non metterei le mani su niente di tutto ciò senza scrupoli infiniti...»¹². Poiché parlando di persona si rischia di sacralizzare ciò che non lo è, bisogna che qualcuno dica chiaramente che «la causa che impedisce che la persona si senta sacra è che in effetti essa non lo è»¹³. Conseguentemente: «Ciò che è sacro, ben diversamente da ciò che è la persona, è ciò che in un essere umano è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell'uomo è sacro, e questo solo»¹⁴. Nei *Taccuini* A. Camus le darà ragione: «Non è la persona umana che bisogna proteggere, ma le possibilità che essa implica»¹⁵.

Salta agli occhi la distanza tra la formazione filosofica weilana e l'ispirazione ebraico-cristiana, che vede nella persona una immagine di Dio. Non si tratta però di posizioni contraddittorie, giacché quello che preme alla Weil è prendere atto realisticamente e prima di ogni atto di fede dell'insignificanza dell'essere umano nel cosmo (si suole ripetere il mercoledì delle ceneri: «Sei polvere e in polvere ritornerai»).

Platonicamente, solo il bene è sacro e dunque ciò che ha a che fare con l'aspirazione al bene. «C'è dalla più piccola infanzia fino alla tomba al fondo del cuore di ogni essere umano, qualcosa che, malgrado tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo prima di ogni altra cosa che è sacro in ogni essere umano. Il bene è la sola sorgente del sacro. Non vi è di sacro che il bene e ciò che è relativo al bene»¹⁶. Il nucleo del problema sta dunque nella differenza sostanziale, che la Weil ritiene indispensabile ribadire, proprio in base alla sua esperienza come esperta di discipline scientifiche, che conosce i meccanismi della necessità nella natura e la logica della forza nelle relazioni sociali e in politica, tra il *Bene soprannaturale* e tutto ciò che è altro dal bene. Il passaggio tra i due livelli non si compie per accumulazione; esige un salto metafisico.

Astrazione. Il termine persona le appare un'astrazione indeterminata, viziata da un sostanzialismo che finisce col porgere il fianco ad ogni tipo di strumentalizzazione. «È impossibile definire il rispetto della persona umana. Non è difficile solo definirla a parole. Molte nozioni luminose rientrano in questo caso. Ma questa nozione non può più essere concepita; non può essere definita, delimitata da una operazione muta del pensiero»¹⁷. Ai suoi

¹¹ EL, 11.

¹² EL, 11-13.

¹³ EL, 19-20.

¹⁴ EL, 16.

¹⁵ A. CAMUS, *Taccuini, gennaio 1942- Marzo 1951*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1965, 282.

¹⁶ EL, 11-13.

¹⁷ EL, 12.

occhi c'è inevitabilmente troppa retorica nell'uso di questo termine che resta nell'indeterminatezza, a conferma di una sorta di fuga rispetto alle concrete necessità di singoli uomini e donne. Laddove si procede per astrazioni, gli esseri umani restano tagliati fuori, giacché astrazione e oppressione vanno di pari passo: «Prendere per regola della morale pubblica una nozione impossibile da definire e da concepire è dare adito ad ogni sorta di tirannia»¹⁸.

Similmente al termine "Persona", si abusa anche di altre parole, come per esempio "nazione", che ha senso solo in relazione ai differenti raggruppamenti. Parimenti "sovranità". «"La sovranità appartiene al popolo" è un proclama irrealizzato e irrealizzabile nella storia; sarebbe più realistico dire: "La sovranità risiede in un'assemblea nazionale eletta"»¹⁹.

Inoltre, proprio perché astratto, il concetto di persona considera tutti uguali, il che oltre ad essere falso, rafforza le discriminazioni, essendo gli uomini e le donne differenti per nascita, classe sociale, educazione.... Sottovalutando le concrete disuguaglianze, il principio "egualitario" conferma di fatto le ingiustizie, giacché non c'è peggiore ingiustizia che trattare i diversi come eguali. Una ragione in più per sostenere che non è la persona generica che va presa in considerazione, ma quell'uomo che s'incontra per strada con i suoi bisogni e le sue sofferenze, specie quello che non riesce ad entrare nella cerchia dei privilegiati che riescono ad essere "persone" in senso proprio. Infatti solo alcune persone godono del privilegio di sapere e potere articolare i propri diritti, mentre è l'*impersonale* che garantisce la possibilità di raggiungere tutti, anche il "ciascuno" sconosciuto, come direbbe Ricoeur²⁰. Nei termini della Weil: «Poiché la persona si espande solo quando il prestigio sociale la gonfia; la sua espansione è un privilegio sociale»²¹.

Persona e diritti umani. Sulle stesse critiche si basa la denuncia della debolezza concettuale della nozione di persona associata a quella di diritto, in una viziosa circolarità tra persona e rivendicazioni: «La nozione di diritto, lanciata attraverso il mondo nel 1789, è stata, per insufficienza interna, impotente ad esercitare la funzione che le era affidata. Amalgamare due nozioni insufficienti parlando di diritti della persona umana non ci porterà più lontano»²². E' proprio ciò che i personalisti - e in particolare di Jacques Maritain - hanno fatto volendo dare un tessuto connettivo alle differenze tra le nazioni, dopo le due guerre, attorno alla convergenza sulla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* (1948).

Simone pensa che se si punta sulla necessità di realizzare la persona, si fa della società uno stridulo vociare di io insoddisfatti, solleticando la parte più bassa degli io, quella più esposta ai condizionamenti del male. Perciò giunge a scrivere: «La persona in noi è la parte dell'errore e del peccato»²³. Le relazioni interpersonali tra "soggetti di diritti" esaltano il registro mercantile dello scambio. Invece di mirare a rapporti basati sulla responsabilità della cura reciproca si solleticano gli io.

Solo se l'io dà ascolto alla giustizia e al bene può entrare in rapporto con l'altro al di fuori delle menzogne che dominano il sociale. Solo se mette al centro della sua attenzione il bene può sfuggire a quel collettivo del quale bisogna imparare a diffidare. La Weil, come è noto,

¹⁸ EL, 12.

¹⁹ EL, 6.

²⁰ «I rapporti tra la collettività e la persona devono essere stabiliti con l'unico intento di scartare ciò che è suscettibile di ostacolare la crescita e la germinazione misteriosa della parte impersonale dell'anima. Per questo occorre da una parte che vi sia attorno a ciascuna persona dello spazio, un grado di libera disponibilità di tempo, possibilità di passaggio a livelli di attenzione sempre più elevate, di solitudine, di silenzio. Occorre nello stesso tempo che essa sia nel calore umano, perché lo smarrimento non la costringa a negarsi nel collettivo» (EL, 21).

²¹ EL, 27.

²² EL, 12.

²³ EL, 17. Anche J.-M. Domenach condivide la critica al giudizio severo di S. Weil e G. Thibon sul personalismo (J.-M. DOMENACH, *E. Mounier*, ed. Du Seuil, Paris 1972, 76-77), giudizio ripreso e condiviso anche da E. GABELLIERI, *Simone Weil et Gustave Thibon*, in CSW, 2 (1990), 179-201, 189.

teme il rischio che si corre quando per sfuggire all'io ci si rifugia nel collettivo: «Il più grande danno non è la tendenza del collettivo a comprimere la persona, ma quella della persona a precipitarsi, a negarsi nel collettivo...»²⁴, e aggiunge: «Il personale è opposto all'impersonale, ma c'è passaggio dall'uno all'altro. Non c'è passaggio dal collettivo all'impersonale... Solo in questo senso la persona partecipa del sacro più della collettività»²⁵.

I falsi diritti. Quando si parla di diritti è quasi inevitabile scambiare la *pars pro toto* e ledere altre esigenze della persona. Inevitabilmente se ne reclamano alcuni, che vengono codificati e protetti appunto come diritti e se ne dimenticano altri. Mutilando un aspetto si lede inevitabilmente la persona intera. Un essere umano è molto più della somma dei diritti, ovvero di aspetti singoli del suo corpo e della sua psiche. Perciò nell'esempio del “cavare gli occhi”, la Weil gioca sul paradosso di una difesa della persona come se potesse essere limitata al diritto di conservare gli occhi: «una volta cieco, egli sarà una persona umana esattamente come prima. Io non avrei affatto intaccato la persona umana in lui. Avrei distrutto solo i suoi occhi»²⁶.

Più in profondità la rivendicazione dei diritti rischia di confondere diritti e capricci dell'io: non tutti i desideri vanno assecondati, assemblando indiscriminatamente esperienze reali e desideri. Facilmente, seguendo le mode, si desiderano beni orientati al soddisfacimento del proprio benessere e si trascura ciò che di più profondo vi è nell'essere umano. Come si può discernere i veri bisogni? Di fatto il più delle volte si trascura l'essenziale. Vi sono beni altamente desiderabili e inesprimibili, non solo perché non vi sono parole per dirli, ma anche perché non vi sono persone in grado di comprenderne il valore e di perseguirli. Sono esigenze che scaturiscono dall'anima: «L'anima ha dei bisogni, e quando non sono soddisfatti, è in uno stato analogo a quello di un corpo affamato e mutilato»²⁷. Nessuna società e nessuno Stato possono garantire queste esigenze perché vi sono beni che arrivano all'anima senza che possano essere reclamati. Sono decisivi per l'anima, ma non sono frutto del pensiero, della volontà o del collettivo. Il ruolo della società nei confronti di questi beni non è di concederli. Non ne avrebbe il potere. Ad essa spetta solo di non ostacolarne il raggiungimento o anche di “ripulire l'aria”, ossia rendere l'intelligenza e il cuore disponibili ad accoglierli.

Difendersi dal “noi”. Se il personalismo accentua la relazione interpersonale può divenire problematico individuare il limite al di là del quale il “noi” scade nel collettivo. L'impersonale non è soltanto un argine rispetto al delirio dell'io, ma anche rispetto al dominio del collettivo, inteso come un io allargato e massivo, di cui Simone diffida come della “bestia” platonica. Vi è nell'essere umano una tentazione specifica di abdicare al compito personale, favorita dai diversi assembramenti (gruppo, partito, sindacato, Chiesa...), che chiedono la delega della individualità e gestiscono il noi risultante dalla somma di individui omologati. Ciascuno viene indotto ad assuefarsi al pensiero dominante della maggioranza, a riconoscersi in un capo e idolatrarlo. Sappiamo che Simone temeva molto questa tendenza gregaria e confessare che sull'onda del gruppo lei stessa avrebbe potuto gridare “Hi Hitler”. Per questo non volle alcuna tessera e stava attenta a tenersi a debita distanza dall'influsso di fascinazioni collettive.

Scrivendo a P. Perrin, ella confida di diffidare anche degli ambienti cattolici: «Esiste un ambiente cattolico pronto ad accogliere calorosamente chiunque vi entri. Ora, io non voglio essere adottata da un ambiente, abitare in un ambiente in cui si dica “noi” e far parte di questo “noi”, sentirmi a casa mia in un ambiente umano, qualunque esso sia. Dicendo “non voglio”, mi esprimo male, perché lo vorrei: tutto ciò è molto piacevole, ma sento che non mi è permesso, sento che per me è necessario, che mi è prescritto di stare sola, straniera e in esilio

²⁴ EL, 19-20.

²⁵ EL, 18.

²⁶ EL, 12.

²⁷ EL, 81.

rispetto a qualsiasi ambiente umano, senza eccezione»²⁸.

Il “noi” collettivo si costruisce quando tra l’io e il tu manca l’impersonale. Sfuggendo all’impersonale, persegue falsi paradisi, rifugi edulcorati, sogni di grandezza e deliri di potenza, negando il compito di verità. «L’essere umano non sfugge al collettivo che elevandosi al di sopra del personale per penetrare nell’impersonale. In quel momento c’è qualcosa in lui, una particella della sua anima, sulla quale niente di collettivo può avere alcuna presa»²⁹. Vi è un compito laborioso e personale irrinunciabile, che esige il consenso alla propria «vocazione». Abbandonarsi al sociale, alla moda, al “si dice”, alla ricerca del prestigio, rinunciando al compito fondamentale che dà sapore e senso alla intera esistenza, costituisce una omissione imperdonabile, una delega di ciò che è indelegabile, il che è il più grave atto di disonestà.

Su questo atteggiamento di fondamentale probità si innesterà lo studio comparato dei grandi mistici, che uniscono Oriente e Occidente in un’unica grande corrente trasversale e che confermerà a Simone il dovere di andare oltre il personale e il collettivo, oltre l’io sublimato o annesso nel sociale: «Tutto lo sforzo dei mistici ha sempre mirato a ottenere che non vi sia più nella loro anima alcuna parte che dica “io”. Ma la parte dell’anima che dice “noi” è ancora infinitamente più dannosa»³⁰.

B. Perché l’impersonale (*pars construens*)

Le obbligazioni. Se una persona non può reclamare come diritti i beni dell’anima, essa ha però l’obbligo di seguire il richiamo della verità in ogni ambito della vita umana. E’ responsabile della direzione che imprime al suo sguardo e alla sua vita. Le obbligazioni non fanno riferimento a ciò che spetta ma al debito di cura che ciascuno contrae con la vita nei confronti di ogni altro essere umano e del cosmo. Non si cade nelle trappole alienanti dell’esaltazione dell’io e del noi se al posto di reclamare si assumono gli obblighi di cura verso gli altri, frutto di una socialità passata per il crogiolo dell’impersonale: «Ciascuno di coloro che hanno raggiunto il dominio dell’impersonale vi ritrovano una responsabilità verso tutti gli esseri umani. Quella di proteggere in loro, non la persona, ma tutto ciò che la persona ricopre di fragili possibilità di passaggio nell’impersonale...»³¹.

Da questa impostazione nasce la preoccupazione della Weil, distinta da quella dei personalisti, di articolare una *Déclaration des obligations envers l’être humain*, a fondamento di una giusta Costituzione. Voleva che giornalisti, imprenditori, magistrati e tutte le persone in procinto di assumere una carica di potere nella società fossero obbligate a sottoscrivere tale dichiarazione: «Ogni uomo che ha il potere di vessare o di ingannare gli uomini, dovrebbe assumere l’impegno di non farlo»³².

In *Enracinement*, Simone Weil dimostrerà che è possibile declinare i diritti nella forma delle obbligazioni, e che un ambiente umanamente buono nasce dall’impegno ad assicurare un rapporto soddisfacente tra coppie di contrari ugualmente necessari: obbedienza e autorità, solitudine e vita sociale, proprietà personale e collettiva, punizione e onore, verità e libertà di espressione, uguaglianza e gerarchia, partecipazione sociale e iniziativa personale, sicurezza e rischio, radicamento nel proprio ambiente e comunicazione universale. Accentuare un aspetto

²⁸ AD, 30.

²⁹ EL, 19. Simone fa riferimento agli antichi: «Si ha ragione quando si dice che l’antichità non aveva la nozione di rispetto dovuto alla persona. Essa pensava molto più chiaramente rispetto a una concezione talmente confusa» (EL, 19).

³⁰ EL, 17.

³¹ EL, 19-20.

³² EL, 87.

senza il polo opposto è un peccato di semplificazione destinato a produrre esiti disumani, indegni della nobiltà dell'arte politica.

Il terzo. La diffidenza verso il collettivo non significa il rifiuto tout court del sociale, che sarebbe in forte contrasto con l'idea di cittadinanza attiva che abbiamo oggi e anche con un cristianesimo che considera sacra l'amicizia e doverosa la costruzione della cosiddetta "civiltà dell'amore".

Vi è la possibilità di stabilire rapporti umani che sfuggono alle prepotenze dell'io e del noi? Nell'ottica della Weil il radicale disincanto nei confronti del sociale è premessa per una relazione interpersonale autentica, il che si realizza quando l'io e il tu s'incontrano in un punto al di fuori dei due, che li unisce senza confonderli. Di qui il ricorso al terzo, tanto cavalcato dalle filosofie dialogiche del XX secolo. Solo radicandosi in un intermediario l'io e il tu possono realizzare quella trascendenza della loro immediatezza e sfuggire alla tentazione di esercitare una certa padronanza sull'altro. Il terzo consente un orizzonte di senso comune decisamente eterogeneo rispetto ai due.

Dal punto di vista del linguaggio, la terza persona è la forma verbale che ha la funzione di esprimere la non presenza e rimanda a un referente esterno di tipo oggettivo, qualcosa (esso) o qualcuno (egli)³³. Si tratta dunque di un assente, che può anche riferirsi ad una entità umana, la quale però non può avere la forma autoriflessa perché è richiamata sempre in un processo oggettivo, più rapportabile a un evento che a un soggetto. La terza persona sfugge alla modalità personale della prima e seconda persona ed è insieme singolare e plurale, esterna al piano dell'interlocuzione, anzi direttamente opposta all'intimità dell'io e del tu, tanto che rischia di separare i due e infrangere la relazione pur essendone dipendente; in ogni caso è destinato a ridefinire il rapporto, in un modo che solo un terzo rispetto all'io e al tu può fare.

Lévinas ha approfondito questo tema sullo sfondo dell'ebraismo e sostenuto che "l'al di là da cui proviene il volto è la terza persona"³⁴, ovvero è proprio l'originarietà del volto, inafferrabile nella sua provenienza, che reclama un'alterità irriducibile alla relazione lineare e binaria io tu. Nell'ottica di Lévinas, non basta dire che l'io non è assimilabile al tu, perché comunque si rischia di ridurre l'alterità ad un legame di assimilazione. L'alterità non può essere una difformità all'interno di uno stesso genere, ma reclama una eterogeneità di piano. Lo esprime bene Roberto Esposito scrivendo: «Il risultato – ma anche il presupposto – di questa triangolazione in cui ciascun termine è sovrastato, e al contempo dislocato, dalla precedenza dell'altro, è una sorta di curvatura dell'essere che, pur nel faccia a faccia, non consente agli interlocutori di darsi del "tu", ma li espone alla obliquità di un terzo termine cui conviene il nome di "illeità"³⁵. Questo terzo ha per Lévinas un significato prevalentemente negativo alludendo alla presenza divina in quanto assenza, in modo che tale illeità non si situerebbe al fianco o in mezzo, ma solo al fondo dei due: la loro non congiunzione.

Anche per Simone Weil all'unione tra individui è indispensabile una distanza sia di ordine metafisico che etico. La sua concezione dell'amicizia nutrita di rispetto e di astensione volontaria, mira proprio a sfuggire alla superficialità di rapporti appiccicosi o conflittuali, destinati a dissolversi con la stessa facilità con cui s'impiantano. La sua esigenza di verità nei rapporti umani si è sviluppata via via, dalla esigenza di purezza negli anni dell'adolescenza al recupero delle fonti greche dell'armonia e della mediazione fino alle indicazioni evangeliche circa il terzo dal volto umano-divino presente-assente nell'amicizia.

³³ Su questi aspetti si veda R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 129 ss.

³⁴ E. LÉVINAS, *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, tr. It. *La traccia dell'altro*, a cura di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979, p. 40.

³⁵ R. ESPOSITO, *op. cit.*, p. 148.

Il volto del medio. A partire dal superamento delle turbolenze adolescenziali, Simone Weil coltiva amicizie improntate al rigore di un amore discreto, capace di guardare amorevolmente e attendere, senza alcuna pretesa. Temeva una relazione che fosse di appoggio reciproco o di adesione affettuosa alle opinioni dell'altro solo per far piacere all'amico: *Amicus Plato sed magis amica veritas*³⁶. Riteneva fondamentale evitare l'*embrassons* ed era inflessibile sulla regola che si era data, quella cioè di mantenere l'amicizia sempre a quella altezza in cui essa si alimenta di ideali condivisi, perché solo a quell'altezza essa non mutila ma rafforza l'aspirazione al bene.

Da una parte dunque amicizia e dall'altra timore di farne un idolo. Sapeva bene che i sentimenti di gratitudine e di affetto possono indurre a deviare dalla propria strada e a firmare una delega in bianco all'altro, confondendo amicizia e verità. Si convinceva sempre più che la vera unità è possibile solo in Dio: «La mia amicizia per voi sarebbe stata per me un motivo per rifiutare il vostro messaggio; avrei avuto paura delle possibilità d'errore e d'illusione implicate da un influsso umano nel campo delle cose divine»³⁷.

Come Simone confessa a P. Perrin e a J. Bousquet: «L'amicizia per me è un bene incomparabile, senza comune misura, una fonte di vita, non in senso metaforico, ma letterale... dà al mio pensiero tutta la parte di vita che non le deriva da Dio o dalla bontà del mondo. Lei può dunque capire quale beneficio mi ha fatto accordandomi la sua amicizia»³⁸. Una buona relazione amicale comporta rispetto e pudore, virtù da collegare al riconoscimento del mistero che circonda l'io e il tu, giacché nessuno ha il diritto di profanare e strappare il velo che protegge l'alterità dell'altro.

C'è chi comprensibilmente denuncia nella Weil, specie negli ultimi anni, il rischio di un massimalismo purista che sottovaluta l'azione sociale inevitabilmente impura: «Nel 1943 S. Weil rinvia continuamente a un "altro mondo": "Solo ciò che viene dal cielo è suscettibile di imprimere un marchio sulla terra"³⁹. La persona cede all'impersonale, il diritto all'obbligazione, l'azione rivoluzionaria alla follia d'amore, il rapporto tra compagni all'amicizia in Dio»⁴⁰.

Simone fa riferimento a Platone che, imbevuto della dottrina pitagorica, esprime la convinzione, nel *Filebo*, che l'amicizia e la giustizia sono doni degli dei. «È impossibile che due esseri umani siano uno, e tuttavia rispettino scrupolosamente la distanza che li separa, se Dio non è presente in ciascuno di essi. Il punto di incontro delle parallele è all'infinito»⁴¹. Dal punto di vista della matematica il punto d'incontro sta nella media proporzionale tra i numeri e l'unità, espressione della mediazione divina, che sfugge ad ogni riduzione individualista e collettivista. La media proporzionale è ciò che i pitagorici consideravano la chiave, il ponte tra Dio e la creazione.

L'esperienza dell'incontro col Cristo convince Simone che la mediazione è il Cristo stesso, media proporzionale tra Dio e uomini. Quella media consente l'unità ferma restando la differenza. La comunità ora non è il collettivo, ma perché la comunione non nasce dalla fusione empatica, dal riconoscimento collettivo in un capo, dalla comunanza appiccicosa e spesso devastante, ma ritrovarsi uniti nel Cristo stesso, nel quale gli esseri umani possono ritrovarsi senza ledere la loro individualità.

Amicizia "trinitaria". Il terzo-medio assume diversi livelli, da quelli più oggettivi

³⁶ Aveva già acquisito tale stile di comportamento in rapporto alla critica a Marx: «Marx inoltre non ci è più caro della verità» (OL, 17).

³⁷ AD, 70.

³⁸ S. WEIL, *Lettre à J. Bousquet*, PSO, 82.

³⁹ EL, 30.

⁴⁰ CF S. FRAISSE, *art. cit.*, 132 (EL, 43).

⁴¹ AD, 207; cf. IP, 127-129.

dell'impersonale – linguaggio, giustizia, istituzioni - al miracolo di una trasparenza umano divina, presente assente: «Il Cristo ha voluto forse indicare l'amicizia cristiana quando ha detto: “Quando due o tre tra voi saranno riuniti nel mio nome, io sarò in mezzo a loro”. L'amicizia pura è un'immagine dell'amicizia originale e perfetta che è quella della Trinità che è l'essenza stessa di Dio»⁴². La promessa di fare dell'amicizia un luogo privilegiato di abitazione del Cristo sulla terra, ne fa un sacramento: «Si può pensare - sottolinea S. Weil - che l'amicizia pura, come la carità del prossimo, racchiuda qualcosa come un sacramento»⁴³.

L'amicizia rivela dunque una particolare analogia trinitaria quando tende alla realizzazione del comandamento nuovo dato da Gesù prima di morire. E' un comandamento che va oltre l'amore di Dio e del prossimo, perché rappresenta l'invito ad una circolarità dell'amore che in rapporto alla Trinità i teologi chiamano “pericoresi”: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi»⁴⁴. All'amicizia compete la perfetta uguaglianza nel rispetto delle differenze: «Uguaglianza tra le Persone della Trinità. Non che il Figlio non sia in un certo senso meno del Padre; ma anche, in un altro senso, Egli è di più. Prometeo e Zeus»⁴⁵.

In un'ottica trinitaria Simone colloca una misteriosa armonia tra persona e impersonale, aspetti che nella realtà di fatto sono difficilmente conciliabili. Ogni altro modo di concepire tale rapporto stenta a evitare le derive della fredda oggettività e della esaltazione personalistica. Nella realtà i due aspetti appaiono contraddittori e non è dato di fuggire tale contraddizione, risolvendola troppo frettolosamente. Ogni tentativo di sintesi tra gli estremi è consolazione illusoria.

In un'ottica trinitaria relazione, negazione della fusione e ricomposizione dell'unità è una dinamica che impedisce alle differenze di scomparire; la separazione, il conflitto, il negativo sono la ferita feconda, che rende possibile una unità ben fatta. Il monoteismo perciò non può essere che trinitario se vuole evitare unità fittizie: «La credenza nel Dio unico, senza distinzione di persone né dei principi di bene e di male ha per conseguenza o per causa, in ogni caso è inseparabile, dalla cecità morale quale si trovava presso gli Ebrei. L'unità dei contrari è mal fatta»⁴⁶.

L'obbedienza impersonale. L'obbedienza, altra parola chiave dell'universo weiliano, sarebbe pura oppressione, una strumentalizzazione del potere, se non fosse legata al dover essere dell'essere in quanto tale. Paradossalmente, ella nota che Dio è obbedienza e perciò obbedisce sia nel suo rapporto col mondo sia, in qualche modo, nelle relazioni interne alla Trinità. Essendosi ritirato dal mondo e avendo immesso nel creato leggi autonome di sviluppo, Egli deve continuamente consentire che il mondo sia quello che è, e non altro. Di conseguenza: «La stessa potenza di Dio è anche obbedienza»⁴⁷.

In altri termini, perché obbedienza e onnipotenza non siano contraddittorie, l'onnipotenza non dovrebbe essere che obbedienza all'amore creativo e l'amore niente altro che potenza obbediente. Si tratta dunque sempre di amore, che esige di far spazio ad una realtà oggettiva che è altro da sé, obbedendo alle modalità e ai ritmi del suo essere. Analogamente l'essere umano non realizza se stesso potenziando la sua forza, la sua pienezza, quanto piuttosto orientando, liberamente, tutte le sue risorse alla verità impersonale, preconditione indispensabile per entrare nel Regno. «Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio è qualcosa che in noi è legato al fatto di essere persona, ma che non è la persona. Anzi è la

⁴² AD, 207; cf. IP, 127-129.

⁴³ AD, 207.

⁴⁴ Gv 15,12.

⁴⁵ C, III, 247-248.

⁴⁶ C, III, 253.

⁴⁷ CS, 309.

facoltà di rinunciare ad essere persona. È l'obbedienza»⁴⁸.

Il concetto di obbedienza rimanda all'azione non agente dell'uomo corrispondente all'azione non agente di Dio (che lascia suo Figlio in balia di una sorte crudele). È come se sia Dio che l'uomo vivessero la legge della dinamica personale-impersonale, ossia di agire responsabilmente in prima persona e nello stesso tempo di obbedire liberamente alla necessità.

Ordine del mondo. Quando si fa l'esperienza della necessità che domina la natura e gli uomini, come la matrigna leopardiana (*Tsunami*, eruzione del vulcano, terremoti), riesce difficile pensare ad un Dio personale. Simili accadimenti imprevedibili vengono subiti come uno choc che scombina ogni senso della storia e della fede. L'ordine del mondo appare crudelmente e assurdamente impersonale come il fato a cui Dei e uomini stanno soggetti e che conduce tutti dove essi non vorrebbero⁴⁹. Questa assenza di spiegazioni accettabili, questo sentirsi in balia dell'irrazionale è il problema di fondo dei Greci, che apparivano alla Weil maestri nel dare risalto all'interrogativo senza risposta di fronte a un fato che sembra beffarsi delle persone, che travolge re, tiranni, gente semplice, in maniera impersonale attraverso la tragicità degli eventi. In questi casi la libertà dell'essere umano sta nel consentire a che le cose vadano come vanno e non altrimenti: «L'intelligenza della necessità è un'imitazione della creazione»⁵⁰.

Imitare l'ordine del mondo, la passività inerte delle cose naturali significa abbandonare l'ambizione di capire, di gestire la propria vita e la natura e accettare di porre le questioni anche senza ottenere risposte, di desiderare ardentemente un'armonia che non c'è, di domandare amore anche se non vi è chi lo appaghi, sospesi nelle parole non dette da Dio. Il consenso si pone all'intersezione tra necessità e amore⁵¹, necessità in quanto non si può capire che ciò che accade, amore in quanto per accettarlo si deve passare per il proprio annientamento e aderire ad una sorta di non prospettiva. Propriamente non si tratta di «annientamento, ma [di] trasporto verticale nella realtà superiore all'essere»⁵². Dio creatore infatti consente al creato di esistere secondo leggi proprie e agli esseri umani di agire secondo vedute proprie, anche in contrasto con Lui, benché il mantenimento nell'essere di ogni realtà esistente sia una continua creazione. Il mistero è che il nascondimento di Dio non significa la sua assenza.

Simone nelle sue riflessioni è messa continuamente di fronte alle contraddizioni per la coesistenza di intelligibilità e non intelligibilità, di razionalità e non senso, soprattutto quando Dio risulta assente irrimediabilmente, benché agli occhi della fede lo sia solo apparentemente e temporaneamente.

Profonda ammiratrice dell'impersonalità dell'amore universale, la Weil rifiuta ogni idea di Dio che riveli una predilezione personale, per esempio quella nei confronti degli Ebrei. Lei che aveva scelto gli ultimi non poteva sopportare che esistesse e peggio ancora che lei stessa fosse parte di un popolo per definizione "eletto". Parimenti di fronte alle contraddizioni insolubili preferisce adottare un atteggiamento di fedele attenzione senza alcun interesse, patente o latente piuttosto che andare alla ricerca del miracolo col quale chiedere di infrangere l'ordine del mondo a fini personali. Interventi straordinari a vantaggio di una persona o di un popolo sono gratificanti, ma non le paiono confacenti ad un Dio giusto, che raggiunge tutti come la luce del sole. La scelta di amare l'ordine del mondo così com'esso è rappresenta l'esigenza di

⁴⁸ EHP, 11, 17, 51.

⁴⁹ «I racconti della Passione mostrano che uno spirito divino, unito alla carne, è alterato dalla sventura, trema davanti alla sofferenza e la morte, si sente, al fondo dello sconforto, separato dagli uomini e da Dio... "Un altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi andare"» (SG, 39-40).

⁵⁰ C, III, 104.

⁵¹ Cf IP, 147. Alcune volte l'intelligenza è vista come il soprannaturale nell'uomo (cf. SG, 116-117). Per la stessa ragione anche il consenso è tratteggiato come la facoltà soprannaturale dell'uomo (cf. CS, 193-194; IP, 163). Altrove ella considera la parte divina dell'uomo, «l'increato», la presenza del Cristo nell'uomo (CS, 49) cui si arriva col processo di decreazione.

⁵² C, III, 196.

non farsi un Dio tappabuchi e di imparare a quei miracoli straordinari che sono manifestazione di vera carità: «Un'elemosina compiuta per la carità pura è un prodigio molto più grande che il camminare sulle acque»⁵³.

Allo stesso modo la preghiera non dovrebbe essere una richiesta della persona a proprio vantaggio, ma «l'unica risorsa dell'arte perfettamente bella, delle scoperte scientifiche veramente luminose e nuove, della filosofia che va veramente verso la saggezza, dell'amore del prossimo veramente caritatevole; essa che volge direttamente verso Dio e costituisce la vera preghiera»⁵⁴.

Eventi. Ogni avvenimento porta traccia di verità, per il fatto che induce l'anima ad accettare ciò che le è favorevole e ciò che non lo è. L'avvenimento non è frutto di una scelta; s'impone dall'esterno. Gli antichi avevano adottato l'*atarassia* per far fronte alla ingovernabilità degli eventi. A ciascuno tocca vivere la vita che gli viene concessa così come essa si presenta, senza soggiogarla ai propri sogni e obiettivi, ai voli pindarici dell'io: essere quello che è chiamati ad essere "come uno smeraldo è verde". Questa disposizione consente di assimilare credenti e atei se tutti cercano il bene e si conformano ad esso: «Tutti quelli che possiedono allo stato puro l'amore del prossimo e l'accettazione dell'ordine del mondo, compresa la sventura, tutti costoro, anche se vivono e muoiono atei in apparenza, sono sicuramente salvati. Quelli che possiedono perfettamente queste due virtù, anche se vivono e muoiono atei, sono santi. Quando si incontrano tali uomini, è inutile volerli convertire. Sono tutti convertiti, sebbene non visibilmente; sono stati rigenerati dall'acqua e dallo spirito, anche se non sono mai stati battezzati; hanno mangiato il pane di vita, anche se non si sono mai comunicati»⁵⁵.

Gli eventi però ad uno sguardo credente hanno un valore aggiunto perché lasciano trasparire il messaggio in codice di un Dio personale: «Gli avvenimenti della vita, quali che siano, tutti senza eccezione, sono per convenzione segni dell'amore di Dio, così come il pane dell'Eucaristia è carne del Cristo. Ma una convenzione con Dio è più reale di qualsiasi realtà. Dio stabilisce con i suoi amici un linguaggio convenzionale. Ogni avvenimento della vita è una parola di questo linguaggio. Tali parole sono tutte dei sinonimi, ma, come accade nei bei linguaggi, ciascuna ha una sua sfumatura del tutto specifica, ciascuna è in traducibile. Il senso comune di tutte queste parole è: "Io ti amo". Uno beve un bicchiere d'acqua. L'acqua è l' "io ti amo" di Dio. Resta per due giorni nel deserto senza trovare niente da bere. L'inaridimento della gola è l' "io ti amo" di Dio. Dio è come una donna importuna che se ne sta incollata al suo amante e gli sussurra all'orecchio per ore, senza fermarsi: "Io ti amo- io ti amo- io ti amo...". Quelli che sono dei principianti nell'apprendimento di questo linguaggio credono che soltanto alcune di queste parole vogliano dire "io ti amo". Quelli che conoscono il linguaggio sanno che esse racchiudono un solo significato. Dio non ha parola alcuna per dire alla sua creatura: "io ti odio". In un certo senso la creatura è più potente di Dio. Essa può odiare Dio e Dio non può odiarla a sua volta. Questa impotenza fa di Lui una persona impersonale. Egli ama, non come io amo, ma così come uno smeraldo è verde. Egli è "Io amo". E anche io, se fossi nello stato di perfezione, amerei così come uno smeraldo è verde»⁵⁶.

Tempo. Anche l'accettazione del tempo è una necessità che fa parte dell'ordine del mondo. Esige una sorta di inerzia, simile a quella degli oggetti abbandonati nell'acqua, che galleggiano secondo il loro peso specifico. Volendo sottolineare la dimensione impersonale del tempo, la Weil combatte la creduloneria edulcorata in progetti di magico progresso come pure l'attesa di una ricompensa considerata dovuta. Non è corretto e neanche possibile manipolare il futuro: «Che cosa chiedere e sperare di più?... Quando lo sappiamo, persino la speranza diventa

⁵³ LR, 56.

⁵⁴ CO, 270.

⁵⁵ LR, 37-38.

⁵⁶ S. WEIL, *Quaderni IV* a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, (Sigla Q IV), 161-162.

inutile e senza senso. La sola cosa che resta da sperare è la grazia di non disobbedire quaggiù. Il resto spetta a Dio e non riguarda noi»⁵⁷.

Dio creando ha messo tra sé e il creato l'impersonalità del tempo sul quale Egli non ha potere. La speranza in senso proprio sarebbe solo superficiale ottimismo se non implicasse l'accettazione di tale impersonalità e la paziente attesa nell'attraversare momento dopo momento il tempo, sino alla consumazione e alla morte. Né l'uomo né Dio possono far sì che non sia accaduto ciò che è accaduto. Anche Dio è vittima del tempo che ha creato e sottopone la sua logica d'amore a quella impersonale della storia: «Dio attende come un mendicante che se ne sta in piedi, immobile e silenzioso davanti a qualcuno che forse gli darà un pezzo di pane. Il tempo è questa attesa... Gli astri, le montagne, il mare, tutto quello che ci parla del tempo reca la supplica di Dio»⁵⁸.

L'incontro tra uomo e Dio si realizza nel tempo, benché lo travalichi: «Dio e l'umanità sono come due amanti che si sono sbagliati circa il luogo dell'appuntamento. Ciascuno è lì prima del tempo, ma sono in due posti diversi e aspettano, aspettano, aspettano. Lui è in piedi, immobile, inchiodato al posto per la perennità dei tempi. Lei è distratta e impaziente. Sventurata se ne ha abbastanza e se ne va! Perché i due punti in cui si trovano sono lo stesso punto nella quarta dimensione»⁵⁹.

Accettare la croce del tempo assume l'accento rosminiano dell'accoglienza della volontà di Dio, con l'attenzione a non scadere nella rassegnazione avvilita, che uccide l'intraprendenza perché agli occhi della fede c'è amore dietro l'impersonalità del tempo: «L'abbandono in cui Dio ci lascia è il suo modo di accarezzarci. Il tempo... è il tocco stesso della sua mano. E' l'abdicazione mediante la quale ci fa esistere. Egli resta lontano da noi, perché se si avvicinasse ci farebbe sparire»⁶⁰.

Bellezza. La Weil ci ha lasciato profonde meditazioni sul bello. In questa sede interessa coniugare bellezza e impersonale: «La verità e la bellezza – ha scritto - abitano questo ambito delle cose impersonali e anonime... Ciò che è sacro nella scienza è la verità. Ciò che è sacro nell'arte è la bellezza. La verità e la bellezza sono impersonali... La perfezione è impersonale»⁶¹. La bellezza è il "sorriso" di Dio che ammicca all'uomo attraverso il mondo e perciò è come una trappola che attira nel regno della verità.

Nel mito greco-romano, tanto meditato dalla Weil, di Persefone, tutto ciò che è verità viene dall'alto ed è fuori della portata della fanciulla, ad indicare che bellezza e verità non possono essere prodotti umani, ma hanno origini celesti. Persefone, figlia di Demetra, madre della terra, coglie fiori e ciò simboleggia la tentazione di considerare il mondo bello in sé, come fosse la patria definitiva, ma un Dio la rapisce e ciò sta a indicare la rivelazione della patria del cielo attraverso un atto indipendente dalla intelligenza e dalla volontà umana. Dio va in cera dell'anima sino a rapirla, staccarla dal mondo e attirarla a sé. Dio appare spesso come un seduttore che fa di tutto per ottenere il consenso dell'amata. Sta qui la sua debolezza, il suo dipendere dalla creatura: Egli ha bisogno del suo consenso per poterla amare. Nel racconto omerico Demetra soffre infinitamente per il rapimento di sua figlia, tanto da reagire impedendo alla terra di essere feconda e al grano di spuntare. Perciò Persefone deve tornare nel mondo, per non farlo perire di sterilità. Ma lo sposo divino, per assicurarsi che Persefone non dimentichi il cielo, le fa mangiare, di nascosto, con astuzia, un chicco di melograno: «Dio deve lasciare che l'anima ritorni nella natura; ma prima, di sorpresa, le fa mangiare di nascosto un chicco di melagrana che è il consenso che l'anima accorda a Dio quasi a propria insaputa e senza confessarselo... e tuttavia decide per sempre del suo destino. È il grano di senape al

⁵⁷ AD, 71.

⁵⁸ Q IV, 177.

⁵⁹ Q IV, 178.

⁶⁰ Q IV, 179.

⁶¹ EL, 17.

quale il Cristo paragona il regno del cielo, il più piccolo dei grani, ma che più tardi diventerà l'albero su cui gli uccelli si posano»⁶².

Gioia. Al di là della ricerca del piacere come gratificazione dell'io si colloca la pienezza della gioia. Anch'essa implica l'impersonale né più né meno che la sventura. Simone Weil ha scritto all'amico J. Bousquet: «Sono convinta che la sventura da un lato e dall'altra la gioia intensa come adesione totale e pura alla perfetta bellezza, dal momento che entrambe implicano la perdita dell'esistenza personale, sono le uniche due chiavi di accesso al paese puro, respirabile, reale»⁶³. Non è bene perseguire la gioia come obiettivo primario, come del resto l'amore, giacché il compito umano consiste solo nell'evitare tutto ciò che possa far deviare dalla concentrazione sulla verità, come studenti intenti a risolvere operazioni matematiche complesse. La gioia è una conseguenza non programmata, è un dono.

La Weil, come si sa, è stata accusata di un certo fondamentalismo in questo paradosso di una gioia legata alla verità, che ha come preconditione la decreazione dell'io (Pascal: «*Le moi est haïssable*»). In realtà il suo è un campanello d'allarme rispetto all'esaltazione spasmodica del piacere e un invito a chi è disposto a non accontentarsi dei falsi paradisi per attingere ad una verità bella in sé, appetibile, resistente al dolore. Per sua innata disposizione di probità ella non vuole "coccolare" i desideri: «Non accordare valore in me che a ciò che è trascendente, ossia sconosciuto di me a me stesso, che non è me, e a niente altro, senza alcuna eccezione»⁶⁴. G. Thibon mostra che questa demolizione dell'io è una sorta di pulizia preconditione per "vedere" e «in funzione di questa trasparenza, di conferire all'impersonale la salvezza e il magnetismo che emanano da un essere unico tra tutti. Così il viso raggiante di quel giovane inglese che rivelò a Simone Weil il senso della presenza reale nell'Eucaristia»⁶⁵. Come dire che la persona acquista infinita dignità se e perché accoglie e fa trasparire l'impersonale, quel sovra-personale che abita la persona e la illumina d'immenso.

Solo se l'essere umano è in grado di abitare questo impersonale, di attingere al divino che gli si dona con sprazzi di luce insperata, può godere di una gioia profonda, non acquistata ai saldi.

Dio personale-impersonale. Dal punto di vista dell'essere umano, Simone Weil era convinta che: «Non si può andare oltre un certo punto nella via della perfezione se si pensa Dio soltanto come personale. Per andare al di là, occorre – a forza di desiderarlo – assimilarsi a una perfezione impersonale»⁶⁶. Dio non può essere per sua natura il sovrano irascibile e astuto (un Creonte onnipotente), che applica le categorie di amico e nemico per condannare tutti quelli che non si allineano alla sua verità⁶⁷. La demitizzazione di Dio è l'altro fronte del disincanto postmoderno, che impedisce di fare di Dio un idolo a misura della persona. I maestri del sospetto hanno insegnato un sereno disincanto rispetto al Dio antropomorfo, contribuendo a smascherare le menzogne che spacciano per verità i condizionamenti socio economici (Marx), la libido (Freud), la volontà di potenza (Nietzsche). Proprio l'incapacità dell'uomo di arrivare a concepire Dio indipendentemente dai propri condizionamenti, di ridurre Dio ad un totem, costringe a ricorrere all'impersonale, liberandosi dai condizionamenti, della psiche, delle le tortuosità dell'inconscio, degli interessi. Non si può arrivare a Dio come colui che pensa di raggiungere il cielo saltando sempre più in alto. Bisogna solo attendere ed amare: è Dio stesso

⁶² IPC, 11-12. È uscito per i tipi della San Paolo il testo antologico che prende il titolo da questo brano: S. WEIL, *Il chicco di melagrana*, a cura di E. Brambilla, San Paolo, Milano 1998.

⁶³ S. WEIL, *Lettre à Bousquet*, PSO, 81.

⁶⁴ C, II, 205. Cf anche: EL, 17

⁶⁵ G. THIBON, *Le voile et la masque*, Fayard, Paris 1985, 54.

⁶⁶ CS, 1950, p. 7.

⁶⁷ Su questo aspetto, come è noto, il Concilio Vaticano II ha fatto molti passi avanti, intendendo il regno di Dio più ampio della Chiesa. Si legge: «*Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt...neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse longe est, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia* (cf. Act, 17, 25-38)» (cf. *Lumen Gentium*, 16). Non ci sembra adeguato però pensare che dopo il Concilio le obiezioni di Simone non avrebbero più motivo di esistere, giacché le questioni da lei suscitate vanno oltre le aperture del Concilio Vaticano II.

che si rivela.

Quando, negli appunti giovanili, Simone Weil studia Spinoza, mostra di apprezzare l'impersonalità dell'essere spinoziano e domanda: «Perché si fa a Spinoza il rimprovero di essere ateo?... Attributi volgari: giustizia, onnipotenza, bontà vengono dal fatto che si considera Dio come una persona. Ma occorre concepire rapporto di Dio e modalità non come due oggetti (spazio-tempo-causa). Spinoza ci mostra che si può trattare di Dio nell'ordine dell'essere - poiché la sola definizione di Dio è l'essere»⁶⁸. Nello stesso tempo è consapevole del rischio di una impersonalità che significhi la cosificazione di Dio, rischio appunto di Spinoza: «Occorre amare Dio impersonale attraverso Dio personale (e dietro ancora Dio l'uno e l'altro) per paura di concepirlo come una cosa, ciò che accade talvolta a Spinoza»⁶⁹.

L'espressione "Personale-impersonale" traduce l'ineliminabile antinomia⁷⁰, la tensione irrisolvibile: da un lato conservare aperta tale antinomia assicura la probità della mente, dall'altra allude alla possibile armonia dei contrari. È questa la ragione per la quale la parola persona non può essere disgiunta da impersonale senza generare illusioni. Proprio il riferimento a Dio impedisce di eliminare il termine persona dal vocabolario. Lo dice chiaramente Simone Weil: «Il termine persona non si applica propriamente che a Dio e anche il termine impersonale»⁷¹.

L'attenzione all'impersonale prepara all'incontro col Dio personale, come una felice scoperta e un dono. Dio appare in questa ottica necessitato e libero, legato al suo essere che non può non essere (impersonale) e nello stesso tempo libero di essere persona amante, vincolato da una sorta di legge impersonale (il sole che sorge per tutti, ogni mattina, per i buoni e i cattivi) e capace di donare la grazia individuale nel tu per tu con l'anima: «Dio deve essere impersonale per essere innocente del male, personale per essere responsabile del bene»⁷².

Grazie alla chiave analogica Creatore/creatura, gli esseri umani imitano Dio da una parte essendo perfetti come il Padre - e Simone Weil spiega "ciechi al crimine e alla virtù"⁷³ - e dall'altra rispondendo all'amore in modo personale; da una parte evitando le trappole dell'anonimato crudele e all'altra sfuggendo alle illusioni romantico-psicologiche. Il segno che si è riusciti a far convivere svuotamento e pienezza di sé, obbedienza all'impersonale e amore sponsale sta nel modo di affrontare la sofferenza: «Amare il dolore significa associarsi all'unità trascendente rispetto al noi della potenza e dell'amore di Dio»⁷⁴.

Persona e impersonale resteranno due registri di un Dio che è relazione ed essenza e nello stesso tempo superamento dell'essenza e superamento della relazione, unione e lacerazione. È necessario "abitare la contraddizione" per poi scoprire, come ha sottolineato Gabellieri, che proprio questa compresenza degli opposti legati in un piano superiore rende la dinamica della vita umana intrinsecamente trinitaria.

«Le correlazioni di contrari sono come una scala. Ciascun gradino ci eleva a un piano superiore dove abita il rapporto che unisce i contrari. Finché giungiamo a un punto in cui dobbiamo pensare insieme i contrari, ma dove non possiamo avere accesso al piano in cui sono legati. E' l'ultimo gradino della scala. Là non possiamo più salire; dobbiamo guardare, attendere, amare. E Dio discende»⁷⁵.

Il santo. Il santo, che sia credente o non credente, sa coniugare persona e impersonale, perché non fugge di fronte alle contraddizioni e il suo linguaggio è la follia d'amore, chiave

⁶⁸ S. WEIL, *Immanence et transcendance, Manoscritti*, III, (2), Biblioteca Nazionale, Parigi, 386.

⁶⁹ C, II, 207.

⁷⁰ CS, 77-78.

⁷¹ AD, 213. Su questo aspetto per una prospettiva più ampia che tocca la dimensione antropologico-filosofica: cf. E. PRZYWARA, *Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, Existentialisme, Analogie*, in «Les études philosophiques», Marseille, n. 11 (1956), 458-472, 460 ss.

⁷² CS, 59.

⁷³ Q IV, 162.

⁷⁴ C, III, 193.

⁷⁵ C, II, 408.

dell'unità degli estremi⁷⁶. Se dice io\persona lo fa dopo essere passato per la dialettica decentramento e ricentrimento, identificazione, sradicamento e ri-radicalimento, dopo essere rinato dallo Spirito. In lui c'è: «l'io dell'uomo perfetto. È l'io de-creato»⁷⁷. Egli ama il Dio personale se gli si rivela in modo diretto e ama l'essere stesso in maniera impersonale, in spirito di totale e ingovernabile abbandono (più tipico delle spiritualità orientali). La tradizione orientale è un aiuto per quella occidentale: «India... Occorre amare Dio impersonale attraverso Dio personale (e, dietro ancora, Dio l'uno e l'altro, e, dietro ancora, Dio né l'uno né l'altro) per paura di finire col concepirlo come una cosa»⁷⁸.

I santi dimostrano genialità – distinta decisamente dal talento - nel rifiuto di farsi il “loro” Dio, giacché l’“amore soprannaturale” al contrario, si fa a misura di Dio. L'io non ha parte nell'esperienza mistica, pena il suo invalidamento, giacché Dio, che è il vero bene, non può unirsi alla persona nella sua naturalità ma al bene nella persona. L'esperienza mistica esprime la contraddizione di essere da una parte il contatto fra due persone, dall'altra di essere possibile solo quando l'io “annega” in Dio: «La perfezione è impersonale... Tutto lo sforzo dei mistici ha sempre mirato ad ottenere che non ci sia più nella loro anima alcuna parte che dica “io”»⁷⁹. Dopo lo sradicamento infatti diviene possibile amare la persona propria e altrui, senza “personalismi”. Occorre che il vuoto abbia preso il posto della sazietà e che vengano a mancare i beni che solitamente la persona rincorre allo scopo di vivere meglio su questa terra.

Anche nei confronti della religione si realizza questa dialettica ascendente e discendente, col distacco da ciò che c'è di umano nelle organizzazioni, nella cultura, nei riti, ossia di quei beni considerati “celesti” ma che sono invece mezzi umani, spesso rifugio e scorza del soprannaturale, compresa la consolazione dell'appartenenza al “noi” ecclesiale.

Sradicarsi dalla religione per radicarsi in Dio solo implica un successivo “ritorno” al mondo, spesso molto doloroso per chi ha assaporato il cielo e deve accettare la terra, che gli appare decisamente inabitabile, una brutta copia del mondo della verità. Il santo impara a rinunciare al soprannaturale imitando l'incarnazione: «Incarnazione. Non essere attaccato al soprannaturale. Il Verbo si è completamente spogliato della sua divinità»⁸⁰.

Cattolicità. Per assumere la prospettiva impersonale di Dio bisogna essere veramente “cattolici”, ossia allargare il cuore alla totalità del cosmo, riconoscendo ovunque i semi di bene, con quello sguardo che caratterizza i grandi santi: «Credo che S. Francesco d'Assisi, S. Giovanni della Croce sono stati così. Perciò furono tutti e due poeti»⁸¹. L'accento alla poesia richiama l'universalità dell'arte, un altro aspetto della verità impersonale, la quale non può essere argomentata ma solo evocata per metafore, immagini, suoni, aforismi (per Adorno la musica è la scrittura più appropriata alla cultura contemporanea⁸²). Può essere anche gridata da chi non è soggetto ai giochi dell'io e del prestigio sociale, come per esempio i folli, come quelli di Velasquez o di Shakespeare, che si prendono il lusso di dire le cose come stanno, senza timore di essere emarginati, suscitando ilarità per il fatto che palesano ciò dovrebbe rimanere non detto. È più facile che si trovi la menzogna nelle costruzioni ideologiche e nelle strumentalizzazioni della verità che nella follia, la quale paradossalmente è per la Weil una rivelazione della verità, che avvicina analogicamente i pazzi alla figura del folle d'amore, in Platone e nel Cristo.

Cattolicità è l'opposto di confessionalismo e integralismo: «Il nostro amore deve avere la

⁷⁶ Cf E. GABELLIERI, *Une convergence inattendue: M. Blondel et S. Weil*, «Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon», 1994, 47-48; P. FARINA, *Simone Weil. L'irragionevole follia d'amore*, Edigrafital, Teramo 2000; M. C. BINGEMER, *La debolezza dell'amore nell'impero della forza*, Zona, Civitella in Val di Chiana (Arezzo), 2007.

⁷⁷ C II, 161.

⁷⁸ C II, 174.

⁷⁹ EL, 16-17.

⁸⁰ C, II, 166.

⁸¹ AD, 80.

⁸² Cf G. DANESE, *T. Adorno. Il compositore dialettico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

stessa estensione attraverso tutto lo spazio, la stessa uguaglianza in ogni porzione dello spazio, della luce stessa del sole. Il Cristo ci ha ordinato di giungere alla perfezione del nostro padre celeste, imitando questa distribuzione indiscriminata della luce. Anche la nostra intelligenza deve avere questa completa imparzialità. Tutto ciò che esiste è allo stesso modo sostenuto nell'esistenza dall'amore creatore di Dio. Gli amici di Dio devono amarlo al punto di confondere il loro amore con il suo per riguardo alle cose di quaggiù»⁸³.

Perché il cattolicesimo sia veramente ciò che deve essere, ossia in sintonia con la perfezione del Padre, deve aprire il cuore e la mente al valore di tutta la storia nei secoli passati, nel suo insieme e nelle tappe singole, amare tutti i popoli e le loro culture, dare valore a tutto ciò che di "profano" la storia ha prodotto, riconoscere la verità delle dottrine e delle Chiese considerate eterodosse. Anche questo è un processo di kenosi simile all'Incarnazione del Verbo, perché altrimenti il cattolicesimo: «come potrebbe propagarsi attraverso tutta la carne delle nazioni europee se non racchiudesse in se stesso tutto, assolutamente tutto? Salvo la menzogna, beninteso. Ma in tutto ciò che esiste si trova quasi sempre più verità che menzogna»⁸⁴.

La sventura scartata. Agli occhi della Weil coloro che puntano sulla persona non prestano adeguata attenzione alla sventura. Non si capisce la vita senza la morte, non si capisce la gioia senza il dolore, non si capisce la persona senza la sventura. Anzi la persona senza il valore redentivo, umanizzante e santificante della sventura, è un idolo.

Perciò la sventura è una risorsa che colpisce tutti, sia pure in tempi e modi diversi, senza badare a distinzioni di classe e di cultura, senza seguire alcun filo logico o etico. Il concetto di persona, col suo portato semantico di integrità e razionalità, è un lusso borghese e serve a poco se il nodo centrale dell'esperienza umana è quel grido di lacerazione che scaturisce di fronte al male immotivato, che si abbatte sul corpo e sull'anima di uno sventurato. Quel grido è solo parzialmente e superficialmente qualcosa che ha a che fare con la rivendicazione della persona; più profondamente è una protesta impersonale di fronte all'ingiustizia.

Essendo le esperienze della sventura inesplicitabili per se stesse, una sorta di svuotamento di senso, esse semplicemente non vengono dette, sono lo scarto muto della persona, perché «coloro che potrebbero dirle non possono formularle, coloro che potrebbero formularle non possono dirle»⁸⁵. Sono figure paradigmatiche della sventura quelle presentate dall'Iliade, considerata dalla Weil il poema della forza, Giobbe, il crocifisso. I contemporanei di Giobbe pensavano che questi stesse subendo una giusta punizione per eventuali sue colpe, ma proprio Giobbe, prefigurando il Cristo, dimostra che non c'è ragionevole consequenzialità tra sofferenza e colpa. I Greci, come era giusto, non hanno dato spiegazioni posticce a ciò che appariva inspiegabile, ma hanno avuto il merito di rifiutare risposte inaccettabili. Hanno semplicemente rappresentato la sventura nella sua frustrante irrazionalità, nella sua forza travolgente e assurda che mette ciascun essere umano in balia della sorte, nelle condizioni di impotenza assoluta. Non servono qui spiegazioni e rivendicazioni di diritti, perché l'anima sa di non avere risposte e continua semplicemente a gridare il suo "perché".

Se la sventura avesse un senso essa sfuggirebbe all'impersonale. Avere un obiettivo, come nel martirio o nella sofferenza "offerta" ne riduce l'impatto distrutturante: «Fare della sofferenza un'offerta è una consolazione, e quindi un velo gettato sulla realtà della sofferenza. Ma lo è anche considerare la sofferenza come una punizione. La sofferenza non ha significato. È questa l'essenza stessa della sua realtà. Occorre amarla nella sua realtà, che è assenza di significato. Altrimenti non si ama Dio»⁸⁶. Per il fatto di creare nella persona un vuoto abissale, la sventura costringe ciascuno a rivivere l'esperienza del Cristo: "Perché mi hai

⁸³ AD, 79.

⁸⁴ AD, 53-54.

⁸⁵ EL, 28.

⁸⁶ C III, 109.

abbandonato?”.

Nel mezzo delle sofferenze ingiustamente subite, è possibile acconsentire a subire la legge universale che espone ogni creatura alla necessità impersonale oppure scalpitare e bestemmiare. Solo il consenso sottrae l'anima al male e ha la virtù miracolosa di trasformare il male in bene, l'ingiustizia in giustizia. Per suo tramite la sofferenza, accolta senza viltà e senza ribellione, diventa la perla preziosa che consente anche al più misero dei mortali di penetrare nel mistero di Dio: «... è proprio nella sventura che risplende la misericordia di Dio; nel profondo, nel centro della sua inconsolabile amarezza. Se, perseverando nell'amore, si cade fino al punto in cui l'anima non può più trattenere il grido: “Mio Dio, perché mi hai abbandonato?”; se si rimane in quel punto senza cessare di amare, si finisce col toccare qualcosa che non è più la sventura, che non è la gioia, ma è l'essenza centrale, essenziale, pura, non sensibile, comune alla gioia e alla sofferenza, cioè l'amore stesso di Dio. Si comprende allora che la gioia è la dolcezza del contatto con l'amore di Dio, che la sventura è la ferita del contatto stesso, quando esso è doloroso, e ciò che importa è solo questo contatto, non il modo in cui avviene»⁸⁷.

Fecondità del consenso. Quando un individuo passa per la sventura e vi acconsente diventa in qualche modo simile a Dio. Simone ricorda l'intuizione greca: «Ippolito. Il Dio che vede soffrire e morire l'uomo che l'ha servito troppo fedelmente e non può salvarlo. L'uomo superiore agli dei grazie alla sofferenza; sentimento greco (non è lontana da qui una sorta di gelosia di Dio)»⁸⁸. Attraversando la sventura si passa al di là dell'umano, come nei riti di iniziazione, dove il dover aprire una serie di porte è segno di questo passare al di là: «Il dolore è la separazione dei contrari, la dissoluzione dell'armonia. L'armonia è il chiavistello, la chiave che mantiene i contrari insieme. Il dolore gira la chiave. Permette di superare la porta. Obbliga a passare dall'altra parte per richiudere la porta»⁸⁹. Infatti se qualcuno riconosce il valore della sventura, questo tesoro inestimabile che la maggior parte della gente disprezza, e giunge ad amarla, questi abita già il regno della verità: “Oggi stesso sarai con me in paradiso”⁹⁰.

Non è così per la maggioranza dei cristiani, dei quali Simone si scandalizza, perché affrontano la sofferenza con frustrante rassegnazione: «Se atteggiamento il nostro pensiero in questo modo, dopo un certo tempo, la croce di Cristo diventerà la sostanza stessa della vita. Quando Cristo consigliava ai suoi discepoli di portare ogni giorno la loro croce, voleva indubbiamente riferirsi a questo atteggiamento e non, come sembra si creda oggi, alla semplice rassegnazione alle piccole noie di ogni giorno, chiamate talvolta croci per un abuso di linguaggio pressoché sacrilego»⁹¹.

Il prezzo della verità è la sventura, la quale, invece che una punizione, è la chiave gnoseologica della sapienza, la via per rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Scrive all'amico Antonio Atarés: «Accettare davvero la sofferenza, scoprendo la gioia attraverso la sofferenza, ha lo stesso pregio che fare una bella poesia o un'opera di filosofia o una scoperta scientifica, o una qualsiasi altra cosa del genere»⁹². La sofferenza è dunque preziosa per raggiungere la conoscenza, come dice Agamennone in Eschilo: «Mediante la sofferenza la conoscenza»⁹³.

⁸⁷ AD, 69-70.

⁸⁸ C, II, 128. Simone Weil fa riferimento a Ippolito, figlio di Teseo e di Ippolita, amato da Fedra, la matrigna, da lui respinta; fu accusato da Fedra di aver attentato al suo onore e scacciato dal padre. Morì travolto dai suoi cavalli. La tragedia di Euripide fu rappresentata nel 428 a. C.

⁸⁹ C, III, 246.

⁹⁰ In questo e non solo in questo Simone Weil può essere accostata a Ignazio Silone, il quale a più riprese medita preziosità della sofferenza. Per esempio don Paolo di fronte alla disperazione di Murica per il male commesso risponde sottovoce, quasi parlando a se stesso: «Quel poco che so, anch'io l'ho imparato dal dolore» (I. SILONE, *Il seme sotto la neve*, in *Romanzi e Saggi*, I, Mondadori, Milano 1998, 515-1013, 521-533, *saltim*) e la famosa splendida nonna dei suoi romanzi viene descritta come colei che ha appreso l'arte di “ingoiare amaro e sputare dolce” (Si veda: A. DANESE-G. P. DI NICOLA, *Ignazio Silone. Percorsi di una coscienza inquieta*, Fondazione Silone ed., L'Aquila, 2006).

⁹¹ PSO, 110. Le fa eco un autore contemporaneo quando scrive: “La letteratura comincia solo quando nasce in noi una terza persona che ci spoglia del potere di dire “io”” (G. DELEUZE, *Critique et clinique*, Minuti, Paris 1993, tr. it. *Critica e clinica*, tr. it di A. Panaro, Cortina, Milano 1996, p. 15).

⁹² Lettera s. d. collocata nel 1942. Cf S. WEIL, *Le stelle nell'anima, Lettere a Antonio Atarés: 1941-1942*, a cura di D. Canciani, Ed. Lavoro, Roma 1994.

⁹³ Eschilo, *Agamennone*, 177 e S. Weil, C II, 411; C III, 20.

La croce. Cosa c'è di così privo di senso e impersonale come la croce addosso a un innocente? Non c'è alcuna considerazione per la persona. Eppure la croce strappa il velo che nasconde la bellezza del mondo e consente il contatto con la verità pura, per acquistare la quale “mille anni di dolore acuto e ininterrotto sarebbero poca cosa”. Simone vede la croce come il vero privilegio per l'anima e scrive: «Per il privilegio di trovarmi prima di morire in una situazione perfettamente simile a quella del Cristo quando, sulla croce, diceva “mio Dio, perché mi hai abbandonato?”», per questo privilegio, rinuncerei volentieri a tutto ciò che si chiama “Paradiso”»⁹⁴.

L'importante è che essa non sia cercata per gratificare l'io o il gruppo di appartenenza. In uno degli ultimi quaderni, presa dal desiderio di evitare che la croce venga amata per per la risurrezione che promette, scrive: «Gridare così durante il nostro breve e interminabile, interminabile e breve soggiorno quaggiù, poi sparire nel nulla – questo è sufficiente; cosa chiedere di più? Se Dio accorda di più è affar suo; noi lo sapremo più tardi. Io preferisco sopporre che anche nel caso migliore, Egli non accordi che questo. Perché in questo è la pienezza della soddisfazione – se solo, da ora fino all'istante della morte, potesse non esserci altra parola nella mia anima che questo grido ininterrotto nel silenzio eterno»⁹⁵. Sta all'uomo la ricerca della verità, sta a Dio accordare la consolazione del contatto personale.

La croce le appare simbolicamente come il punto di equilibrio della bilancia, tra l'orizzontale e il verticale, l'impersonale e il personale inchiodati e in ciò riuniti. La sua immagine simbolica rimanda al Cristo, come del resto in: «*Beata , arbor cuius brachiis - Pretium pendit saeculi - Statera facta corporis - Tultique praedam Tartari*»⁹⁶. Simone ha presente che la bilancia aveva un profondo significato nel pensiero egiziano; che alla morte del Cristo la luna era nella bilancia e che vi si possono ricollegare profeticamente le parole di Archimede: «datemi un punto di appoggio e solleverò il mondo», e pensa alla croce come il punto d'appoggio: «intersezione del tempo e dell'eternità»⁹⁷.

Non è il caso di cercare la verità sfuggendo a questa ed altre contraddizioni. La Weil sottolinea le tante frasi contraddittorie della Scrittura come per esempio: *Nolite sperare in violentiam* (Ps.62 {61}, 11) e *Regnum coelorum vim patitur et violenti rapiunt illud* (Mt. 11, 12), ossia rifiuto e accettazione della violenza, confermata dall'espressione “l'ira dell'agnello” (*Apocalisse* VI, 16), ossimoro del Dio giudice e agnello⁹⁸. Tali contraddizioni raggiungono l'apice nella Croce, quando il Dio onnipotente si dimostra impotente e pone all'essere umano una contraddizione insostenibile tra il Dio dell'immaginazione personale, dotato degli attributi del suo rango, e quel crocifisso soggetto alla giustizia penale.

Senza la croce l'armonia è illusoria, un prodotto artificioso di quelle capriole della mente che lungo il corso della storia hanno prodotto false ideologie distribuendo consolazioni e conciliazioni puramente orizzontali. «La Croce simboleggia insieme l'unione e la separazione dei contrari, e l'unità di questa unione e di questa separazione. Il peccato è una cattiva unione dei contrari»⁹⁹. A livello metafisico, la riflessione attorno al peccato porta alla seguente conclusione: «Il nostro peccato introduce una dissonanza nell'armonia perfetta; non è possibile ristabilire l'armonia perfetta che mediante un'armonizzazione perfetta che comporta prima la dissonanza integrale»¹⁰⁰. Per questo: «La crocifissione di Dio è una cosa eterna. L'agnello che è stato sgozzato sin dall'origine».

⁹⁴ Q IV, 198.

⁹⁵ Q IV, 172.

⁹⁶ LR, 75. Anche l'espressione «Il grande Pan è morto» sembrerebbe annunciare in Grecia la morte di Cristo (Pan), giacché Platone nel *Cratilo* dice che Pan è il *logos* e nel *Timeo* dà questo nome all'Anima del mondo.

⁹⁷ LR, 76. Quanto al rischio di un dualismo, che sancirebbe una sorta di occultamento del tempo da parte dell'eternità, questa l'interpretazione di Nazareth: «Il tempo è l'eterna e progressiva unione dello Spirito con l'uomo, segnata dalla lotta e dalla promessa... L'eternità non deve occultare il tempo ma essere, al contrario, la luce più intima del tempo» (R. NAZARETH, *Le désir chez Simone Weil*, CSW, n. 4 [1989], 307-315, 314).

⁹⁸ La contraddizione è evidenziata dalla Weil mettendo a raffronto le due espressioni: «La collera dell'agnello. L'agnello pastore» (C, II, 89).

⁹⁹ C, III, 251.

¹⁰⁰ C, III, 193.

Di fronte alla sventura della croce, l'uomo fugge cercando di riempire il vuoto con tutti i mezzi possibili. È più confacente alla natura dell'uomo cercare di scampare alle sofferenze creandosi illusioni consolatorie. Eppure ogni pretesa di risolvere la croce, di ricomporre l'unità eliminando le contraddizioni è come voler far proprio il cielo comprandolo ai saldi. «La Croce è stata questo punto d'appoggio. Leva, movimento discendente come condizione di un movimento ascendente»¹⁰¹; «Croce come bilancia, come leva. Discesa condizione dell'ascesa. Il cielo che discende sulla terra solleva la terra al cielo»¹⁰². Nel percorso di ogni singolo uomo e della umanità c'è da decidere se costruire la propria storia accogliendo la croce o fuggendola. Questa scelta decide la possibilità di accedere al convivio divino: «Eva e Adamo hanno voluto cercare la divinità nell'energia vitale. Un albero, un frutto. Ma essa ci è preparata su un legno morto squadrato geometricamente dove pende un cadavere. Il segreto della nostra parentela con Dio deve essere cercato nella nostra mortalità»¹⁰³.

Infine una nota positiva: a Simone Weil sembra che l'accettazione della propria croce dona il potere all'uomo di essere fonte di gioia per Dio stesso: «Se nella comunione il dolore di Dio è gioia per noi, non si deve pensare che il nostro dolore, quando è pienamente accettato, è gioia in Dio? Ma perché diventi gioia in Dio, bisogna che sia accettato nella totalità e integrità della sua amarezza»¹⁰⁴.

L'universalità del genio. Il Cristo dell'abbandono viene visto dalla Weil come il centro della storia, chiave dei problemi insolubili legati all'assurdità degli eventi: che l'Innocente abbia liberamente accettato di sottoporsi alla giustizia penale, bollato col marchio della delinquenza comune. Pretendere di risolvere questo enigma è delirio della mente, affrontarlo è una necessità.

«In ogni tempo, in ogni paese, ovunque c'è una sventura, la Croce del Cristo ne rappresenta la verità. Ogni uomo che ama la verità al punto da non fuggire nelle profondità della menzogna per sottrarsi alla presenza della sventura, partecipa alla croce del Cristo, qualunque sia la sua credenza. Se Dio avesse acconsentito a privare del Cristo gli uomini di un paese e di un'epoca determinata, noi lo sapremmo da un indizio inequivocabile, dal fatto che in mezzo a loro non esisterebbe la sventura. Non conosciamo nulla di simile in tutta la storia. Ovunque c'è la sventura, la c'è la croce, nascosta, ma presente per chiunque preferisce la verità alla menzogna, l'amore all'odio»¹⁰⁵.

Coloro che si lasciano attirare da quella croce sono fortunati perchè possiedono il potere del re Mida di trasformare la realtà in oro: «l'anima che ama è allora costretta a rifare in se stessa l'unità dei contrari, spinta dalla grazia di Dio, ma cooperando con Lui... Dio rifà in essa e con essa ciò che aveva fatto senza di essa. Così la Croce è la porta verso le profondità della saggezza di Dio»¹⁰⁶. Non a caso anche la genialità è considerata il frutto eccellente della croce amata: «Il genio non è forse altra cosa che la capacità di attraversare le "notti oscure". Coloro che non ne hanno... si scoraggiano e si dicono: "non posso; non sono fatto per questo, non ci capisco niente"»¹⁰⁷. Il genio possiede il segreto della leva del mondo: «Il genio, come la Grazia, è l'ala che solleva in alto ciò che è pesante»¹⁰⁸.

La croce e la Trinità. Sul senso della croce internamente alla Trinità, la Weil torna a più riprese, ponendosi il problema della sofferenza di Dio. «In Dio, nel punto in cui i due contrari, potenza e amore, sono separati, c'è dolore supremo (l'ostilità di Zeus e Prometeo ne è figura).

¹⁰¹ C, III, 220- 221.

¹⁰² C, III, 224.

¹⁰³ C, II, 145 e 407.

¹⁰⁴ C, III, 230-231.

¹⁰⁵ PSO, 124.

¹⁰⁶ C, III, 192. Come è noto, Simone Weil considerava la croce la sua «patria» (PSO, 113).

¹⁰⁷ C, I, 206.

¹⁰⁸ C, III, 158.

Come faranno a ricongiungersi il Dio Altissimo e questo cadavere crocifisso?»¹⁰⁹.

Questa sofferenza assume un volto particolare sin dall'atto della creazione, giacché l'amore di Dio per l'uomo, per il fatto stesso di essere in relazione col mondo oggettivo, con un limite creaturale, è anche e inevitabilmente sofferenza. Ma l'esistenza del mondo genererebbe anche un ostacolo all'amore tra le persone divine, liberamente provocato e accolto nella Creazione, nell'incarnazione e nella Passione. «L'amore di Dio per noi è passione. Come potrebbe il bene amare il male senza soffrire? E il male soffre anche amando il bene. L'amore mutuo di Dio e dell'uomo è sofferenza»¹¹⁰.

La sofferenza di Dio si pone a Simone Weil come una questione teologica che si pone anche indipendente dalla creazione e dalla crocifissione: «Se possiamo per trasposizione analogica parlare di gioia perfetta in Dio, perché non anche di sofferenza perfetta in Dio? Anche a prescindere dall'Incarnazione»¹¹¹. In altri termini, per la legge dell'analogia, le pare che la croce deve avere una sua ragion d'essere in Dio e non può essere solo un mezzo per salvare l'uomo, uno strumento pedagogico. Pensa perciò ad una eterna passione di Dio. La contraddizione dal punto di vista interno trinitario potrebbe non avere lo stesso significato che ha per Gesù sulla croce, ma quello che Simone mette in luce è che comunque l'amore perfetto deve avere a che fare col gioco sempre nuovo dell'essere, della scissione\contraddizione e della rigenerazione dell'unità: «Dio è un atto eterno che si disfa e si ricostruisce nello stesso tempo. Ci sono eternamente e simultaneamente in Dio dolore e gioia perfetti e infiniti»¹¹².

È come se Dio volesse continuamente rinascere mediante la sofferenza (che, come è detto nel *Filebo*¹¹³, è separazione dei contrari). «Perché vi sia un modello perfetto, assoluto, di riunificazione dei contrari, occorre che vi sia dissoluzione dell'unità dei due contrari supremi. Lo Spirito Santo si è ritirato un momento dal Cristo. Per questo la Passione è Redenzione»¹¹⁴.

Realtà divina e creaturale, con le debite differenze di natura, condividono la lacerazione e l'unione, giacché tutto il cosmo, la storia e la Trinità risuonano della dissonanza armonica della Croce: «Egli stesso [Dio], dato che nessun altro avrebbe potuto farlo, è andato alla distanza massima, la distanza infinita. Questa distanza infinita fra Dio e Dio, lacerazione suprema, dolore a cui nessun altro è paragonabile, meraviglia dell'amore, è la crocifissione. Questa lacerazione, su cui l'amore supremo mette il legame della suprema unione, risuona perpetuamente attraverso l'universo, al fondo del silenzio come due note separate e fuse, come un'armonia pura e straziante. È questa la parola di Dio. La creazione tutta intera non ne è che la vibrazione. Quando la musica umana nella sua più grande purezza ci attraversa l'anima, è questo che noi avvertiamo per suo tramite. Quando abbiamo appreso ad ascoltare il silenzio, è questo che noi cogliamo, più distintamente, per suo tramite»¹¹⁵.

La relazione eucaristica. L'approfondimento dell'analogia trinitaria spinge sempre più la Weil a riconoscere nelle relazioni circolari la dinamica della lacerazione e dell'armonia riconquistata in un movimento circolare è infatti «l'immagine perfetta dell'atto eterno e felice che è la vita della Trinità»¹¹⁶.

Sofferenza e reciprocità, sono inscindibili nel circuito del dono reciproco che per Simone è Eucaristia. L'amore è un banchetto in cui ciascuno dei due distanti si offre all'altro per divenire una cosa sola: l'uomo mangia Dio ed è da Lui mangiato; Dio, che si offre come cibo, mangia

¹⁰⁹ C, III, 192.

¹¹⁰ C, III, 230.

¹¹¹ C, III, 144; cf. anche: «L'Eterno vide i misfatti dell'uomo...e che il prodotto dei pensieri del suo cuore era unicamente, costantemente cattivo...si afflisce. Dolore divino» (C, III, 244).

¹¹² C, III, 225.

¹¹³ C, III, 191. Nel *Filebo*, dice Socrate a Polemarco: «Io dico dunque che quando si dissolve l'armonia che è in noi, negli animali viventi, subito allora, proprio nello stesso momento, si dissolve l'organismo naturale ed hanno la loro origine i dolori» (PLATONE, *Filebo*, 31 d).

¹¹⁴ C, III, 192.

¹¹⁵ PSO, 92.

¹¹⁶ IP, 27. «La Trinità in quanto atto che ha se stesso per soggetto e oggetto è perfettamente rappresentata dal movimento circolare» (C, II, 395, cf. anche : C, III, 311; CO, 268; E, 367; IP, 159).

in realtà l'uomo. Tale circuito si estende alla natura: « "Se il chicco di grano non muore": deve morire per liberare la materia vivente e l'energia che porta in sé, affinché esso prenda forma in altre combinazioni. Anche noi dobbiamo morire per liberare l'energia che aderisce a noi (non sarebbe facile per i parroci dire queste cose ai contadini all'epoca della semina?»¹¹⁷). È su questo nodo che si gioca l'accettazione o il rifiuto della reciprocità uomo-Dio¹¹⁸.

La storia tutta, in forma problematica, è il miracolo dell'impossibile e sempre perseguita reciprocità tra uomo e Dio, gratuitamente donata nell'amore eucaristico. L'essere umano rivive in sé un tale amore *kenotico* obbedendo alla morte nel sublime momento conclusivo della sua esistenza, accettando di trasformarsi in nutrimento per la terra, sottoponendosi nel tempo alle piccole morti che lo consumano nel lavoro manuale e intellettuale: «Comunione cattolica. Dio non si è fatto carne una volta soltanto, egli si fa ogni giorno materia per donarsi all'uomo ed esserne mangiato. Reciprocamente, attraverso la fatica, la sofferenza, la morte, l'uomo è fatto materia, è consumato da Dio. Come rifiutare questa reciprocità?»¹¹⁹.

* * *

Un pensiero come quello weiliano, partendo dall'accento posto sull'impersonale, barriera contro l'idolatria, svolge un ruolo di disincanto rispetto all'ottimismo ingenuo della fede nel progresso, nella scienza, ad un cristianesimo ingenuo e confessionale, all'ateismo illuminista ed anche al pensiero personalista classico. La paradossalità di certe affermazioni criticamente pendolari rispetto agli assiomi contestati, così libere dalle preoccupazioni accademiche e dalle mode culturali si unisce ad una radicale coerenza di vita e fa di Simone Weil una figura unica nel panorama della storia del pensiero con la quale le nuove generazioni dovrebbero potersi confrontare. La sua prospettiva sulla decreazione della persona in un contesto culturale postmoderno, se ha prestato il fianco a chi l'ha giudicata ai limiti del masochismo intellettuale, è tuttavia particolarmente significativa quando si ha forse più bisogno di testimoni, di verità essenziali, di beni eterni, mentre si assiste quasi sempre all'esaltazione dell'effimero, delle immagini fuggevoli, delle proclamazioni altisonanti, del virtuale come gioco della vita.

L'accento sulla impersonalità, nonostante certe inflessioni nichiliste e gnostiche, non può essere disgiunto da un percorso dialettico di estraniamento e ritorno alla persona, premessa di un pensiero positivo, filosoficamente incapace di riposare su false conciliazioni, ma sempre pronto a riconoscere e accogliere la grazia, gratis data, di cui il mondo porta numerose tracce. Un pensiero, quello della Weil, il più delle volte affidato ad aforismi, le cui potenzialità ci paiono ancora micciette inesplose, molto ripreso e poco citato, come accade spesso agli autori non dominanti la scena della filosofia, ma che continuano ad attrarre studiosi e ricercatori, in una effervescente, irresistibile fecondità.

Personal and impersonal in Simone Weil

We would like to introduce some aspects of Simone Weil's thought concerning the relationship among "Personal and impersonal" (cf www.prospettivapersona.it).

¹¹⁷ C, II, 58. S. WEIL, *Le christianisme et la vie des champs* (aprile 1942), in PSO, 21-33.

¹¹⁸ Sul tema della reciprocità uomo Dio cf. P. CODA, *Persona, sviluppo e reciprocità trinitaria*, in A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo*, Dehoniane, Roma 1990.

¹¹⁹ PG, 38. Soprattutto questo passo fa scrivere ad A. Cugno: «Alla fine Simone Weil non è, contrariamente a ciò che potrebbero lasciar credere alcuni di questi testi, qualcuno che sarebbe avanzato sullo stesso cammino di Giovanni della Croce, ma fermandosi alla Croce, senza accedere all'identità tra la Croce e la resurrezione, l'aridità e la pienezza, al contrario tutto l'itinerario è stato da lei percorso» (A. CUGNO, *Jean de la Croix et Simone Weil*, CSW, 4 (1986), 299-319, 319). Se frasi del genere testimoniano che in effetti l'approfondimento del percorso di profondità della Weil sia giunto all'individuazione della reciprocità uomo-Dio è anche vero però che l'approdo finale di un pensiero non ne stabilisce il timbro peculiare, il quale resta legato soprattutto alla valorizzazione della *teologia crucis*.

A. Criticism to the concept of person (*pars destruens*)

The distance from the personalism. It is known that Simone Weil expressed a definite refusal of the term "personalism". Such refusal seems today more proclaimed than relating to content, but it should be contextualized and not be underestimated. Weil thinks that personalism, that she knew above all through Maritain, Mounier and their friends, ties up to bourgeois environments, neither more nor less than Sartre and De Beauvoir's existentialism, although of different sign: "... Personalist philosophy - she wrote - was born and has spread not in the popular environments, but among writers, who for profession, possess, or hope to acquire, a name and a reputation"¹²⁰.

It is evident the contrast among that middle class environments, that she knew very well also for birth, and friends chosen by Weil: syndicalists, workers, socialist, anarchists, people a priori hostile to the world of the intellectuals, among which were the personalists of the Thirties. It seems to be visceral for Simone a certain tuning with suffering peoples, warned deeply since the childhood: to be well with herself, to feel herself in tuning with life, she had to run away from the world of social conventions. She did it personally, as we know, choosing to be a worker and a farmer. It doesn't deal with a sort of hermitage escaping from the world, since we know well that she has always continued to deal herself with active life and with politics all along her life. It's because of a sort of moral obligation, strongly warned, that she was used to choose the most authentic values: "I have, above all, the sense to be escaped from a world of abstractions and to find myself among real people – clever or not - but of authentic goodness or wickedness."¹²¹

With today's eyes, Weil's critic to personalism should be connected to her social context of election, without excluding a certain intolerance that characterizes her personality and often constitutes a limit in her approach to the world.

Nevertheless we have to keep in mind her critical attitude to the concept of person itself. Simone considers essential to go against that notion avoiding the drifts of ego's delirium, in her opinion generally underestimated by personalists and by those who assume an abstract and élite concept of person as reference of rights. She had the impression that for those intellectuals the assignment of one's life consisted on looking for gratifications and reassurances. The matter is moral because of fearing egocentrism: person cannot be the criterion of truth: if ego desires truth, that truth has to be elsewhere and has to overcome person¹²². It is in this context that the theme of impersonal takes place.

Is there a true distance between S. Weil's and personalist's thought? There are scholars who don't see any obstacle to consider Simone Weil in the frame of personalist inspiration, as in the case of A. Devaux¹²³ and of Sfamurri, who concludes: "If Simone Weil had not left any thoughts about this, we would equally have been able to affirm that person constitutes for her

¹²⁰ This the indignant reaction of G. Hourdin: "Such affirmations are not only false, but also slanderous. I have known well E. Mounier, Jean Lacroix, Mr. Sturzo and they're were among the founders of the personalism. Their faith, their indifference, the popular environment that helped them and that brought them it's out of discussion. All have known the experience of the innocent bad luck. Mounier for his daughter, reached by a dreadful handicap, Lacroix for his wounded old age, Mr. Sturzo for the persecution and the exile. They had of the person a different vision from that of SW" (G.HOURDIN, SW, cit., 236). It's important to remember some letters between Mounier and SW (Cf. G. LEROY, CSW, 4(1984)315-319 and the critique of Mounier to the Enracinement, in "Esprit", 163 (1950).

¹²¹ CO, 24. Interesting to this respect J. Duperray's the syndicalist testimony (J. DUPERRAY, Quand SW passes chez nous; témoignage of a syndicaliste, "Les Lettres Nouvelles"[Paris], XII [1964], 85-101, 123-138).

¹²² For the critical use of the concept of person with reference to Hegel's philosophy we underline the job of P. Coda, *Il negative e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Rome 1987.

¹²³ Also A. Devaux puts SW in the personalist seam (so in the typescript kindly given us: A. DEVAUX, *Personnalisme*, dactylo pour the dictionnaires Letouzey & Ane, ff. 9-10).

the richest and most binding reality.¹²⁴

In fact, Weil's distance from personalists is not so strong as it appears. The outward refusal does not correspond to a real theoretical distance. Studying deeply the meaning of the terms she uses, one can have even the impression that she falls in contradiction when, at the same time, she refuses the term "person" and then she puts all her effort in promoting it. Some concepts she stresses, such as relationship, respect of diversity, conscience, unicity and integrality, are peculiar to personalists and belong as well to the whole Weil's thought. The criticized expression *Rights of person* doesn't appear very far from "obligations" the term preferred by Simone Weil to stress the moral engagement toward every human being. After all, what should we say of the whole proposal part of the last years about her detailed listing the "obligations toward the human beings" (*Enracinement*)? We can find there, again, many echoes of what personalists developed in the same period, although expressed in different way and also many good suggestions on the better way to be close to poor and suffering people.

It would be better to underline Weil's wish to escape from a half consolatory truth, to avoid traps of naturalism and culturalism, of individualism and collectivism, of spiritualism and materialism, in order to approach, as near as possible, the central nucleus of an anthropology that cannot be self-referential, but that need to look at outside, toward an impersonal - in the sense of meta-personal - truth, a truth that finally reveals itself as a loving Person.

Weil's aim is to free human being from the the tendency to build idols considered as truth, all along a life-trip that is a sort of despoliation. Person's de-creation is the preliminary condition to be person in an higher and other way and to approach the truth that comes from a superior level.

Problems of language. As S. Fraisse wrote: "S.Weil and personalists couldn't be adversaries. But they used an almost entirely opposite vocabulary, with evident misunderstandings¹²⁵". The same Fraisse adds nevertheless that it would be wrong to reduce everything to vocabulary, because the strongly negative connotation of person's concept must be connected to its inevitable degeneration on the mouth of men and women who saying the term "person" they mean "me", confusing ego for pure gold. In Weil's vocabulary we have to read "person" as "me", "impersonal" as "truth", "individual" as "Thought" and "collective" as "mass". This sets a linguistic universe well distinguished from the personalism's one, in whose point of view, instead, ego means individualism, person emerges from the relationship, from the transcendence of itself, while impersonal is conjugated with anonymous, collective, "on", that means the world born when the ego abdicates its own responsibility and becomes mass¹²⁶.

If we try, for example, to do a comparative analysis of Weil's vocabulary and E. Stein's one, who takes back the classical and Christian concept of person, the opposition, apparently abyssal, among antipersonalism and personalism disappears. Edith Stein starts from a principle of individualization that delineates every human being as servant and, therefore, as object of love coming from God. Person realizes itself if it strips of its attachments and answers to God's love offering integrally itself, body, intelligence and love. In the measure in which human created being looks like God (analogy), it is person, in a whole sense. As we can see, it however concerns with a theological founded anthropology.

According with Weil's position, the wide use of the term person by personalists it would behave a conceptual gap: "You will say: my person is not important", but not "I am not important". It tests that modern personalist's current dictionary is wrong. In this extend, wherever there is a serious mistake of vocabulary, easily there is a serious error of thought

¹²⁴ A. SFAMURRI, *The Christian humanism di SW*, Pref. J. M. PERRIN, Japadre, the Aquila 1970, 15. Cf. in general the pages on the human person 14-38.

¹²⁵ S. FRAISSE, *art. cit.*, 125.

¹²⁶ E. MOUNIER, *Oeuvres*, cit., III, 488 e 209.

too"¹²⁷. Undoubtedly Weil's perspective is still affected by her mathematical, scientific and agnostic education, with the consequent necessity of exalting the difference and avoiding metaphysical levelling between creature and Creator, intelligence and Grace, scientific knowledge and mystical contact. In her opinion, it is necessary a definite separation from personal dimension, over the appearances, over the deformations, mutable impressions of ego, conventions and cultural fashions. Person's task, all its life long, is to avoid the recurrent risk to confuse truth with impressions, inclinations, needs and all things that, sooner or later, show to be a real ditching of truth. Finally there's a metaphysical question: truth must be reached through intellectual knowledge, through hand work or through bad luck (*malheur*), the main important thing is that it hasn't to be confused with the ego, that needs to open itself to something that goes over itself and that it receives, in order to reach the truth.

Person and sacred. A misunderstanding connected to all that - and that Weil wants to unmask - is the identification of person with sacred. " In every man there is something sacred. But it's not its person. At the same time it isn't the human person. It is that one, simply that man. Here it is someone who is walking on the road who has long arms, blue eyes, a mind thinking something I ignore, perhaps mediocre. It is neither his person, nor the human person inside him what is sacred for me. It is he. The whole of him. Arms, eyes, thoughts, everything. I would not appropriate anything of this without endless scruples... "¹²⁸. Speaking of person one risks to sacralise what it is not sacred, or however to generate confusion mixing good, ego and social one, it would be better that someone clearly says that "the cause that prevents that the person feels itself sacred is that, it isn't sacred at all"¹²⁹. Consequently: "What is sacred, and it's different from person, it is what in a human being is impersonal. It is sacred all that is impersonal in men, and just this"¹³⁰. In the *Taccuini*, A. Camus will agree with her: "It is not the human person that one needs to protect, but the possibilities that it implicates"¹³¹.

There is someone underling the distance among Weil's philosophical education and Jewish-Christian inspiration, that sees person as an image of God. There is no contradiction, since what is important in Weil's opinion is that one, realistically, understands the nothingness of human being in the cosmos, according with what people use to repeat on Ash Wednesdays: "You are dust, and into dust you shall return."

Only the seed of goodness that dwells inside the man is sacred and therefore what concerns with the aspiration to good is image and trace of it. "There is from the smallest infancy up to the grave, in the deepest part of the heart of every human being, something that, despite the whole experience of committed, suffered and observed crimes, expects in return some good and not evil. This is, before any other consideration, what is sacred in every human being. Good is the only source of sacred. There is nothing of sacred but the good and what is related to the good"¹³². The nucleus of the problem is in the substantial difference, platonic and metaphysics, that Weil wants to confirm among supernatural Good and all of what it is other from the good; the passage among the two levels doesn't go by accumulation, but it requires a metaphysical jump.

Abstraction. The term person sounds her like an indefinite abstraction, corrupted by an unfounded substantialism that, because of the inability to define the object of her speech, exposes itself to every kind of manipulation. "It is impossible to define what is human person's respect. It isn't difficult only to define it by words. A lot of bright notions are the same. But

¹²⁷ EL, 11.

¹²⁸ EL, 11-13

¹²⁹ EL, 19-20.

¹³⁰ EL, 16.

¹³¹ A. CAMUS, *Taccuini, gennaio 1942-Marzo 1951*, in *Opere*, Bompiani, Milan, 1965, 282.

¹³² EL, 11-13.

this notion cannot be conceived anymore; it cannot be defined, delimited by a mute operation of thought"¹³³. In her opinion there's inevitably too much rhetoric around this term, that would reveal a sort of escape in comparison to the concrete necessities of single men and women. Whereas she proceeds for abstractions, human beings are cut out, since abstraction and oppression go together: "It is the cause of every sort of tyranny to take a notion, impossible to define and to conceive, as a rule of public ethic"¹³⁴.

In Simone's opinion "Person" is not the only deceptive and lying notion. A lot of other and high notions are similar and are misused in rhetorical proclamations, as, for example, the word "nation", that has its real sense just in connection with the different social groups. The same is for the word "sovereignty". "Sovereignty belongs to people"; this is an unrealized and unattainable proclamation in the history; it would be more realistic to say: "Sovereignty resides in a chosen national assembly"¹³⁵.

Besides, because it is abstract, the concept of person considers all equal ones, but it's false and it's a real big source of discriminations, being men and women different for birth, for social class, education, temperament... Underestimating the concrete inequalities, the "egalitarian" concept underlines the injustices, and there's no worse injustice than treating differences as equal. This is another reason to sustain that it's not the generic person that must be taken in consideration but that man that one can meet along the street with his needs and his sufferings, that man who doesn't succeed in being "person" in proper sense. As Weil writes: "Since person doesn't expand itself as long as the social prestige swollen it; its expansion is a social privilege"¹³⁶.

Person and human rights. Building a connective human fabric among nations, after the two Wars, needs particularly, as we know, the convergence on *Men's Rights Declaration* (1948), with the great contribution of personalist, particularly Jacques Maritain. Simone Weil stresses the conceptual weakness of person and right notion: "The notion of right launched through the world in 1789, has been, for internal insufficiency, impotent to realize the function that was submitted her. To join two insufficient notions speaking of human person's rights won't bring us farer than we are now"¹³⁷.

She reports rather the worm of a vicious circle between person and claiming rights. To think person as "subject of rights" it would be to consider interpersonal relationships as a merchant exchange. According to her personality, Simone fears the deception of a concept that tickles the most egocentric man's dimension when, on the contrary, it should be aimed to set the conditions for relationships planned on authenticity and mutual responsibility. This aim asks for the separation from the ego, that allows to the impersonal dimension of soul to enter out relationship with the other one, without being affected by the prestige that dominates society.

Instead, aiming at the necessity to realize the person, one would be fomented a vindictive attitude, making some society a strident shouting of dissatisfied egos and tickling the lowest part of egos, that are more affected by evil's conditionings: "Inside us, person is error and sin"¹³⁸. Besides, since only some people enjoy some privilege to know and to be able to articulate its own rights, it isn't possible with that notion to reach everybody. It is, in fact, the impersonal one that faces social relationships based on prestige¹³⁹.

¹³³ EL, 12.

¹³⁴ EL, 12.

¹³⁵ EL, 6.

¹³⁶ EL, 27.

¹³⁷ EL, 12.

¹³⁸ EL, 17. Cf S. FRAISSE, *SW, the personne et les droits de the homme*, CSW, 2, June 1984, 120-132. Also J. - M. Domenach is agree with the criticism to the severe judgment of SW and G. Thibon on the personalism (J. - M. DOMENACH, E. Mounier, and. Du Seuil, Paris 1972, 76-77), taken and shared judgment also from E. Gabellieri, art. cit., 2 (1990), 189

¹³⁹ "The relationships between the collectivity and the person have to be established with the only intent to discard what it is susceptible to hinder the growth and the mysterious germination of the impersonal part of the soul. For this on one side is needed that there is around every person of the space,

Insisting on rights, she really appeals to that collective reality which man should distrust. Weil, in fact, fears the risk when escaping from ego, one shelters in a collective reality: "The greatest damage is not the tendency of the collective reality to compress person, but that of some person to throw itself, to deny itself in the collective reality..."¹⁴⁰, and she adds: "Personal is opposite to impersonal one, but it is possible to pass from the one to the other; instead there is no passage from the collective to the impersonal one... Only in that sense person has something sacred more than collective reality does"¹⁴¹.

False rights. A human being is a lot more than a sum of rights, or of integrity of single aspects of its body and its psyche. Mutilating an aspect we inevitably injure the whole person. So, in the example of "extracting eyes", Weil plays on the paradox of a defence of person as if it could be limited to the right to preserve its eyes: "Once blind, he will be a human person exactly as before. I wouldn't have quite notched the human person in him. I would have destroyed only his eyes"¹⁴².

Besides, not all desires can be right, but the idea that ego is primarily titular of rights indiscriminately assembles real experiences and desires. That makes difficult to recognize the true needs. Inevitably some needs of person are complained and they are codified and protected as rights, while others are forget. From a social point of view, and following fashions, it is ended up complaining only those enjoyable goods, addressed to person's own comfort (means for subsistence, defence of body and liberties...), that can be insufficient to assure what is deeper in a human being. In his sense the claim of rights is inevitably partial and it often neglects the main points. There are highly desirable and inexpressible goods, not only because there are no words to say them, but also because there are no people able to understand their value and to pursue them. It deals with demands that don't concern only with body, since: "Soul has some needs as well, and when they are not satisfied, it is in a state analogous to that of a hungry and cripple body"¹⁴³. After all they aren't exactly rights because they arrive without a human being can complain them. They are decisive for the soul, but they don't derive from thought, wish or from a collective reality. The role of society towards these goods is not to grant them. It wouldn't have the power to do it. Society's task is just not to hinder to reach them or also the task "to clean the air", or rather to make intelligence and heart ready and available in order to let them understand that goods.

B. Why the impersonal (*pars construens*)

Obligations. If a person cannot claim as rights the goods of the soul, it has however the obligation to follow the call of the truth in every circumstance of human life. It is responsible of the direction that it gives to its view and its life. The responsibilities are not connected with what is due, but on the debt of care that everyone contracts with life, with every other human being and with cosmos. The sign that one didn't fall in the traps of exaltation of the "ego" and of the "us", it is the responsibility that a person is able to assume toward the others. The mutual care, fruit of a correct social feeling, is born from the impersonal: «Each one of those who reached the impersonal, finds its own responsibility toward all human beings. That responsibility to protect not the person, but all those fragile possibilities of the personal to pass

a degree of free disposition of time, possibility of passage to levels of attention more and more elevated, of loneliness, of silence. It needs, at the same time, that it is in the human heat, because the dismay doesn't force it to deny him in the collective" (EL, 21).

¹⁴⁰ EL, 19-20.

¹⁴¹ EL, 18.

¹⁴² EL, 12.

¹⁴³ EL, 81.

into the impersonal ... »¹⁴⁴ .

From this formulation comes the Weil's worry, different from the one of the personalists, to articulate a *Déclaration des obligations envers l' être humain*, as foundation of a right Constitution. She wanted journalists, businessmen, judges and all people going to assume a social position of power, to be forced to undersign such declaration: «Every man that has the power to oppress or to deceive other men, should assume the obligation not to do it»¹⁴⁵ .

In *Enracinement*, Simone Weil will show that an obligation corresponds exactly to every right, and that in order to delineate the lines of a social environment liveable for men and women, it's necessary to assure a satisfactory relationship among couples of equally necessary contraries: obedience and authority, loneliness and social life, personal and collective ownership, punishment and honour, truth and liberty of expression, equality and hierarchy, social share and personal initiative, safety and risk, rooting in one's own environment and universal communication. Stressing only an aspect without the opposite correspondent pole is a sin of simplification that gets inhuman results and is unworthy of the noble political art.

The defence from "us". The impersonal is not only a bank to ego's delirium, but also to the power of collectivity, that Simone distrusts as " platonic beast ". There is, in the human being, a specific temptation of abdication to personal assignment, favoured by different assemblages (group, party, Trade Union, Church...), when one delegates its own responsibility to a massive ego, resulting from the sum of individuals induced to accustom themselves to a dominant thought, to conform themselves to majority, to idolize a leader. We know that Simone herself feared a lot this gregarious tendency as a typical temptation of group relationships. She confessed that on the wave of a group she would have been able also to shout "Hi Hitler". For this she didn't want any Party membership card and she was always careful to stay at proper distance from the influence of collective fascinations that could alter the truth. Writing to P. Perrin, she also connects this distrust with the Catholic environments: «There's a Catholic environment that is always ready to warningly welcome whoever enter it. Now I don't want to be adopted by an environment, to live in an environment in which it is said "us" and to belong to this "us", to feel me at home in a human environment, whatever it is. Saying "I don't want", I express me badly, because I would like it: all this is very pleasant, but I feel that it is not for me, I feel that for me it is necessary and that it is prescribed me to be alone, to be foreigner and in exile in any human environment, without exception»¹⁴⁶ .

"Us" is not the impersonal but a swelling of ego. Escaping from the impersonal, it pursues false heavens, sweet shelters, dreams of greatness and deliriums of power, denying the assignment of truth. «Human being doesn't escape from collective but raising itself over personal to penetrate in the impersonal. At that time there is something in this man, a particle of his soul, on which nothing of collective can have any taking»¹⁴⁷ . There is a hard-working and personal assignment that cannot be given up, that demands the consent to one's proper "vocation". It constitutes an unforgivable omission, a delegation of what is not delegable, the most serious act of dishonesty to surrender oneself to society, to cultural fashions, to "what is said", to the search of prestige, abdicating the fundamental assignment that gives taste and sense to the whole existence.

The great mystical ones' comparative study will graft on this attitude of fundamental honesty. This study joins East and West in a whole great transversal stream and will confirm to Simone the duty to go over personal and collective ones, over sublimed or drowned in society ego: «The whole effort of mystics has always aimed to get that there is no more in their soul

¹⁴⁴ EL, 19-20.

¹⁴⁵ EL, 87.

¹⁴⁶ AD, 30.

¹⁴⁷ EL, 19. Simone makes reference to the ancient ones: "It's a really when it is said that antiquity didn't have the notion of respect to the person. It thought very more clearly in comparison to a so confused conception" (EL, 19).

some part that says "me". But soul's part saying "us" is infinitely more dangerous»¹⁴⁸.

The third one. Is the refusal of collective *tout court* a refusal of social one? Is there a possibility of relationship over the imposition of the ego and the us? If a true relationship was possible, Weil's thought would be in strong contrast with the idea of active citizenship that we have today and also with a Christianity that considers as sacred the friendship and as rightful the construction of the so-called "civilization of love".

In Weil's opinion the radical disenchantment on society is the premise of that disenchantment that allows an authentic interpersonal relationship, which is possible when "I" and "you" meet each other in a point that joins without confusing them. It results from this the appeal to a third one that appears essential to a relationship between me and you, relationship that is very close to XX century philosophies. Only taking root in a common being "I" and "you" can realize that transcendence of their immediateness and can escape from the temptation to practice a certain mastery on the other. The third one opens a horizon of heterogeneous sense to the two, a horizon that appears as impersonal, that is a no-person.

From the point of view of language, the third person is the grammar form having the function to express the no-person and that refers to an external objective referent one, something or someone identifiable not as a specific person¹⁴⁹. It therefore concerns with an absent, that can also refer to a human entity, which however cannot have the self reflecting form because it is always concerned with an objective trial, more reportable to an event than to a subject. The third person escapes from personal pattern of first and second person; it is singular and plural together, external to the plan of interlocution, moreover directly opposite to the intimacy of "I" and "you", so much that risks to separate the two ones and also to break the relationship, even if it is dependent on them; in every case, it redefines the relationship, in a way that only a third one can do between I and You.

Lévinas studied this theme and sustained that «the beyond from which the face comes from is the third person»¹⁵⁰, or indeed the originality of face, elusive regarding its origin, it complains an irreducible diversity in comparison to a linear and binary relationship me and you. By Lévinas, in fact, it is not enough to say that ego is not assimilable to "you", because, however, it risks to reduce the diversity to a bond that is not a real other one different from the subject. Diversity cannot be a dissimilarity inside a similar reality, but it claims a heterogeneous level. Roberto Esposito says that writing: "Result - but also presupposition - of this triangulation in which every term is overhung, and at the same time displaced, from the precedence of the other, it is a sort of bending of being that, also "face to face", doesn't allow the interlocutors to talk together in a very direct way, but it exposes them to the obliquity of a third term to which "illeità" (that one) is the right name¹⁵¹. This third one has, by Lévinas, a predominantly negative meaning alluding to a divine presence as absence, so that such *illeità* is not placed beside or in the middle, but just at the bottom of the two; it is their no-conjunction.

Also in Simone Weil's opinion it is essential a metaphysical and ethical distance in order to join individuals. In order to reach a true relationship, her conception of friendship, fed on respect and on voluntary abstention, aims really to escape from the superficiality of conflictual or sticky relationships destined to melt themselves with the same ease as when they took place. This demand is more and more developed, thanks to the recovery of Greek and evangelical sources alluding to a third one with a human-divine face.

Medium's face. As S. Weil says to P. Perrin and to J. Bousquet, she attributes a boundless

¹⁴⁸ EL, 17.

¹⁴⁹ On these aspects R. Esposito is seen, *Terza persona. Politica della vita e della filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Turin 2007, pp. 129 ss.

¹⁵⁰ E. Lévinas, *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967, tr. It. *La traccia dell'altro*, Naples, 1979, p.

40.

¹⁵¹ R. ESPOSITO, *op. cit.*, p. 148.

importance to friendship: "Friendship for me is an incomparable good, without common measure, a source of life, not in a metaphoric sense, but in a literal sense... friendship gives to my thought all that life that doesn't come from God or from goodness of the world. You can understand, therefore, how much benefit I had from your friendship"¹⁵². A good friendship needs respect and modesty, virtues to connect with recognition of the mystery that surrounds "ego" and "you", as if nobody had the right to profane and to tear the veil that hides the diversity of the other.

Starting from overcoming her adolescent turbulences, Simone Weil cultivates friendships with the rigor of a pure love, not consumed, able to fondly take care and wait for other's rhythm, without any pretension. She feared a relationship that was a sort of mutual support or of affectionate adhesion to other's opinions just to agree and be kind with her friend: *Amicus Plato sed magis amica veritas*¹⁵³. She held fundamental to avoid an "*embrassons nous*" companionship ("Cursed is the man who trusts in human beings") and she was inflexible on the rule that she gave herself, that is to always keep friendship at that level in which it feeds itself of shared ideal, because only in this way it doesn't mutilate, but it strengthens, the aspiration to the good.

This attitude has also been for her meaningful in relationship with the faith, as she communicates to P. Perrin confiding him that her faith came directly from God: «My friendship for you would have been for me a reason to refuse your message; I would have been afraid of possibilities of error and illusion implicated by human influence in the field of divine things»¹⁵⁴.

She knew well that the feelings of gratitude and affection can induce to divert from one's own road and to sign a free delegation to the other, confusing friendship and truth. She was more and more convinced that the true unity is only possible in God.

There is who, comprehensibly, reports Weil thought's risk to ignore all social mediations (which person's concept implies), especially in the last years. «In the 1943 S. Weil continually postpones to "another world": "Only what comes from sky is susceptible to engrave a mark on earth»¹⁵⁵. Person left place to the impersonal, right to obligation, revolution to a folly love, companion relationship to a divine friendship in God¹⁵⁶. On one side, therefore, friendship, and on the other one, fear to do an idol of it.

Greek world is a fundamental reference for Simone for that problem. She makes reference to Plato who, soaked of the Pythagorean doctrine, expresses the conviction, in the *Filebo*, that relationship, association, friendship, justice are Gods' gifts. «It is impossible that two human beings are one, and nevertheless they meticulously respect the distance that separates them, if God is not present in every one of them. The meeting point of parallel lines is at the infinite»¹⁵⁷. From the point of view of mathematics this reality is in the proportional average between numbers and unity, expression of the divine mediation, that escapes any individualist and collectivist reduction. The proportional average is, in fact, what Pythagoras considered the key, the bridge between God and creation. The direct experience of Christ convinces Simone that the true mediation is Christ, the proportional average between God and men who allows the firm unity of them, accepting the difference. Community is not group, but – evangelically - communion between people united by Christ. Unity is not empathic fusion, the result of common collective recognition in a leader, the sticky often devastating group, but it refers, even though defective and indeterminable, to that average-person-divine, in which human beings know to be able to find themselves, without injuring their individuality.

¹⁵² S. WEIL, *Lettre à J. Bousquet*, PSO, 82.

¹⁵³ She had already acquired such style of behaviour in relationship to the criticism to Marx: "Marx is no more darling than the truth" (OL, 17).

¹⁵⁴ AD, 70.

¹⁵⁵ EL, 30.

¹⁵⁶ Cf S. FRAISSE, *art. cit.*, 132 (EL, 43).

¹⁵⁷ AD, 207; cf. IP, 127-129.

"Trinitarian" friendship. Friendship, anchor of salvation from the shipwreck in the collective, takes root therefore in a third-middle, that appears, in different levels - language, justice, institution... - as impersonal to people, as objective in comparison to the subjects and to those souls ready to receive the miracle of unity as Christ's presence: «Christ has perhaps wanted to underline Christian friendship when he said: "When two or three among you will be gathered in my name, I will be in their midst". A pure friendship is an image of the original and perfect friendship of the Trinity, that is the same essence of God"¹⁵⁸. The promise to make friendship a privileged place of Christ's presence on earth, makes it a sacrament: "It can be thought - Simone underlines - that a pure friendship, as well as love to the neighbour, contains something like a sacrament"¹⁵⁹.

Friendship reveals, in that case, a particular trinitarian analogy because the third one is a living Person in which the one and the other recognize themselves, that holds them united and distinct, move them away and join them. The new commandment given by Jesus aims to the realization of such a trinitarian friendship. This commandment goes over love to God and to the neighbour, because it not only represents the invitation to love, but to a circularity of love that, in the Trinity, the theologians call "pericoreosis": "Love one another as I have loved you"¹⁶⁰. To the friendship competes the perfect equality and respect of differences: "Equality among the persons of the Trinity. Not that the Child is not, in a certain sense, less than his Father; but also, in another sense, He is more. Prometheus and Zeus"¹⁶¹. Such model postpones to a mysterious harmony of personal and impersonal, aspects that, in the reality of the things, are hardly compatible. Every other way of conceiving relationship among impersonal and personal results fallacious for the fact that it expires in the mere objectivity or in the personalistic exaltation.

It isn't possible to reach the Trinitarian level without the cross, living the contradiction without wish to escape, too hastily resolving it because every attempt of synthesis, if it is not God, is just a deceptive consolation. Monotheism therefore cannot be other but Trinitarian if it wants to avoid fictitious unity: "The belief in a unique God, without distinction of Persons neither of principals of what is good and what is evil has as a consequence or as a cause, in every case it is inseparable from the moral blindness which was found by the Hebrews. Unity of contraries is badly done"¹⁶².

In the Trinity, differences are not destined to disappear, not to be annulled reducing everything to one; the separation, therefore the negative one, is the fertile wound, that makes possible a well done unity. In the Trinity, in fact, there is a perfect cohabitation of personal and impersonal, negation of the fusion and triumph of the unity in the dynamics of love. Similarly relationships cannot have that weak and instrumental bonds, false fusions, dependences and oppressions, if they don't get that middle that joins, above the horizontality of "I" and "you".

Impersonal obedience. Obedience, other key word of Weil's universe, would be pure oppression if it were not in connection with a Trinitarian concept. By Weil, this virtue, much exploited by every typology of power, doesn't concern only with human nature; on the contrary, it concern with "to have to be" of human being. Paradoxically, she suggests that God is obedience and therefore He obeys both his relationship with world and, somehow, his inside Trinitarian relationship. Being himself retired from the world and having introduced in the world autonomous laws of development, He continually has to allow that the world is what it is, and not other. Accordingly: "The same power of God is also obedience"¹⁶³.

¹⁵⁸ AD, 207; cf. IP, 127-129.

¹⁵⁹ AD, 207.

¹⁶⁰ Gv, 15,12.

¹⁶¹ C, III, 247-248.

¹⁶² C, III, 253.

¹⁶³ CS, 309.

In other terms, because obedience and omnipotence are not contradictory, Omnipotence should be obedience to the creative love and love should be nothing other than obedient power. It always concerns therefore with love, that demands to leave room for an objective reality that is different from oneself and leave room for another person, obeying the ways and the rhythms of her being. Human being doesn't fulfil itself strengthening its strength, its fullness, but directing, freely, all of its resources to the impersonal truth, essential precondition to enter into the Kingdom. "What, in the man, is the true image of God, it is something that is connected with the fact to be person, but that it is not the person. Rather it is the faculty to abdicate to be person. It is obedience"¹⁶⁴.

The concept of obedience postpones to the no-acting human action, corresponding to the no-acting God's action (God, in fact, leaves His Child at a cruel fate). It's the same as if both, God and man, lived the law of the dynamic personal-impersonal, which means to act with responsibility and at the same time to freely obey to the necessity.

Order of the world. When we experience necessity, that dominates the nature and that appears as Leopardi's stepmother (Tsunami, eruption of the volcano, earthquakes...), it is difficult to think to a personal God. Similar unpredictable events are as a shock that disarranges every sense of history and faith. World's order appears cruelly and absurdly impersonal as the fate of Greeks, to which Gods and men were subordinated and that conducts all of them where they wouldn't like¹⁶⁵. They demand only the consent and the abandonment of human beings to be brought where they would not like. This absence of acceptable explanations, this way of being at the mercy of the irrational is the main problem of Greeks, who seemed to be for Weil like teachers when they expressed questions without giving answers in front of a fate that makes fun of people, that overwhelms kings, tyrants, simple people, in impersonal way and through tragic events. In these cases: "Intelligence of necessity is an imitation of creation"¹⁶⁶.

God, the Creator, allows the creation to exist according to proper laws and human beings to act according to proper views, also in contrast with Him, when instead God maintains in life every existing reality as a continuous creation. The mystery is that the hiding of God doesn't mean his absence. Imitating world's order, the inactive passivity of natural things, means to abandon the ambition to understand, to manage one's own life and nature and to accept to set the questions without getting answers, to wish a harmony that is not there, to ask love even if there is no one who satisfy it, suspended in the words not said by God. Consent is inside the intersection between necessity and love¹⁶⁷: necessity, because it's impossible to understand what happens, love because to accept this it's necessary to annihilate oneself and to stick to a sort of not perspective, in which, somehow, one assumes the divine point of view. It doesn't properly deal with "annihilation", but with vertical transport in a superior level of being"¹⁶⁸.

Weil is interested in the coexistence of intelligibility and not intelligibility, of rationality and apparent non sense of world's order, specially when God seems to be irremediably absent, although to faith's eyes this absence is just apparently and temporarily. In those moments human being has the possibility to love without any manifest or hidden interest. It happens the

¹⁶⁴ EHP, 11, 17, 51.

¹⁶⁵ "The stories of the Passion show that a divine spirit, united to the flesh, is altered by the bad luck, it trembles in front of the suffering and the death, it feels, in the deepness of the discouragement, separated by the men and by God. . . "Another will tie around you and it will bring you where you don't want to go" (SG, 39-40).

¹⁶⁶ C, III, 104. It deals with entering that passivity that is symbolically outlined in the bride in connection with the bridegroom, but here it becomes paradigmatic of the same attitude of every Christian: "Our love for God has to be as the love of the woman for the man, the woman doesn't make any advances, she has only to wait for him . God is the bridegroom, and it is the bridegroom's turn to go toward the one he has chosen... future bride only has to wait for him" (PSO, 42). We can see the same use of symbology that we can find again in the *Mulieris dignitatem* by Giovanni Paolo II, where femininity is the human attitude for excellence, which men and women have to look for correctly planning the relationship with God on the model of the Christ, since it is perfectly the same Christ the obedient enslaved servant and "passive" towards his Father.

¹⁶⁷ Cf. IP, 147. Some times intelligence is seen how the supernatural one in the man (cf. SG, 116-117). For the same reason also the consent is outlined as the supernatural faculty of the man (cf. CS, 193-194; IP, 163). Elsewhere she considers the divine part of the man, "the not-created", the presence of the Christ in the man (CS, 49) which arrives with the process of not creation.

¹⁶⁸ C, III, 196.

contrary in the miracles with which it is asked to break the world's order for personal interests.

Weil, the great admirer of the impersonal and universal love, refuses every idea of God that reveals a personal predilection, as in the case of the Hebrews. She had chosen the last ones and she couldn't bear that it existed a people for definition "chosen", and still worse, that herself was part of it. The concepts of election, and any extraordinary intervention to advantage a single person or a single people, are gratifying, but they don't seem her compatible with a true God, that reaches all creation, as well as the sun light.

The choice to love the world's order just as it is represents the need not to build a stopgap God but to learn to read the most extraordinary miracles, as real fruit of true charity: "An alms giving for pure charity is a miracle greater than walking on waters"¹⁶⁹. Equally the prayer should not be a demand in order to get something for oneself, but "the only resource of the beautiful art, of the really bright and new scientific discoveries, of philosophy that goes really toward the wisdom, of really benevolent love for others; this kind of prayer toward God constitutes the true prayer"¹⁷⁰.

Events. Every event brings trace of truth, because it induces the soul to accept both what is in its favour of it and what is not. Events don't proceed from a personal choice, they are imposed from outside. The ancients adopted the concept of ataraxia to face the impossibility to govern the events. Every one must live the life in the way it is, without subjugating it to dreams and objectives, to ego's Pindaric flights: to be what one is called to be, "as an emerald is green". This disposition implicates the acceptance of world's order and allows to assimilate believers and atheists who have no experience of God as a Person, but who seek the good in all honesty and conform themselves to it: "All those who have pure love for the others and the acceptance of world's order, included bad luck, all the people, even if live and die apparently atheists, they are surely saved. Those that perfectly possess these two virtues, even if they live and die as atheists, they are holy. When one meets this kind of men, it is useless to want to convert them. They are all converted, although not visibly; they have been regenerated from water and spirit, even if they have never been baptized; they have eaten the bread of life, even if they are never communicated"¹⁷¹.

To a believing eye events allow to see the shining face of a personal hidden God, as if they have got an extra-value, due to the message that they communicate: "Events of life, all without exception, are for convention signs of God's love, as the Eucharistic bread is flesh of Christ. But a convention with God is realer than any other realities. God establishes with his friends a conventional language. Every event of life is a word of this language. Such words are all synonyms, but, as it happens in the beautiful languages, each one of them has its particular specification, each one is untranslatable. The common sense of all these words is: "I love you". One drinks a glass of water. The water is God's "I love you". One stays for two days in the desert without finding nothing to drink. The withering of throat is God's "I love you". God is like an importunate woman always close to her lover and whispering to his ear for times, without stopping: "I love you - I love you - I love you...". The beginners in learning this language believe that only some of these words mean "I love you". Those that know the language know that these words contain only one meaning. God doesn't have any words to tell his creatures: "I hate you". In a certain sense the creature is more powerful than God. Man can hate God but God cannot hate man. This impotence makes Him an impersonal person. He loves, not in the same way I love, but as an emerald is green. He is "I love". And also me, if I were in the state of perfection, I would love as an emerald is green"¹⁷².

¹⁶⁹ LR, 56.

¹⁷⁰ CO, 270.

¹⁷¹ LR, 37-38.

¹⁷² Notebook IV, 161-162

Time. Also the acceptance of time is a necessity for human beings. It demands a sort of inactivity, similar to that of objects abandoned in the water and that float according to their specific weight. God put between itself and creation the impersonality of time on which he has no power. Hope would only be a superficial optimism if it didn't implicate the acceptance of such impersonality and of patient waiting for spending time moment by moment, until the consummation and death. Nor man neither God can make not happen what is happened.

Wanting to underline the impersonal dimension of time, Weil fights every naivety to have a reward or a deposit on plans of magic progress. It is not correct and even not possible to manipulate the future: "What to ask and hope more?... When we know it, even hope becomes useless and senseless. The only thing to hope is the grace for us not to disobey. The other events are up to God and don't concern with us"¹⁷³. Also God is victim of time that He created and He submits his logic of love to the impersonal logic of history: "God waits as a mendicant that is standing, steady and silent in front of someone who perhaps will give him a piece of bread. Time is this waiting... Stars, mountains, sea, all that tells us of time reveals the supplication of God"¹⁷⁴.

The meeting between man and God happens into the time, although it goes beyond it: "God and humanity are like two lovers who mistakenly go to different places for their appointment. Both of them are there before the time, but they're in two different places and they wait, they wait, wait. He is standing, immovable, during the eternity of times. She is distracted and impatient. Unfortunate woman, she gets fed up and goes away! Because the two different places are the same point in the fourth dimension"¹⁷⁵.

For the believers the acceptance of the cross of the time represents to stress total reception of God's wish, with the attention not to expire in the disheartening resignation, that kills the initiative because, to faith's eyes, there is love behind impersonality of time: "The abandonment in which God leaves us is His way of caressing us. Time... is the same touch of His hand. It's the abdication through which He let us exist. He stays away from us, because if He approached us, He would make us to disappear"¹⁷⁶.

Beauty. Weil left us some deep meditations on beauty. We are interested, in this context, in conjugating beauty and impersonal: "Truth and beauty - she wrote - live this circle of the impersonal and anonymous things. What is sacred in the science is truth. In the art, beauty is sacred. Truth and beauty are impersonal... Perfection is impersonal"¹⁷⁷. Beauty is the trap of impersonal truth and, at the same time, the conjunction between impersonal truth and God's "smile", that winks to man through the world.

In the Greek-Roman myth of Persephone, very meditated by Weil, truth comes from Sky and it is out of the course of that girl, to point out that beauty and truth cannot be human goods, but they have celestial origins. Persephone, Demeter's daughter, mother of the earth, gathers flowers and this symbolizes the temptation to consider the world beautiful in itself, as it was the definitive world, but a God abducts her and this is to underline the revelation of a divine world through an independent action on intelligence and on human wish. God looks for her soul to abduct it, to take it away from the world. God looks like a seducer of the soul to abduct her, to detach her from the world and to attract her to itself. God often appears as a seducer who tries everything to get the consent of the beloved one. God's weakness is here, in his depending on the creature: He needs creature's consent to love it. In the Homeric story Demeter infinitely suffers for the abduction of her daughter, so much to react preventing the earth to be fertile and to the wheat to sprout. Therefore Persephone has to come back to the

¹⁷³ AD, 71.

¹⁷⁴ Q IV, 177.

¹⁷⁵ Q IV, 178.

¹⁷⁶ QIV, 179.

¹⁷⁷ EL, 17.

world not to make it to perish of sterility. But the divine bridegroom, to make sure himself that Persephone will not forget the sky, makes her eat, in a hidden way, with cleverness, a grain of pomegranate: "God has to allow that soul to return in the nature; but before, as a surprise, He makes her eat a grain of pomegranate that is the consent that the soul gives to God even without being conscious of it ... and nevertheless it decides forever its destiny. It is the wheat of mustard to which the Christ compares the divine kingdom, the smallest of wheat, but that later will become a tree on which the birds will take place"¹⁷⁸.

Joy. Joy, that man looks for, is over pleasure. It implicates impersonal one as well, neither more neither less than bad luck. Simone Weil wrote to her friend J. Bousquet: "I am convinced that bad luck from one side, and from the other the intense joy as total and pure adhesion to the perfect beauty, from the moment they both implicate loss of personal existence, they are the only two keys through which it's possible to enter the pure world, the breathable and real world"¹⁷⁹. Therefore joy springs from attention to look for, to wait and to recognize the good as a gift. It is not good to pursue it as a primary objective – the same is for love - since human task consists only - as a student try to work out a mathematical operation or to prove a theorem of geometry - in avoiding all of what can divert from concentration on the true solution. Joy is not the result of a planned action.

Weil, as it's known, has manifested a certain fundamentalism in the paradox of a joy tied up to truth, that has as a precondition the decreasing of ego. Her perspective is a bell of alarm in comparison to the spasmodic exaltation of pleasure and an invitation to those who don't want to be satisfied with false heavens to draw to a beautiful in itself truth, desirable, perfect in the joy and in the pain. For her innate honest disposition she doesn't want "to cuddle" the desire: "Give value just to what is transcendent, to what of myself is unknown to me, what is not me, and to nothing else, without any exception"¹⁸⁰. The same attitude we can find in Pascal: "*Le moi est haïssable*". G. Thibon shows that this demolition of ego is a brighter transparency of God and "for this transparency, in order to confer to the impersonal one salvation and magnetism coming from a being unique among everybody. So the radiant face of that young English man who revealed to Simone Weil the sense of the real presence of God in the Eucharist"¹⁸¹. That means that person gets endless dignity if and because it welcomes and makes to shine through the impersonal one, that is the super-personal that the lives in the person, rather than its negation.

Only if the human being is able to live this impersonal, he can produce great works and enjoy of a deep joy, not bought at the sales. He has to decide to attain the divine one that comes to him with flashes of unexpected wisdom.

Personal-impersonal God. Only an impersonal God can be the absolute Good. He cannot be for his nature the irascible and astute sovereign (an almighty Creon), that applies the categories of friend and enemy to condemn all those who are not aligned with his truth¹⁸². The demythologizing of God is the other front of the post-modern disenchantment, that prevents from making of God an idol to the same extent of a human being. The "teachers of suspect" have taught a calm disenchantment in comparison to the anthropomorphic God, contributing to unmask the lies that sell off for truth idols such as economic conditionings (Marx), libido

¹⁷⁸ IPC, 11-12. It is edited for the types of St. Paul the anthological text taking the title from this passage: Simone Weil, *Il chicco di melagrana* edited by E. Brambilla, San Paolo, Milan, 1998.

¹⁷⁹ *Lettre à Bousquet*, PSO, 81.

¹⁸⁰ C, II, 205. Cf too: EL, 17

¹⁸¹ G. THIBON, *Le voile et la masque*, Fayard, Paris 1985, 54.

¹⁸² On this aspect, as it's known, the Council Vatican II has made many footsteps before, intending the God's kingdom the greatest one of the Church. It is written: "*Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt...neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse est longe, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia* (cf. Act, 17, 25-38) " (cf. Lumen Gentium, 16). It doesn't seem us suitable however to think that after the Council the objections of Simone would not have reason to exist anymore, since the matter she provoked goes well over the openings of the Council Vatican II.

(Freud), wish of power (Nietzsche). That man's incapability to conceive God independently from humans conditionings, forces to accept to the impersonality of God as to someone to reach, freeing oneself as much as possible the conditionings of the psyche, of unconscious, of affairs and passions. It is impossible to reach God doing as someone who wants to touch sky just jumping. It needs instead to wait: it is the same God who reveals himself.

When, in the juvenile notes, Simone Weil studies Spinoza, she recognizes herself in the impersonality of the Spinoza's being and asks: "Why is Spinoza reproached to be atheistic?... vulgar attributes: justice, omnipotence, goodness come from the fact that one thinks God as a person. But it is necessary to conceive the relationship between God and his modalities not as two objects (space-time-cause). Spinoza shows that it's possible to talk about God in the same way we talk about the being - since the only definition of God is being"¹⁸³. The risk of the personal God is to manipulate Providence, the risk of the impersonal God is making a think of God, which is Spinoza's risk. Accordingly: "It is necessary to love the impersonal God through a personal God (and behind still God, the one and the other) for fear to conceive him as a thing, what sometimes happens to Spinoza"¹⁸⁴.

The expression "Personal-impersonal" translates the not eliminable antinomy¹⁸⁵, an unsolvable tension among the two poles, with a preferential underline for the impersonal one at every levels, philosophical-metaphysical, ethical and theological. From one side to preserve such open antinomy assures the honesty of mind, from the other one it alludes to the possible harmony of the contrary ones (opposites?) in the person. This is the reason why the word person cannot be separated from the impersonal without producing illusions. It's important to underline that it doesn't deal with eliminating this term from the vocabulary, and Simone Weil tells it clearly: "The term person is properly applied to God and also the term of impersonal"¹⁸⁶. From the point of view of human being, Simone Weil was convinced that: "It's impossible to go over a certain point along the street of perfection if God is thought only as personal. It's necessary to assimilate him to an impersonal perfection"¹⁸⁷.

At the same time, however, this disposition prepares to the meeting with the personal God as a happy discovery and a gift. In this way God appears required and free, linked to his being that is not able not to be (impersonal) and at the same time free to be a loving person, linked to the impersonal law (the sun that rises for everybody, every morning, for the good ones and the bad ones) and able to give the individual grace in the personal relation with each soul: "God has to be impersonal to be innocent of evil, personal to be responsible of good"¹⁸⁸.

Thanks to the analogical key Creator/creature, human beings imitate God on one side being perfect as their Father - and Simone Weil explains "blind to the crime and the virtue"¹⁸⁹ - and answering to its love in personal way; on the other side avoiding the traps of a cruel anonymity and escaping from the romantic-psychological illusions.

One can be assured to have succeeded in making cohabit emptiness and fullness of itself, obedience to the impersonal and nuptial love by facing the suffering.

Personal and impersonal are two registers of a God who is relationship and essence and, at the same time, is overcoming of the essence and overcoming of the relationship, presence and absence, union and laceration. It is necessary "to live the contradiction", to discover that this extremes' presence makes intrinsically Trinitarian the dynamic of human life. In front of the contradiction, after all, it is the divine folly of love that possesses the key of the unity of the

¹⁸³ S. WEIL, *Immanence et transcendance*, *Manoscritti*, III, (2), 386.

¹⁸⁴ C, II, 207.

¹⁸⁵ CS, 77-78.

¹⁸⁶ AD, 213. On this aspect for a greater perspective connected with the anthropological-philosophical dimension: cf. E.PRZYWARA, *Edith Stein et SW. Essentialisme, Existentialisme, Analogie*, cit., 460 ss.

¹⁸⁷ *La connaissance surnaturelle*, 1950, p. 7.

¹⁸⁸ CS, 59.

¹⁸⁹ Notebook IV, 162.

extreme¹⁹⁰.

The main point is not to think person and impersonal, reason and love in terms of absolute contradiction, since the contradictions have their convergence in a plan higher than that in which they are thought: "The correlations of contraries are as a staircase. Every step raises us to a superior plan where the relationship lives and joins the contraries. Until we reach a point in which we have to think together the contrary ones, but where we cannot have access to the plan in which they are tied up. This is the last step of the staircase. We cannot climb anymore there; we have to look, to wait, to love. And God comes down"¹⁹¹.

The saint. The saint, believer or not, knows how to conjugate personal and impersonal, because he doesn't run away in front of the contradictions. He completes his walk passing by the dialectic of decentralization and centralization, identification, eradication and new-eradication. If he says me\person, he says that after being reborn from the Spirit. The Spirit is: "the ego of the perfect man. He is the de-created ego"¹⁹². A saint loves the personal God if he reveals him in a direct way (which is more typical of the western tradition) and loves the being himself in an impersonal way, in spirit of total and ungovernable abandonment (more accented by the oriental spiritualities). The oriental tradition is a help for the western one: "India... it is necessary to love impersonal God through personal God (and, still behind, the one and the other God, and, still behind, neither one nor the other God) for fear to conceive him as a thing"¹⁹³.

The saints show ingeniousness - decidedly different from the talent - in the refusal to make their own God, since the "supernatural love" contrarily, makes itself like God. The ego, in the Pascal's hateful way, doesn't have part in the mystical experience, since God that is the true good cannot unite himself to the person as a fact of nature but to the good in the person. Mystical experience shows it, because on one side it is the contact among two persons, from the other one it goes beyond the level of the egos "to drown" in God: "The perfection is impersonal... All mystic's effort has always aimed to get that in their soul there is no more a part that says "me"»¹⁹⁴.

It is after the eradication of ego that it becomes possible to love proper and other's person, without "personalism". It needs that emptiness takes the place of the satisfaction, that the earthly goods are put away. One cannot purse emptiness as a way to possess God; one shouldn't run away from emptiness; it must simply be lived.

Also towards religion we have this ascending and descending dialectics, with the separation from what of human there is in cultural organizations, in the rites or rather in those goods considered "celestial" but that are instead just human means, shelter and bark of the supernatural. Often we should include among those goods the consolation of the affiliation to the ecclesial "us". To uproot oneself from the religion to take root just in God, subsequently it's necessary a "return" to the world, often very painful for the one who has lived the sky and then has to accept the earth, that decidedly it appears to him uninhabitable, a rough draft of the world of the truth. It's necessary to give up the supernatural, for the saint, to imitate the incarnation: "Incarnation. Not to be attached to the supernatural one. The Verb is completely naked of its divinity"¹⁹⁵.

Catholicity. In order to assume God's perspective, it is important to be "Catholics" in a real way, or rather to widen the heart to the totality of the created cosmos, recognizing everywhere

¹⁹⁰ Cf E. GABELLIERI, *Une convergence inattendue: M. Blondel et S. Weil*, Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon, 1994, pp. 47-48; P. Farina, *Simone Weil. L'irragionevole follia d'amore*, Edigrafital, Teramo 2000.

¹⁹¹ C, II, 408.

¹⁹² C II, 161.

¹⁹³ C II, 174.

¹⁹⁴ EL, 16-17.

¹⁹⁵ C, II, 166.

the seeds of good, with that look tuned in God that characterizes the great saints: "I believe that S. Francesco of Assisi, S. Giovanni of the Cross has been this way. Therefore they were both poets"¹⁹⁶. The indication to the poetry recalls the universality of art, another aspect of impersonal truth, which cannot systematically be deduced, in the sense that reason could cover low motivations; it can be just evoked through metaphors, images, sounds, aphorisms (for Adorno the music is the most appropriate language for the contemporary culture). It can also be shouted by those who are not dependent on the ego and the social prestige, as the insane ones, those foolish of Velasquez or of Shakespeare, who can say things as they really are, without fear to be marginalized, arousing hilarity for the fact that they reveal things that should remain hidden. It is easier to find lies in the ideological constructions and in the manipulation of truth than in the folly. Paradoxically, for Weil, foolish is a revelation of truth, that analogically approaches the mad persons to the typical figure of foolish lover, by Plato and Christ.

Catholicity is the opposite of confessionalism and integralism: "Our love has to have the same extension through the whole space, the same quality in every portion of the space, the same light of the sun. The Christ ordered us to reach the perfection of our celestial Father imitating this indiscriminate distribution of light. Also our intelligence has to have this complete impartiality. All of what exists is equally sustained in the existence by God's creative love. God's friends have to love him so much to confuse their love with God's respecting love for everything"¹⁹⁷.

Because the Catholicism is really what it has to be, as perfect as his Father, it has to open heart and mind to the value of the whole history in the past centuries, in its own whole single stage, to love all people and their cultures, to give value to all "profane" events produced along the history, to recognize the truth supported by catholic church and from the heterodox doctrines. If Catholicism wants to correspond to its universal vocation it should simply think about the process of kenosis of the incarnation of God's Verb; otherwise: "How could propagate him through the whole of European nations if it didn't contain in itself everything, absolutely everything? But lies, of course. But in everything that exists it is always possible to find more truth than lie"¹⁹⁸.

The rejected misfortune. In Weil's opinion, personalists don't pay proper attention to misfortune, present anywhere in the world, personally lived by her in factory and deepened philosophically. Life is not understood without death, joy is not understood without pain, person is not understood without bad luck. Since personalists don't recognize adequately the redeeming, humanizing, sanctifying value of bad luck, they risk to deify the person in itself.

Yet misfortune is integral part of every human experience; it strikes all, even though in different times and ways, making no distinctions of class and culture, without following some logical or ethical thread, as it should be in the light of justice. Person's concept, with its semantic of integrity and rationality, is nothing without misfortune that is the central knot of the human experience. When we hear the cry of laceration that springs from groundless evil, from an unlucky person, it is a bourgeois luxury to speak of person. That cry is just partially something that has to do with the claiming of the person; more deeply, it is an impersonal protest for the existence of injustice.

Being the experiences of misfortune impossible to explain, such as the emptying of the person, they're simply unsaid, they're the mute discard of person, because "those people who could tell them cannot formulate them, those people who could formulate them cannot tell

¹⁹⁶ AD, 80.

¹⁹⁷ AD, 79.

¹⁹⁸ AD, 53-54.

them"¹⁹⁹. The characters in the *Iliad*, considered by Weil as the poem of the strength, as well as Job and the Crucifix, are paradigmatic figures of misfortune. The contemporaries of Job thought that he was suffering a right punishment for his guilt, but Job, prefiguring Christ, shows that there is no reasonable consequentiality between suffering and guilt. The Greeks have not given false explanations to what was inexplicable, but they have had the worth to refuse unacceptable answers. They have simply represented the misfortune in its frustrating indifference, in its bad and absurd power that puts in the hands of Fortune every human being under conditions of absolute impotence and abandonment. In these context we don't need explanations and claims of rights, because the soul knows that it has no answers for unjust suffering and continues simply to shout its "why" and eventually to accept its fate.

If the misfortune had a sense, it would escape the impersonal. To have aim, as in the martyrdom or in the "offering", suffering reduces the impact of that: "To turn a suffering in an offering is a consolation, and therefore a veil put on the reality of suffering. But it is also wrong to consider the suffering as a punishment. Suffering has no meaning. This is the true essence of its reality. It is necessary to love its absence of meaning. Otherwise God is not loved"²⁰⁰. Because it has no reason to be, to disarrange certainties and to create an abysmal emptiness, misfortune forces every one to live the experience of Christ: "Why did you abandon me? ".

By unjust sufferings, it is possible either to consent to the universal law that exposes every creature of this world to the impersonal necessity or to paw and to curse. Only the consent takes the soul away from evil; it has the miraculous virtue to transform evil in heaven, injustice in justice. For this reason the suffering, welcomed without cowardice and revolt, becomes the precious pearl that also allows to penetrate in the mystery of God: "... it is really in the misfortune that God's mercy is resplendent; in the depth, in the centre of its inconsolable bitterness. If, persevering in loving, one cannot hold back anymore the cry: "My God, why have you abandoned me?"; if one remains in that point without stopping loving, one understands that there isn't misfortune, that is not the joy anymore, but it is the central essence, essential, pure, not sensitive, common to the joy and to the suffering, that is the same love of God. You understand then that joy is the sweetness of the contact with God's love, that bad luck is the wound of the same contact, when it is painful, and what it's important is only this contact, not the way it happens"²⁰¹.

Fertility of the consent. When a man undergoes the misfortune and accepts it, he becomes somehow similar to God. Simone remembers the Greek intuition: "Hippolytus. The God who see the suffering of the man who served him faithfully and let him die, impotent to save him". A man can be superior to the Gods thanks to the suffering; Greek feeling (it is not distant from here a sort of jealousy of God) "²⁰². Only crossing the misfortune one passes beyond the human, as in the rites of initiation, where one has to open a series of doors is sign of this passing beyond: «Pain is the separation of the contraries, dissolution of harmony. Harmony is the latch, the key that maintains together the oppositions. Pain turns the key. It allows to overcome the door. It forces to pass on the other side to close again the door"²⁰³. In fact if someone recognizes the value of misfortune, this inestimable treasure that the most greater part of people despise, if they learn to love it, this one lives already the kingdom of truth: "Today

¹⁹⁹ EL, 28.

²⁰⁰ C III, 109.

²⁰¹ AD, 69-70.

²⁰² C, II, 128. Simone Weil makes reference to Hippolytus, child of Theseus and Hippolyta, loved by Phaedra, the stepmother, from him rejected; he was accused by Phaedra to have made an attempt to her honour and sent away by the father. It died crushed by his horses. The tragedy of Euripides was represented in 428 to. C.

²⁰³ C, III, 246.

you will be with me in heaven"²⁰⁴.

It's not so for the majority of Christians, and Simone is scandalized, because they face the suffering with frustrating resignation: "If we assume our thought in this way, after a certain time, Christ's cross will become the real substance of our life. When Christ recommended to his disciples to bring every day their cross, he, undoubtedly, wanted to refer to this attitude and not to the simple resignation to the small boredoms of every day, nearly called, sometimes, crosses for an abuse of sacrilegious language»²⁰⁵.

In Simone Weil's opinion people are incapable to reach truth without having experience of the non sense of misfortune, which it's not a punishment but the gnoseological key of wisdom, the street to revive from Water and from Spirit. She writes to her friend Anthony Atarés: "To accept, indeed, the suffering, discovering joy through suffering, it has the same merit as to do a beautiful poetry or a work of philosophy or a scientific discovery or any other similar thing"²⁰⁶. Suffering is precious to reach knowledge, as Agamemnon tells Aeschylus: "Through suffering, knowledge"²⁰⁷.

The cross. What is so deprived of sense and impersonal as the cross on an innocent? There is no any consideration for the person. But just those men who pass through the cross are able to discover the beauty of the world and enjoy the pure truth. For them it is worthy of "thousand years of acute and non-stop pain would be little thing". Simone sees the cross as the true privilege for soul and writes: "For the privilege to be before dying in a situation perfectly similar to that of Christ when, on the cross, cried "My God, why have you abandoned me?", for this privilege, I will gladly resign what is called "Heaven"»²⁰⁸.

What is important is not to look for it in order to gratify the ego and to magnify it looking a good man in other men's opinion, in an ethnic, political-ideological or religious group. In one of the last notebooks she wrote (taken by the desire to avoid that the cross is loved for the resurrection that it promises): "To shout so during our brief and endless, endless and brief life here, then to disappear in the nothing - this is enough; what can I ask more? If God give us more, it's a God's affair; we will know it later. I prefer to suppose that also in the best case, He doesn't give us anything other than this. Because in this, there is the full satisfaction - if, from now up to the instant of my death, I could only have no other word but this uninterrupted cry in the eternal silence"²⁰⁹. Man has to search the truth, but it is up to God to grant the consolation of a personal contact with him.

The cross symbolically appears her as the point of equilibrium of a balance, the point that holds in equilibrium the highest contradiction among the horizontal and the vertical one, the nailed and therefore reunified the impersonal and the personal. The symbolic image of a weighing scales represents Christ, as after all in the verse: "*Beata, arbor cuius brachiis - Pretium pependit saeculi - Statera facta corporis - Tullitque praedam Tartari*"²¹⁰. Simone knows that weighing scales had a depth meaning in the Egyptian thought; that on the death's day of Christ the moon was in the Libra and that Archimedes' words can be prophetically connected with it: "Give me a point of support and I will lift the world". She thinks that

²⁰⁴ In this, and not only in this, Simone Weil can have approached to Ignazio Silone who meditates the preciousness of the suffering. For example Don Paolo in front of the desperation of Murica for the evil she has done, answers in a low voice, almost talking to himself: "The little things I know, also I have learned them by the pain" (ESN, 86) and the famous splendid grandmother of his novels is described as the one who has learned the art "to swallow bitter and to spit sweet" It makes her echo a contemporary author when he writes: "Literature starts only when it is born in us a third person that strips us of power to say "me" " (G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris 1933, tr. It. *Critica e clinica*, Milan 1996, p. 15).

²⁰⁵ PSO, 110.

²⁰⁶ Letter s. d. situated in 1942, ivi, p. 215.

²⁰⁷ Eschilo, *Agamennone*, 177 e S. Weil, C II, 411; C III, 20.

²⁰⁸ Notebook, IV, 198.

²⁰⁹ Notebook, IV, 172.

²¹⁰ LR, 75. Also the expression "The great Bread is dead" it would seem to announce in Greece the death of Christ (Bread), since Plato in the *Cratilo* says that Bread is the logos and in the *Timeo* it gives this name to the soul of the world.

Christ's cross is that point of support: "intersection of time and eternity"²¹¹.

Truth has not to escape this and other contradictions. Weil, for example, underlines so many contradictory sentences of the Writing as: *Nolite sperare in violentiam* (Ps.62 {61}, 11) and *Regnum coelorum vim patitur violent et rapiunt illud* (Mt. 11, 12), that represent refusal and acceptance of violence, confirmed by the expression "lamb's anger"²¹² (*Apocalypse* VI, 16), a contradiction between God as judge and lamb at the same time. Such contradictions reach the apex in the Cross, when an almighty God is impotent and shows to human being an unbearable contradiction among the God of personal imagination, endowed with the attributes of His rank, and that crucifix dependent on penal justice.

Without cross harmony is deceptive, it's an artificial product of those somersaults of mind that produce false ideologies distributing consolations and purely horizontal conciliations over the history. "Cross symbolizes together union and separation of oppositions and unity of this union and of this separation. Sin is a bad union of oppositions"²¹³. To a metaphysical level, reflecting on sin brings to the following conclusion: "Our sin introduces a dissonance in the perfect harmony; it is not possible to re-establish the perfect harmony that through a perfect harmonization that behaves first the integral dissonance"²¹⁴. For this: "God's crucifixion is an eternal thing. The lamb that has its throat cut since the origin."

Sin has to do with refusal of cross. It is more suitable to human nature to try to escape from sufferings looking for consolatory illusions, focusing attention on object-idols held able to fill ego's void. Every pretension to solve problems, to make a new unity eliminating contradictions is as if someone wants to get sky buying it to the sales. "The Cross has been this point of support. Lever, descending movement as condition of an ascending movement"²¹⁵; "Cross as balance, as lever. Slope as condition of ascending. Sky that comes down on earth lifts earth to the sky"²¹⁶. In the life-journey of every single man and of humanity there is to decide whether to build one's own history welcoming the cross or running it away. This choice decides the possibility to access the divine convivial place: "Eva and Adam wanted to seek divinity in the vital energy. A tree, a fruit. But it is geometrically prepared on a square dead wood where a dead body hangs. The secret of our relation with God must be looked for in our mortality"²¹⁷.

Finally a positive note: the acceptance of one's own cross not only gives the power to reach the sky, but also to be source of joy for God: "If in the communion God's pain is joy for us, we don't have to think that our pain, when it is fully approved, is God's joy? But in order to give joy to God, it needs to be totally and integrally accepted, as bitter as it is"²¹⁸.

Cross' universality. Weil's philosophical-theological reflection is about the Christ of abandonment, seen as the centre of the history, key of unsolvable problems in all fields of knowledge and of experience, guarantee of liberation from idolatry of gold calf. All matters tied up to the absurdity of history are connected with that event: that the Innocent has freely accepted to submit itself to the penal justice, stamped with the mark of common delinquency. Thinking to solve this enigma is just a mind's delirium; to face it is a necessity for every human being that comes to the world and for the whole human history in its complex.

"In every time, in every country, wherever there is misfortune, Christ's Cross represents the truth of it. Every man that loves truth and doesn't run away from it in depth lies, to escape from

²¹¹ LR, 76. For the risk of a dualism, that would enact a sort of hiding of the time from the eternity, this the interpretation of Nazareth: "The time is the eternal and progressive union of the Spirit with the man, marked by the struggle and by the promise... eternity doesn't have to hide the time but to be, contrarily, the most intimate light of the time" (R. NAZARETH, *Le désir chez Simone Weil*, CSW, n. 4 [1989], 307-315, 314).

²¹² The contradiction is underlined by Weil comparing the two expressions: "The anger of the lamb. The shepherd lamb" (C, II, 89).

²¹³ C, III, 251.

²¹⁴ C, III, 193.

²¹⁵ C, III, 220- 221.

²¹⁶ C, III, 224.

²¹⁷ C, II, 145 e 407.

²¹⁸ C, III, 230-231.

misfortune, participates to Christ's cross, regardless of his faith. If God would have consented to deprive a country or a certain epoch of Christ, we would know it from an unequivocal sign, from the fact that, among them it does not exist misfortune. We don't know anything similar in the whole history. Anywhere there is misfortune, there is the cross, hidden, but present for whoever prefers truth to lie, love to hate"²¹⁹.

Humanity's many wounds nail human beings to the cross, wherever they are in time and space, and they set to them the big dilemma: to love it or to run away. Those people who are attracted from that cross as a "country"²²⁰ are really lucky. Only who loves can have the power of king Midas to turn things into gold: "A loving soul is forced to do again in itself unity of oppositions, pushed by God's grace, but cooperating with Him... God does in and with that soul what he did without it. In this way the Cross is the door toward the depths of God's wisdom"²²¹. It is not by chance that ingeniousness is considered the excellent fruit of beloved cross: "A genius is not, perhaps, other thing but the ability to cross "dark nights". Those people who don't have any of it... they discourage and say: "I am not able; I'm not done for that, I don't understand anything"²²². Therefore a genius possesses the secret of world's lever: "The genius, as well as the Grace, is the wing that raises up what it is heavy"²²³.

Cross and Trinity. Weil tells us a lot about the sense of passion in the Trinity, thinking of the problem of God's suffering. "In God, there is a supreme pain in the point where the two contraries, power and love, are separated (the hostility of Zeus and Prometheus can underline that). How can they rejoin the Highest God and this dead crucifix body?"²²⁴.

This suffering assumes a particular face since the act of creation, since God's love for man is also and inevitably suffering, because it produces a relationship with the objective world, with its creatural limit. But world's existence would also produce an obstacle to love among the divine Persons, freely provoked and welcomed in the Creation, incarnation and passion. "God's love for us is passion. How could goodness love evil without suffering? And evil also suffers loving Good. The mutual love between God and man is suffering"²²⁵.

Nevertheless God's suffering of God is a theological matter that is also set independent from creation and crucifixion: "If we are able, for analogical transposition, to speak of perfect joy in God, why can't we similarly talk about perfect suffering in God? Also regardless of the incarnation"²²⁶.

The laceration of cross has to have its reason and cannot be only a way to save man, a sort of pedagogic tool. For the law of analogy, Weil thinks that man's suffering is imitation of what is considered the eternal passion of God. This contradiction, in a Trinitarian point of view, could not have the same meaning that it has for Jesus on the cross, but what Simone Weil shows is that a perfect love, however, has to do with that ever new game of being, that consists in division/contradiction and regeneration of unity: "God is an eternal action that destroys and reconstructs himself at the same time. There are, eternally and simultaneously, pain and joy in God, both perfect and endless"²²⁷.

It is as if God would like continually revive through suffering (that in the *Filebo*²²⁸, is separation of oppositions). "In order to have a perfect, absolute model, of unification of

²¹⁹ PSO, 124.

²²⁰ PSO, 113.

²²¹ C, III, 192.

²²² C, I, 206.

²²³ C, III, 158.

²²⁴ C, III, 192.

²²⁵ C, III, 230.

²²⁶ C, III, 144; cf. also: "The eternity saw the crimes of the man...and that the result of the thoughts of its heart was entirely, bad...yes, he was tormented. Divine pain" (C, III, 244).

²²⁷ C, III, 225.

²²⁸ C, III, 191. In the *Filebo*, Socrates tells Polemarco: "I say, therefore, that when the harmony in ourselves, in the living animals, is dissolved, immediately then, really in the same moment, the natural organism dissolves itself and pain has their origin" (Plato, *Filebo*, 31 ds).

oppositions, it is necessary to have dissolution of unity of two supreme contraries. The Holy Spirit went away from Christ for a moment. Therefore Passion is Redemption"²²⁹.

Divine and creatural reality, with their proper natural differences, share laceration and union, since the whole cosmos, history and Trinity play that harmonic dissonance of the Cross: "The same [God], since any other would have been able to do it, went to the maximum of distance, the endless distance. This endless distance between God and God, supreme laceration, incomparable pain, love's wonder, is the crucifixion. This laceration, on which supreme love puts the bond of supreme union, perpetually resounds through the universe, at the bottom of silence as two separate and fused notes, as a pure and agonizing harmony. This is the word of God. All creation is this vibration. When the human music in its greatest purity passes through our souls, we are able to feel this feeling. When we have learned to listen to silence, we're able to feel that laceration, more clearly, thanks to it"²³⁰.

Eucharistic relationships. Deepening Trinitarian analogy pushes more and more Weil to recognize in the circular interpersonal relationships the dynamics of laceration and harmony, of crucifixion and resurrection. This circular movement is, in fact, "the perfect image of the eternal and happy action that is the life of Trinity"²³¹.

Suffering and reciprocity, are inseparable in the communicational circuit of mutual gift between Creator and creature. Such mutual gift for S. Weil is Eucharist. Love is a banquet in which everyone offers itself to the other to become one thing: man eats God and he's eaten by Him; God, who offers himself as bread, in reality, eats man. Such circuit can be extended to nature: «"If wheat's grain doesn't die": it has to die for freeing the living matter and the energy it brings, so that it takes form in other combinations. We have to die to free energy that sticks to us (would it not be easy for priests to tell these things to the farmers in the sowing season?"²³²) It is on this knot that we can understand the acceptance or the refusal of reciprocity man-God"²³³.

All the history, in a problematic form, is the miracle of the impossible and always pursues reciprocity between man and God, freely given in the Eucharistic love. Also human beings live such a kenotic love, not only obeying to death in the most sublime final moment, when they will be turned into nourishment for earth, but also submitting themselves to the small deaths that consume their life in the manual and intellectual job: "Catholic communion. God has not been flesh just once, He makes every day flesh to give himself to man and to be eaten by. Reciprocally, through work, suffering, death, man becomes material and gives himself to be consumed by God. How to refuse this reciprocity?"²³⁴.

* * *

²²⁹ C, III, 192. Contemporary theology is very more careful to the theme of the abandonment. P. Coda, speaking of the not be-realive inside the Trinity, has written: "The Christian God is One and is Three: and his Father is neither his Child nor the Holy Ghost, and his Child is neither his Father nor the Holy Ghost and the Holy Ghost is neither his Father nor his Child, also being the Three absolutely one of an unity that is not possible to think of another one greater than this one. The same life of the Trinity must be thought, therefore as crossed by a relative not-being in which it is sovereignly expressed free dynamism of love of the Three...so they're, not being the Other, and - if so it could be said - they are not for love sake because the other is: and only so they're the real Trinity of people in the unity of nature as Love" (P. CODA, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità*, "Nuova Umanità", II, nn. 24/25 [1983], 45. Cf also the nn. 21 [1982], 28/29 [1983], 32 [1984], 34/35 [1984]).

²³⁰ PSO, 92.

²³¹ IP, 27. "The Trinity is an action that has itself as subject and object and it's perfectly represented by the circular movement" (C, II, 395). Cf. C, III, 311; CO, 268; And, 367; IP, 159.

²³² C, II, 58. S. WEIL, *Le christianisme et la vie des champs* (April 1942), in PSO, 21-33.

²³³ On the concept of the reciprocity man-God cf. P. CODA, *Persona sviluppo e reciprocità trinitaria*, in A. DANESE (a cura di), *Persona e sviluppo*, Dehoniane, Rome, 1990.

²³⁴ PG, 38. Above all this part makes A. Cugno write: "At the end Simone Weil is not, contrarily to what some of these tests would like to believe say, someone who would go on the same walk of Giovanni della Croce, but stopping herself near the Cross, without accessing the identity between the Cross and the resuption, the aridity and the fullness, on the contrary the whole itinerary has been done by her" (A. CUGNO, art. cit., 319). If sentences of this kind testify that, in effects, the close examination of the path of depth of Weil has reached the individualization of the reciprocity man-God it is also true, however, that the final landing of a thought doesn't establish the peculiar stamp, which stays tied up, above all, to the exploitation of the *teologia crucis*.

Weil's thought, departing from stressing the impersonal as barrier against naturalistic, ideological and religious idolatry, develops a role of disenchantment in comparison to the naive optimistic faith in the progress and in the science, in a naive and confessional Christianity, in comparison to atheism and also to classical personalist thought. The paradox of certain her affirmations, the unilateralism of her positions, so free from cultural fashions, make Simone Weil an unique personality in the panorama of thought's history. Her perspective of de-creation of person in a post-modern cultural context, has been judged as fundamentalist, as a sort of intellectual masochism; it is nevertheless particularly meaningful in a period of exaltation of ephemeral and transient images, of resonant proclamations and virtual games. It is, perhaps, more and more important to reach essential truths, everlasting good.

Her thought on the impersonal, despite certain nihilistic and gnostic inflexions, cannot be separated by that journey of estrangement and return to the person, premise of a positive thought, philosophically incapable to rest on false conciliations (think to Adorn). It is a thought seeking for grace, free given from heaven and of which the world is a continuous trace; a thought whose potentialities still seem us unexploded, for the most part submitted to aphorisms as unexploded fuses, sometimes repeated but little quoted, as it often happens to the not dominant authors in the scene of philosophy, who are going on to attract researchers, in an effervescent, unsuppressed fertility.

Personnel et impersonnel dans le travail

Robert Chenavier²³⁵

Le travail, «valeur la plus haute par son rapport avec l'homme qui l'exécute». Au cœur de la philosophie du travail de Simone Weil, il y a cette position qui ne varie jamais : « Ce n'est pas par son rapport avec ce qu'il produit que le travail manuel doit devenir la valeur la plus haute, mais par son rapport avec l'homme qui l'exécute »²³⁶. Ce qu'il faut prendre pour fin, c'est la dignité de l'activité, et non la valeur de la chose produite. Toutefois, dès les premiers écrits, Simone Weil met en valeur dans l'analyse de l'activité laborieuse la suite des actions sans rapport avec l'émotion, avec le désir et les volontés personnels²³⁷. Ce qui permet de définir la forme de liberté, *impersonnelle*, que l'individu trouve dans le travail. Celui-ci n'est pas soumission à la nécessité, mais pensée et usage finalisé de la nécessité.

Activité finalisée, certes, cependant le travail « exige, paradoxalement, des mobiles qui ne sont pas fonction de notre subjectivité mais de l'universel », comme le souligne Miklos Vetö²³⁸. Là est le paradoxe, c'est dans l'impersonnel que s'exprime notre liberté, comme liberté *pour* les règles de la méthode, qui nous permettront de maîtriser la nécessité. Le travail est cet *agir impersonnel* qui veut librement la nécessité.

Où l'on pourrait reconnaître une inspiration spinoziste, puisque Spinoza cherche avant tout à séparer la liberté d'une volonté qui décrète pour la relier à la nécessité ; mais il s'agit d'une « nature propre », que Simone Weil connaît, et qu'elle appelle « nécessité intérieure » ou « vocation ». Or, dans le travail, ce n'est pas la vocation d'une nature propre qui s'exprime initialement, c'est une inscription dans une nécessité extérieure impersonnelle, rencontrée, subie d'abord comme force brutale et contraignante. Au point qu'elle peut écrire : « Toute action qui a réellement eu lieu se laisse réduire à un jeu de nécessités, sans qu'il reste aucun résidu qui soit la part du moi (peut-être ?) »²³⁹. La part du moi, « peut-être », comme dit Simone Weil ; mais cela ne veut pas dire que toute forme de subjectivité disparaisse dans le travail. Le travail est donc valorisé comme agir, mais en tant que l'agir n'a pas pour objet et pour fin l'exercice de activité elle-même. Le travail est valorisé en tant que l'agir a pour objet la nécessité, et pour fin l'ordre impersonnel de cette nécessité. Cependant, la nécessité n'est plus *objet* et fin *extérieure*, car l'activité elle-même se laisse réduire à un jeu de nécessité ; elle s'insère dans l'ordre impersonnel du monde. L'individu peut à la fois se livrer à une activité dont la valeur est dans l'agir lui-même (une *praxis*) et non dans le produit, tout en insérant son agir dans un ordre extérieur. Activité et nécessité sont unies de telle manière que la nécessité ne contraint plus, et que l'activité n'est plus un pur jeu de forces corporelles et mentales développé pour lui-même. La nécessité n'étant plus extérieure à l'activité ne risque plus d'être contraignante pour cette activité. Celle-ci, de ce fait, n'a plus à fuir la nécessité comme son autre aliénant qui la soumet, risquant ainsi d'être vouée à un fonctionnement vide, celui de la subjectivité livrée à elle-même. L'activité méthodique pénètre la nécessité en s'y insérant, et d'activité vide elle devient activité libre.

Une activité sans nécessité ne serait pas libre mais vide, une nécessité non pénétrée

²³⁵ Présidente dell' "Associazione pour l'étude de la pensée de Simone Weil", Parigi.

²³⁶ OC II 2, p. 90

²³⁷ Rappelons les principales références : OC I, pp. 125-126, 134-135, 143, 149, 151, 209 et 243-247.

²³⁸ Miklos Vetö, « Kantische Themen im Denken der Simone Weil » [« Thèmes kantien dans la pensée de Simone Weil »], dans : *Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik*, sous la dir. de Heinz Robert Schlette et André-A. Devaux, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1985, p. 48. Article traduit dans *CSW*, VIII-1, mars 1985, cit. p. 46.

²³⁹ OC VI 1, p. 331

d'activité méthodique serait asservissante. Aussi, lorsque travail et temps libre sont opposés, scindés en deux domaines antagonistes, la liberté est absurde et le travail est servile (comme c'est le cas dans le modèle grec²⁴⁰). Qu'est-ce que le travailleur libre ? C'est « le corps athlète et l'esprit géomètre prenant comme objet la satisfaction des besoins » dit l'étudiante Simone Weil dans les « Fonctions morales de la profession »²⁴¹ (). Alors, le travail n'est plus défini du seul point de vue de « l'hétéronomie²⁴² », comme simple conséquence des besoins, signe de la dépendance de l'homme ; pas plus qu'il n'est défini par l'activité seule : « Le travail est un rapport entre l'activité et le besoin »²⁴³ ().

Le modèle grec peut être retourné, comme le fera d'ailleurs Simone Weil dans les *Réflexions* : « Même les activités en apparence les plus libres, science, art, sport, n'ont de valeur qu'autant qu'elles imitent l'exactitude, la rigueur, le scrupule propre aux travaux, et même les exagèrent. Sans le modèle que leur fournissent [...] le laboureur, le forgeron, le marin qui travaillent comme il faut, [...] elles sombreraient dans le pur arbitraire²⁴⁴ »²⁴⁵ (). Qu'est-ce qui justifie un tel renversement ? Le fait que « ce sont les obstacles auxquels on se heurte et qu'il faut surmonter qui fournissent l'occasion de se vaincre soi-même »²⁴⁶. Et seules les choses – la matière²⁴⁷ – peuvent constituer un obstacle. Les activités désintéressées, personnelles, autodéterminées librement par les individus, ne pourraient donc atteindre leur pleine valeur que dans une civilisation du travail²⁴⁸. L'art, par exemple, « cristalliserait dans des œuvres l'expression de cet heureux équilibre entre l'esprit et le corps, entre l'homme et l'univers, qui ne peut exister en acte que dans les formes les plus nobles du travail physique », alors que « les œuvres d'art les plus pures » n'ont exprimé que le « pressentiment d'un tel équilibre »²⁴⁹.

Au point d'équilibre, où art et travail se trouveraient dans une parfaite réciprocité (le travail seul accomplissant cependant ce que l'art ne permet que de pressentir), réside la seule plénitude vraie pour les individus : « Les meilleurs d'entre [les travailleurs] doivent pouvoir posséder dans leur vie elle-même la plénitude que les artistes cherchent indirectement par l'intermédiaire de leur art. » (« Condition première d'un travail non servile »²⁵⁰). La plénitude de la « vie réelle²⁵¹ » ne peut être éprouvée que grâce à une activité qui réalise la fusion du personnel et de l'impersonnel. Le sport est, de ce point de vue, une activité subjective incomplète car il est un pur exercice sans contact avec le monde (sinon sous la forme d'obstacles que l'on se donne). Dans une civilisation du travail, les activités « désintéressées » seraient subordonnées, elles auraient « pour fin essentielle de donner au corps humain cette souplesse et [...] cette fluidité qui le rend pénétrable à la pensée et permet à celle-ci d'entrer directement en contact avec les choses »²⁵², donc avec la nécessité dans le monde, donnée à l'homme.

²⁴⁰ Sur ce modèle grec, nous renvoyons à notre ouvrage *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, éd. du Cerf, 2001, pp. 284-303.

²⁴¹ *OC I*, p. 270

²⁴² « Nous n'avons décrit la profession que sous l'un de ses deux aspects. Nous l'avons décrite, pour parler le langage kantien, comme hétéronomie » (*OC I*, p. 269).

²⁴³ *Op. cit.*, p. 269

²⁴⁴ Simone Weil souligne le paradoxe d'une activité comme l'art, lorsqu'elle écrit : « Art : travail inutile » (*Cahiers, OC VI 1*, p. 85). « Inutile » mais pas arbitraire, puisque qu'il s'agit de travail. L'art rencontre des « obstacles inévitables », et en ce sens « toute œuvre d'art chante la nécessité » (*op. cit.*, p. 96).

²⁴⁵ *OC II 2*, pp. 72-73

²⁴⁶ *Op. cit.*, p. 72

²⁴⁷ La matière au sens où l'entend S. Weil. « Une matière, c'est quelque chose qui impose à nos actions un ordre inévitable. Tout est matière, sauf la pensée, qui saisit la nécessité » (*OC I*, pp. 378-379). Parce que la « la réalité de la matière, c'est la nécessité » (*OC VI 3*, p. 209), elle peut écrire que, comme partie de l'univers, « soumise à la nécessité mécanique », l'âme doit être considérée en tant que « matière psychique » (*IPC*, p. 162).

²⁴⁸ « Les activités qu'on nomme désintéressées, sport ou même art ou même pensée, n'arrivent peut-être pas à donner l'équivalent de ce que l'on éprouve à se mettre directement aux prises avec le monde par un travail non machinal » (*OC II 2*, p. 90).

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 91.

²⁵⁰ *CO³*, p. 434

²⁵¹ Expression employée à plusieurs reprises par S. Weil dans sa correspondance au sujet de son expérience du travail en usine (voir *CO³*, pp. 68-69 et *SP*, p. 319).

²⁵² *OC II 2*, p. 91

Le travail, une forme de liberté impersonnelle? L'équilibre dont nous venons de parler n'est pas statique (la statique ne conviendrait pas une activité). Il n'existe que de façon métastable, dans l'équilibre-déséquilibre par lequel s'opère sans cesse le passage du personnel à l'impersonnel. Utilisant un vocabulaire qui appartient à la spiritualité weilienne du rapport à Dieu²⁵³, on pourrait dire ceci du rapport de l'activité personnelle de travail à la nécessité matérielle : l'activité doit être impersonnelle sous peine d'être imaginaire et de « s'amuser à se donner des obstacles²⁵⁴ »²⁵⁵. Cependant, si elle était uniquement impersonnelle, elle ne concernerait personne, ne serait pas ressentie, et inscrirait totalement le sujet dans la nécessité extérieure de la matière. Ce qui ferait du travail une activité mortelle – alors qu'il n'est qu'un *équivalent dans la vie* de la mort : le travail est une « mort quotidienne », comme l'affirme Simone Weil dans *L'Enracinement*²⁵⁶ ; mais « quotidienne », cela veut dire répétable ; ce n'est pas l'événement unique de la mort.

En d'autres termes, le contact avec la matière et la nécessité doit être personnel pour être pleinement réel. Il faut qu'il s'agisse d'une épreuve vécue par *quelqu'un*. L'épreuve de la « vie réelle » suppose un sujet. Ce sujet n'est pas le « moi » qui cherche le plaisir, la puissance, l'expansion de sa particularité ; ce n'est pas la « personne » et son personnage social. C'est un sujet qui fait corps avec le monde dans une activité.

Continuant à user métaphoriquement du vocabulaire spirituel de Simone Weil²⁵⁷, on pourrait dire que, après l'épreuve personnelle de la nécessité extérieure, perçue d'abord comme « force brutale » avant d'être lue comme « équilibre de relations nécessaires »²⁵⁸, l'activité doit être à la fois personnelle et impersonnelle « en un sens plus élevé ». Ce sens plus élevé est celui de l'« obéissance consentie » à une « Sagesse éternelle » inscrite dans le monde. Le pacte de l'esprit avec le monde, dont parle Simone Weil dès 1934 (à la fin des *Réflexions...*), ne fait pas disparaître le sujet. Il actualise une union de l'âme avec l'ordre du monde. Le travail est cet effort pour « se rendre semblable à une perfection impersonnelle », selon une formule qui convient à la réception du surnaturel²⁵⁹. Seul le désir d'une telle perfection permet d'échapper à une subjectivité fantaisiste livrée à ses impressions et à l'arbitraire, à la part en nous qui prétend illusoirement à une autonomie par rapport à la nécessité; seul le désir d'une telle perfection permet également d'échapper à l'emprise de la collectivité²⁶⁰.

La perfection, pour l'homme, n'est pas l'état d'impersonnalité auquel aboutirait l'arrachement total à la particularité du moi. La perfection est impersonnelle, mais pas comme un *état* qui, une fois rejoint, laisserait derrière lui l'activité par laquelle on s'est détaché. Ainsi lorsque Simone Weil écrit : « Dans l'art, le sentiment esthétique est ce qui *arrache* à la particularité du moi » ou : ce qui est sacré dans l'homme, « c'est *l'aptitude* à l'impersonnel, la *faculté de passage* à l'impersonnel »²⁶¹, il faut mettre en valeur les notions d'« arrachement », d'« aptitude » et de « faculté de passage ». La vertu du travail est *dans* l'activité elle-même, comme *processus* d'arrachement. Nous n'avons pas le pouvoir de nous détacher complètement. Seule la grâce le peut. Notre pouvoir de nous élever se limite au mouvement de conversion (au sens platonicien) par lequel nous nous rendons disponible, attentif, ce qui nous met en situation d'être saisi. Mais nous ne pouvons, par nos faibles moyens, faire plus.

²⁵³ « L'amour de Dieu doit être impersonnel, tant qu'il n'y a pas encore eu contact direct et personnel ; autrement c'est un amour imaginaire » (*AD*⁵, p. 197)

²⁵⁴ « Vaincre un obstacle qu'on s'est posé soi-même, ce n'est point vaincre un obstacle – il n'y a d'obstacle que *rencontré* » (*OC VI* 1p. 96).

²⁵⁵ *Réflexions...*, *OC II* 2, p. 72

²⁵⁶ *E*², p. 378

²⁵⁷ Après que Dieu « est venu en personne [...] s'emparer [de l'âme] » (*AD*⁵, p. 208), l'amour de Dieu « doit être à la fois personnel et de nouveau impersonnel en un sens plus élevé » (*op. cit.*, p. 197 bas).

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 371.

²⁵⁹ *OC VI* 4, p. 171

²⁶⁰ Voir *EL*, pp. 18, 20, 24, 27.

²⁶¹ *EL*, p. 155

La « puissance indifférente ». Bien que nous ayons recours à un vocabulaire spirituel, tout ce que nous venons de dire aurait pleinement son sens dans la première période de la réflexion de Simone Weil. Simplement, la libération dans et par le travail serait à interpréter dans un sens plus purement philosophique pour la première période, alors que, poursuivant sur la même ligne de lecture, le détachement de la particularité du moi représente, dans la dernière période, une possibilité d'être appelé, saisi par le surnaturel.

La même attention, lue philosophiquement ou spirituellement, nous met en état de « décréation » de l'existence personnelle qui prétend au libre arbitre. Le « moi comme personne » doit s'évanouir « à mesure et pour autant que l'homme imite », par le travail, l'obéissance de la matière, tout comme le moi en tant que personne « s'évanouit à mesure et pour autant que l'homme imite Dieu »²⁶². Dans un cas comme dans l'autre, nous n'aboutissons pas à la forme d'un impersonnel qui serait celle d'une chose. L'imitation de Dieu n'est pas le passage à un état de chose, mais l'imitation, à notre niveau, de ce que Dieu est, de façon incompréhensible à notre intelligence et à notre logique, mais conformément à une logique surnaturelle : « Dieu n'est ni personnel comme nous ni impersonnel comme une chose »²⁶³, écrit Simone Weil. Dans l'exercice du travail et dans l'arrachement qu'il procure à la particularité de notre moi, nous ne sommes plus une personne qui aurait l'illusion de l'existence autonome, et nous ne sommes pas impersonnels comme une chose. La décréation n'est pas disparition, destruction ; elle est imitation de la Création par la transformation de l'exercice de notre puissance en un consentement à la nécessité. Elle convertit une illusion de puissance en un consentement à ne pas utiliser notre puissance ; tout comme la Création a été de la part de Dieu une délégation de sa puissance à la nécessité²⁶⁴.

Usage métaphorique, dira-t-on, d'un vocabulaire et de schémas de pensée qui ne conviennent qu'à la spiritualité ? Voyons cela de plus près. Si l'on cherche les raisons de la mise en valeur de l'impersonnel en Dieu, un élément, surtout, ressort : ce que Simone Weil appelle « la puissance indifférente »²⁶⁵ : Dieu aime inconditionnellement et impartialement. Il donne, comme le soleil donne, et telle est sa « puissance indifférente » : il est ce don sans réserve, comme l'émeraude est verte. C'est dans ce registre qu'on peut voir jouer la répulsion pour un Dieu personnel dont la puissance (expansion du moi), le rendrait semblable à une personne.

Ce qui justifie cette remarque : « En un sens la créature est plus puissante que Dieu » (*op. cit.*, p. 171), car elle ne renonce pas facilement à l'existence autonome, exprimée par la capacité de nier²⁶⁶, de poser son moi face à tout, y compris face à Dieu. Pourtant, écrit encore Simone Weil : « Et moi aussi, si j'étais dans l'état de perfection, j'aimerais comme une émeraude est verte. » (*ibid.*) Alors, « je serais une personne impersonnelle » (*ibid.*). C'est l'impuissance qui fait de Dieu « une personne impersonnelle. ». Le don est impersonnel parce qu'il est im-puissance : non par manque de puissance, mais par impossibilité d'être autre chose qu'un don qui a renoncé à la puissance. Caractéristiques éclairées dans « Formes de l'amour implicite de Dieu » : « Ce qui en l'homme est l'image même de Dieu, c'est quelque chose qui en nous est attaché au fait d'être une personne, mais qui n'est pas ce fait lui-même. C'est la faculté de renoncement à la personne. C'est l'obéissance. » (*OC IV 1*, p. 313). D'où, au sujet de la manière de concevoir Dieu : « Il est donc vrai en un sens, qu'il faut concevoir Dieu comme impersonnel, en ce sens qu'Il est le *modèle divin d'une personne qui se dépasse elle-même en se renonçant.* » (*ibid.* Je souligne) À l'échelle humaine, l'équivalent de cette perfection impersonnelle de Dieu, c'est la sainteté : dans une lettre au père Perrin, Simone Weil

²⁶² *OC VI 2*, p. 341.

²⁶³ *Op. cit.*, p. 358

²⁶⁴ *AD⁵*, p. 130.

²⁶⁵ *OC VI 4*, p. 172.

²⁶⁶ Voir déjà, à ce sujet, « Science et perception dans Descartes » (1930), *OC I*, pp. 190 *sq.*

écrit : « Toutes les fois qu'un homme s'élève à un degré d'excellence qui fait de lui par participation un être divin, il apparaît en lui quelque chose d'impersonnel, d'anonyme. [...] Cela est manifeste dans les grandes œuvres de l'art et de la pensée, dans les grandes actions des saints, dans leurs paroles. » (*ibid.*)

Sommes-nous loin de la question du travail ?... Pas tellement. « Travailler c'est mettre son propre être dans le circuit de la matière inerte, en faire un intermédiaire entre un état et un autre état d'un fragment de matière » (*E²*, p. 378). Le travail « parfaitement bien fait sans stimulant, va jusqu'à dire Simone Weil, serait peut-être une forme de sainteté » (*OC VI 2*, p. 237). Parce qu'il imiterait parfaitement cette sainteté dont la matière est capable, en ce sens que sa passivité est « comme la perfection de l'obéissance à Dieu » (*E²*, p. 377).

Cependant, la passivité de la matière n'est pas *renoncement* à la puissance. À la matière, Dieu a délégué sa puissance. La matière ne renonce à rien. Sa volonté n'a pas à être défaite, elle n'en a point. L'homme, en revanche, doit faire bon usage de la liberté et de l'existence qui lui ont été données, en contribuant autant qu'il le peut à ce que sa volonté soit défaite. En cela il va, par le travail, imiter la passivité de la matière, mais à la façon dont Dieu se fait impuissant, ou « puissance indifférente ». Comme Dieu serait une chose s'il était seulement impersonnel, l'homme serait une chose s'il devenait purement et simplement matière ; il reste une « personne », mais dans l'épreuve du travail il devient personne sur le modèle divin, qui se présente sur le mode du renoncement. En ce sens, le travail peut-être une forme d'« action non agissante » : *passivité* – le moi s'efface dans l'obéissance – mais *action*, ou, comme Simone Weil l'écrit, « activité passive » (*OC IV 1*, p. 323).

Le renoncement à la puissance, en Dieu, loin de faire de lui une chose, en fait un sujet qui dit toujours « Je », mais en un sens bien particulier, mystérieux, celui du mode d'être de la Trinité : « Les trois personnes – Dieu est tellement sujet qu'en tant qu'objet il est encore sujet, en tant que relation à l'objet il est encore sujet. [...] Sous tous les rapports possibles, toujours il est ce qui dit je. » (*OC VI 2*, p. 483) Le travail n'est-il pas par excellence cette activité dans laquelle l'individu, « en tant que relation à l'objet [...] est encore sujet », mais sous une forme impersonnelle?

Centralité du réel sensible à l'homme. La centralité du réel rencontré dans le travail passe toujours, chez Simone Weil, par une épreuve personnelle, qui doit se faire impersonnelle, mais qui ne se sépare jamais d'un contact, d'une perception, donc d'un sujet en tant qu'il reçoit du réel des impressions qu'il coordonne. La « personne impersonnelle », dans le travail, n'est pas dénuée de sensibilité, de sens du contact, sinon elle n'éprouverait rien, elle s'évanouirait, serait absorbée par l'ordre du monde. En revanche, cette expérience de la « personne impersonnelle » n'a rien à voir avec l'ambiguïté de l'expérience première de notre être au monde que décrit Simone Weil dans ses topos de jeunesse, chez Alain.

On se souvient que, dans ces topos²⁶⁷, Simone Weil soutient que, avant que le monde soit devant nous, ordonné, il est en nous sous forme d'impressions qui se métamorphosent (c'est le « règne de Protée »). Elle décrit les premiers degrés de connaissance comme un réveil de l'esprit. Or chaque degré se forme en gagnant en clarté, mais en effaçant aussi le point de vue antérieur. C'est ainsi que, lorsque l'esprit s'éveille en sortant du « règne de Protée », il « demande compte de ce qu'il voit » (*OC I*, p. 131), mais c'est pour plonger dans l'idéalisme, cet état d'enfance dans lequel le monde est seulement interprété, jamais rencontré. Autrement dit, on sort de l'ambiguïté initiale du rapport au monde – dans lequel on ne distingue pas l'extériorité de nos impressions – en sautant à une position dans laquelle l'esprit est tout, l'extériorité étant réduite à un monde en pensée, qui n'est que de la pensée. Il faudra, selon le

²⁶⁷ Voir par exemple *OC I*, p. 298.

schéma de la ligne divisée²⁶⁸ repris et complété par la toute jeune Simone Weil, attendre le travail pour avoir une perception parfaite de l'extériorité dans une activité personnelle-impersonnelle. Le travail, lui, n'efface pas les autres dimensions (impressions, imagination, perception, « clairvoyance cartésienne » dans la conception géométrique du monde...), il en révèle au contraire toute l'étendue, les limites et la signification propre.

Pour le montrer autrement, prenons l'exemple de la science qui, dans la perspective de Simone Weil, devrait avoir pour objet « le rapport entre l'ordre et les conditions de l'ordre ». D'un « ordre sensible à l'homme », cependant : un rapport d'où l'homme ne soit pas absent précise « La science et nous » (OC IV 1, p. 155). Or dans la science classique l'homme est absent de l'ordre, et lorsqu'il est présent, c'est comme esclave (*op. cit.*, p. 147). La science grecque était « au moins aussi dépouillée de l'humain que la science classique » (*op. cit.*, p. 155), mais avec une « aspiration tout autre, l'aspiration à contempler dans les apparences sensibles une image du bien » (*op. cit.*, p. 157). Cela veut dire que l'homme n'est pas un épisode secondaire du processus cosmique. Le fait que l'homme soit présent dans le rapport entre un ordre et ses conditions met l'homme et le cosmos dans une relation harmonique, qui les transcende sans les briser, qui les ordonne sans les subordonner l'un à l'autre, dans un équilibre parfait dont la mesure est le divin.

« Dieu est la mesure de toutes choses²⁶⁹ », mais cette mesure a un sens parce qu'elle rend l'ordre du monde sensible à une réalité humaine – à un *Dasein*, pourrait-on dire, puisque Simone Weil connaît la notion – qui la comprend. Simone Weil a vu une parenté entre sa notion de « lecture et le *Dasein* des existentialistes²⁷⁰ ». La « vérité » de cette notion – qui la rapproche de Heidegger sans qu'elle le sache – est que le *Dasein* est autre chose que l'existence selon les existentialistes, autre chose que le « moi » qui s'affirme : c'est le « là de l'Être », le « là de la Réalité » ; c'est-à-dire ce en quoi (ou par quoi) l'ordre du monde se révèle. Le *Dasein* est la présence-au-contact-du-monde, qui, au niveau de la perception purifiée, du travail fait comme il faut, de l'intelligence des lois de l'univers, de l'attention enfin à la beauté du monde, permet de rencontrer dans ce monde un ordre nécessaire persuadé par le bien.

L'ordre du monde est, par Dieu, pour ce *Dasein*, qui doit « dans le lieu de son exil » (S, p. 235), dans cet « être jeté au monde » – se trouver presque chez lui. La clé de l'harmonie entre d'une part la nécessité qu'étudie la science et celle que pénètre le travail, et d'autre part le bien, cette clef n'est pas de ce monde, mais se manifeste grâce à une certaine lecture du monde – à plusieurs niveaux : dans l'amour du monde, dans la contemplation de sa beauté comme dans sa réduction à des rapports mathématiques. Elle se trouve surtout dans le travail : « Tout travail efficace suppose un certain ordre dans l'univers et certaines proportions, sans quoi il n'y aurait ni outils ni méthode » (OC IV 1, p. 155). Ces différents rapports sensibles et intelligibles conduisent à leur propre limite et au contact avec un « mystère » ou une « convenance » qui orientent vers ce domaine où le Bien (Dieu) persuade la nécessité²⁷¹. Nous n'existons qu'à l'intersection de ce mécanisme de persuasion. Cette position de *Dasein*, si nous ne pouvons pas la rendre intelligible par nos propres moyens, le bon usage de ces moyens permet au moins nous conduire aux limites de l'incompréhensible, d'où l'on devine la convenance, l'harmonie entre le Bien et la nécessité.

Nous dirons, pour conclure, que la valeur propre du travail est de nous faire éprouver cette harmonie, de la rendre sensible plus que toute autre activité, parce que l'activité laborieuse actualise à la perfection l'union du personnel et de l'impersonnel. Elle l'actualise dans le métabolisme permanent et quotidien que constitue le travail comme échange avec la nature.

²⁶⁸ Voir R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, Première partie, chap. 1.

²⁶⁹ PLATON, *Lois*, IV, 716 c (cité dans OC VI 3, p. 62).

²⁷⁰ « Parenté entre ma notion de lecture et le "*Dasein*" des existentialistes » (OC. VI 2, p. 288. Voir p. 294 et, dans un autre contexte, la lettre à Jean Wahl, *Œ*, p. 978).

²⁷¹ Si veda PLATON, *Timée*, 56 c (ce passage, traduit par S. Weil en marge de son exemplaire, est reproduit dans la note 217 du cahier 9, OC VI 3, p. 496).

Elle l'actualise comme contact avec une réalité surnaturelle qui, comme tout niveau de réalité, peut être connu, aimé, désiré, mais dont le travail fait éprouver sensiblement la nature. La vertu du travail conçu come ce qui rend le réel sensibile à l'homme est transposable à tous les livelli del contatto con il reale, a tutti i livelli di contatto con tutti i domini. C'è per questo il rappresenta d'un lato à l'autre de l'œuvre de SW la voie la plus sûre pour distinguer le réel de l'imaginaire, le « pays du réel ²⁷² » de celui de la fantaisie.

Personale e impersonale nel lavoro

Il lavoro: “Il valore più alto in rapporto all'uomo che lo svolge”. Al cuore della filosofia del lavoro di Simone Weil c'è una posizione che non varia mai: «Non è in rapporto a ciò che produce che il lavoro manuale deve diventare il valore più alto, ma per il rapporto che ha con l'uomo che lo svolge»²⁷³. Il fine che bisogna considerare è la dignità dell'attività e non il valore della cosa prodotta.

Tuttavia, già dai primi scritti, Simone Weil valorizza, nell'analisi dell'attività lavorativa, l'esito delle azioni, indipendentemente dall'emozione, dal desiderio e dalle volontà personali²⁷⁴. Ciò permette di definire *impersonale* quella forma di libertà che l'individuo trova nel lavoro. Quest'ultimo non è sottomissione alla necessità, ma pensiero e uso finalizzato della necessità.

Attività mirata certo, eppure il lavoro «esige, paradossalmente, moventi che non siano in funzione della nostra soggettività ma dell'universale», come sottolinea Miklos Vetö²⁷⁵. È lì il paradosso, è nell'impersonale che si esprime la nostra libertà, in quanto libertà *attraverso* le regole del metodo, le quali ci permettono di controllare la necessità. Il lavoro è questo *agire impersonale* che accetta liberamente la necessità.

Qui si potrebbe riconoscere un'ispirazione spinoziana, poiché Spinoza cerca innanzitutto di separare la libertà della volontà che decide, per collegarla alla necessità; si tratta, però, di una «natura propria» che Simone Weil conosce e che chiama «necessità interiore» o «vocazione». Ora, nel lavoro, non è la vocazione di una natura propria che si esprime inizialmente, ma l'inserimento in una necessità esteriore impersonale, incontrata, subita inizialmente come forza brutale e costringente. Al punto che la Weil può scrivere:

«Ogni azione che abbia realmente avuto luogo si lascia ridurre ad un gioco di necessità, senza che resti alcun residuo che sia la parte dell'io (forse?)» (OC VI 1, p. 331). La parte dell'io, «forse», come dice Simone Weil; ma ciò non vuol dire che qualunque forma di soggettività scompare nel lavoro. Il lavoro è infatti valorizzato come agire, ma in quanto l'agire non ha per oggetto e per fine l'esercizio dell'attività stessa. Il lavoro è valorizzato in quanto l'agire ha per oggetto la necessità e per fine l'ordine impersonale di questa necessità. Tuttavia, la necessità non è più *oggetto* e fine *esterno*, poiché l'attività stessa si lascia ridurre ad un gioco di necessità; essa si inserisce nell'ordine impersonale del mondo. L'individuo può dedicarsi ad un'attività il cui valore è nell'agire stesso (una *prassi*) e non nel prodotto, e al tempo stesso inserire il suo agire in un ordine esterno. Attività e necessità sono unite in modo tale che la necessità non costringe più e l'attività non si presenta più come un puro gioco di forze fisiche e mentali sviluppate per sé stesse. La necessità, non essendo più esterna all'attività, non rischia più di essere costringente per questa attività. Quest'ultima, di fatto, non deve più fuggire la necessità come il suo alter alienante che la sottomette, rischiando così di ridursi ad un

²⁷² *Lettre à Joë Bousquet*, PSO, p.83.

²⁷³ OC II 2, p. 90^r.

²⁷⁴ Ricordiamo i riferimenti principali: OC I, pp. 125-126, 134-135, 143, 149, 151, 209 et 243-247.

²⁷⁵ MIKLOS VETÖ, « *Kantische Themen im Denken der Simone Weil* » [«Tema kantiano nel pensiero di Simone Weil»], in : *Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik*, sotto la dir. de Heinz Robert Schlette et André-A. Devaux, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1985, p. 48. Articolo tradotto in CSW, VIII-1, marzo 1985, cit. p. 46.

funzionamento vuoto della soggettività abbandonata a sé stessa. L'attività svolta con metodo penetra la necessità inserendosi in essa, e da attività vuota diventa attività libera.

Un'attività senza necessità non sarebbe libera ma vuota, una necessità non pervasa d'attività secondo il metodo sarebbe oppressiva. Così, quando lavoro e tempo libero sono contrapposti, scissi in due campi antagonisti, la libertà è assurda e il lavoro è servile (come accade nel modello greco²⁷⁶). Chi è un lavoratore libero? È «un corpo da atleta e uno spirito da geometra che assumono come oggetto la soddisfazione dei bisogni» dice la studentessa Simone Weil in «*Fonctions morales de la profession*» (OC I, p. 270). Allora, il lavoro non è più definito solo dal punto di vista dell'«eteronomia²⁷⁷», come semplice conseguenza dei bisogni, segno della dipendenza dell'uomo; e nemmeno dalla sola attività: «il lavoro è un rapporto tra l'attività e il bisogno» (op. cit., p. 269).

Il modello greco può essere rovesciato, come farà del resto Simone Weil in *Réflexions*: «Perfino le attività in apparenza più libere, scienza, arte, sport, hanno valore fintanto che imitano l'esattezza, il rigore, lo scrupolo proprio dei lavori manuali e persino li accentuano. Senza il modello fornito loro [...] dal lavoratore manuale, dal fabbro, dal marinaio, i quali lavorano in senso proprio [...], esse sprofonderebbero nell'arbitrario puro»²⁷⁸ (OC II 2, pp. 72-73). Che cosa giustifica un tale rovesciamento? Il fatto che «sono gli ostacoli con i quali ci si scontra e che bisogna superare a fornire l'occasione per vincere se stessi» (op. cit., p. 72). E solamente le cose - la materia²⁷⁹ - possono costituire un ostacolo.

Le attività disinteressate, personali, autodeterminate liberamente dagli individui, non possono dunque raggiungere il loro pieno valore se non in una civiltà del lavoro²⁸⁰. L'arte, per esempio, «crystallizzerebbe nelle opere l'espressione di questo felice equilibrio tra lo spirito e il corpo, tra l'uomo e l'universo, che non può esistere se non nelle forme più nobili del lavoro psichico», mentre «le opere d'arte più pure» sono state l'espressione del «presentimento di un tale equilibrio» (op. cit., p. 91).

Nel punto di equilibrio, nel quale arte e lavoro si trovano in una reciprocità perfetta (ma solo il lavoro realizza ciò che l'arte consente di presagire), risiede la sola vera pienezza per gli individui: «i migliori [tra i lavoratori] devono poter possedere nella loro stessa vita la pienezza che gli artisti cercano indirettamente attraverso l'intermediario della loro arte» («Condizione prima per un lavoro non servile», CO³, p. 434). La pienezza della «vita reale²⁸¹» può essere sperimentata solo grazie ad un'attività che realizza la fusione tra personale e impersonale. Lo sport è, da questo punto di vista, un'attività soggettiva incompleta, perché è un puro esercizio senza contatto con il mondo (se non sottoforma di ostacoli che vengono creati). In una civiltà del lavoro, le attività «disinteressate» sarebbero subordinate; esse avrebbero «come fine essenziale quello di dare al corpo umano questa duttilità e [...] questa fluidità che lo rende penetrabile dal pensiero e permette a quest'ultimo di entrare direttamente in contatto con le cose» (OC II 2, p. 91), dunque con la necessità nel mondo, data all'uomo.

Il lavoro, una forma di libertà impersonale? L'equilibrio di cui abbiamo appena parlato non è statico (la statica non ammetterebbe un'attività). Esiste solo in una forma meta-

²⁷⁶ Su questo modello greco, rimandiamo alla nostra opera *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, éd. du Cerf, 2001, pp. 284-303.

²⁷⁷ «Noi abbiamo descritto la professione solo sotto uno dei due aspetti. Noi l'abbiamo descritta, per parlare il linguaggio kantiano, come eteronomia» (OC I, p. 269).

²⁷⁸ Simone Weil sottolinea il paradosso di un'attività come l'arte, quando scrive: «Arte : lavoro inutile» (*Cahiers*, OC VI 1, p. 85). «Inutile» ma non arbitrario, dal momento che si tratta di lavoro. L'arte incontra degli «ostacoli inevitabili», e in questo senso «ogni opera d'arte canta la necessità» (op. cit., p. 96).

²⁷⁹ La materia nel senso in cui l'intende S. Weil. «Una materia, è qualcosa che impone alle nostre azioni un ordine inevitabile. Tutto è materia, tranne il pensiero, che coglie la necessità» (OC I, pp. 378-379). Poiché «la realtà della materia è la necessità» (OC VI 3, p. 209), ella può scrivere che, in quanto parte dell'universo, «sottomessa alla necessità meccanica», l'anima deve essere considerata come «materia psichica» (IPC, p. 162).

²⁸⁰ «Le attività che si definiscono disinteressate, sport o anche arte o anche il pensiero, forse non riescono a dare l'equivalente di ciò che si prova quando si è direttamente alle prese con il mondo attraverso un lavoro non meccanico» (OC II 2, p. 90).

²⁸¹ Espressione utilizzata a più riprese da S. Weil nella corrispondenza riguardo la sua esperienza di lavoro in fabbrica (voir CO³, pp. 68-69 et SP, p. 319).

stabile, nell'equilibrio-disequilibrio grazie al quale si realizza senza sosta il passaggio dal personale all'impersonale. Utilizzando un vocabolario appartenente alla spiritualità weiliana del rapporto con Dio²⁸², si potrebbe dire circa il rapporto dell'attività personale del lavoro con la necessità materiale: «l'attività deve essere impersonale, pena l'essere immaginaria e «divertirsi a porsi degli ostacoli²⁸³» (*Réflexions...*, OC II 2, p. 72).

Tuttavia se essa fosse unicamente impersonale, non interesserebbe nessuno, non sarebbe sentita e iscriverebbe il soggetto totalmente dentro la necessità esterna della materia. Ciò farebbe del lavoro un'attività mortale, mentre non è che *un equivalente* della morte nella vita: il lavoro è una «morte quotidiana», come afferma Simone Weil in *L'Enracinement* (*E*², p. 378); ma «quotidiana», significa ripetibile; non è l'evento unico della morte. In altri termini, il contatto con la materia e con la necessità deve essere personale per essere pienamente reale. È necessario che si tratti di una prova vissuta da *qualcuno*. La prova della «vita reale» implica un soggetto. Questo soggetto non è l'«io» che ricerca il piacere, la potenza, l'espansione della sua individualità, non è la «persona» e il suo ruolo sociale. È un soggetto che fa corpo con il mondo attraverso un'attività.

Continuando ad usare metaforicamente il vocabolario spirituale di Simone Weil²⁸⁴, si potrebbe dire che, dopo l'esperienza soggettiva della necessità esteriore, percepita anzitutto come «forza brutale» prima d'esser letta come «equilibrio delle relazioni necessarie» (*op. cit.*, p. 371), l'attività deve essere allo stesso tempo personale e impersonale «in un senso più nobile». Questo senso nobile è l'«obbedienza con il consenso» ad una «Saggezza eterna» iscritta nel mondo. Il patto dello spirito con il mondo, di cui parla Simone Weil dal 1934 (alla fine di *Réflexions...*), non fa scomparire il soggetto. Realizza l'unione dell'anima con l'ordine del mondo. Il lavoro è questo sforzo di «rendersi simile ad una perfezione impersonale», secondo una formula adatta all'accoglienza del soprannaturale (*OC VI 4*, p. 171). Solo il desiderio di una tale perfezione permette di sfuggire ad una soggettività immaginifica, abbandonata alle sue impressioni e all'arbitrario, a quella parte di noi che aspira illusoriamente ad una autonomia in rapporto alla necessità; parimenti solo il desiderio di una tale perfezione permette di sfuggire alla presa della collettività²⁸⁵.

La perfezione, per l'uomo, non è quello stato d'impersonalità al quale condurrebbe il totale sradicamento della individualità dell'io. La perfezione è impersonale, ma non come uno stato che, una volta raggiunto, abbandona dietro di sé l'attività dalla quale si è distaccato. Così scrive Simone Weil: «nell'arte, il sentimento estetico è quello che si sradica dalla particolarità dell'io» ovvero: ciò che è sacro nell'uomo, «è l'attitudine all' impersonale, la *facoltà di passare* all'impersonale» (*EL*, p. 155); bisogna valorizzare le nozioni di «sradicamento», di «attitudine» e di «facoltà di passare». La virtù del lavoro è *nell'attività* stessa, come *processo* di sradicamento. Noi non abbiamo il potere di distaccarci completamente. Solo la grazia lo può. Il nostro potere di elevarci si limita al movimento di conversione (in senso platoniano) grazie al quale ci rendiamo disponibili, attenti, il che ci mette nella situazione di essere raggiunti. Ma non possiamo, a causa della debolezza dei nostri mezzi, fare di più.

La « Forza indifferente». Benché abbiamo fatto ricorso ad un vocabolario spirituale, tutto quello che abbiamo detto trova pienamente senso nel primo periodo di riflessione di Simone Weil. Semplicemente, la liberazione nel e attraverso il lavoro dovrebbe essere interpretata in un senso puramente filosofico nel primo periodo, mentre, proseguendo sulla stessa linea di lettura, il distacco dalla particolarità dell'io rappresenta, nell'ultimo periodo, la

²⁸² «L'amore di Dio deve essere impersonale, finché non c'è ancora stato un contatto diretto e personale; altrimenti è amore immaginario» (*AD*⁵, p. 197).

²⁸³ «Vincere un ostacolo che ci si è posti, non è affatto vincere un ostacolo— non ci sono che ostacoli *incontrati*» (*OC VI 1p.* 96).

²⁸⁴ Dopo che Dio «è venuto in persona [...] a impadronirsi [dell'anima]» (*AD*⁵, p. 208), l'amore di Dio «deve essere al tempo stesso personale e di nuovo impersonale in un senso più elevato» (*op. cit.*, p. 197in basso).

²⁸⁵ Cf *EL*, pp. 18, 20, 24, 27.

possibilità d'essere chiamati, colti dal soprannaturale.

La stessa attenzione, letta filosoficamente o spiritualmente, ci mette in uno stato di «decreazione» rispetto all'esistenza personale che pretende il libero arbitrio. L'«io come persona» deve scomparire «nella misura e fintanto che l'uomo imita», attraverso il lavoro, l'obbedienza alla materia, così come l'io in quanto persona «scompare nella misura e fintanto che l'uomo imita Dio» (OC VI 2, p. 341). Nell'un caso come nell'altro, noi non arriviamo ad una forma d'impersonale che è quella di una cosa. L'imitazione di Dio non è il passaggio ad uno stato di cosa, ma imitazione, al nostro livello, di ciò che Dio è, in maniera incomprensibile alla nostra intelligenza e alla nostra logica, ma conforme alla logica soprannaturale: «Dio non è né personale come noi, né impersonale come una cosa» (*op. cit.*, p. 358), scrive Simone Weil. Nell'esercizio del lavoro e nello sradicamento ch'esso procura alla individualità del nostro io, non siamo più una persona che ha l'illusione di un'esistenza autonoma e non siamo impersonali come una cosa. La decreazione non è azzeramento, distruzione; è imitazione della Creazione attraverso la trasformazione dell'esercizio del nostro potere in consenso alla necessità. Essa converte una illusione di potenza in un consenso a non utilizzare la nostra potenza, così come la Creazione è stata da parte di Dio una delega della sua potenza alla necessità (AD⁵, p. 130).

Uso metaforico, si dirà, di un vocabolario e di schemi di pensiero che si addicono solo alla spiritualità? Guardiamo più da vicino. Se si cercano le ragioni della valorizzazione dell'impersonale in Dio, risalta soprattutto un elemento: quella che Simone Weil chiama «la potenza indifferente» (OC VI 4, p. 172). Dio ama incondizionatamente e in modo imparziale. Egli dona, come dona il sole, e tale è la sua «potenza indifferente»; questo dono è senza riserve, come lo smeraldo è verde. È su questo registro che si può comprendere la repulsione per un Dio personale la cui potenza (espansione dell'io), lo renderebbe simile ad una persona.

Ciò giustifica la seguente osservazione: «In un certo senso la creatura è più potente di Dio» (*op. cit.*, p. 171), poiché essa non rinuncia facilmente all'esistenza autonoma, che si esprime nella capacità di negare²⁸⁶, di porre il proprio io contro tutto, compreso Dio. Eppure, scrive ancora Simone Weil: «Anch'io, se fossi in uno stato di perfezione, amerei come lo smeraldo è verde» (*ibid.*) Allora, «sarei una persona impersonale». Il dono è impersonale perché è impotenza: non per assenza di potenza, ma per l'impossibilità di essere altro se non un dono che ha rinunciato alla potenza. Caratteristiche chiarite nelle «*Forme di amore implicito di Dio*»: «Ciò che nell'uomo è immagine stessa di Dio, è qualcosa che in noi si lega al fatto di essere una persona, ma che non è la persona. È l'obbedienza» (OC IV 1, p. 313). Da qui il modo di concepire Dio: «E' vero, dunque, in un certo senso, che bisogna concepire Dio come impersonale, nel senso ch'egli è il *modello divino di una persona che supera se stessa rinunciando a sé*» (*ibid. sottolineatura mia*). A livello umano, l'equivalente di questa perfezione impersonale di Dio è la santità: in una lettera a padre Perrin, Simone Weil scrive: «tutte le volte che l'uomo si eleva ad un grado di eccellenza che fa di lui, attraverso la partecipazione, un essere divino, appare in lui qualcosa d'impersonale, di anonimo. [...]. Ciò si manifesta nelle grandi opere dell'arte e del pensiero, nelle grandi gesta dei santi, nelle loro parole» (*ibid.*)

Siamo lontani dalla questione del lavoro?... Non così tanto. «Lavorare significa inserire il proprio essere nel circuito della materia inerte, farne un intermediario tra uno stato ed un altro di un frammento di materia» (E², p. 378). Il lavoro «perfetto, fatto senza movente, arriva a sostenere Simone Weil, è forse una forma di santità» (OC VI 2, p. 237). Infatti esso imita perfettamente la santità di cui la materia è capace, nel senso in cui la sua passività è «come la perfezione dell'obbedienza a Dio» (E², p. 377).

Tuttavia, la passività della materia non è *rinuncia* alla potenza. Alla materia, Dio ha

²⁸⁶ Cfr in proposito «Science et perception dans Descartes» (1930), OC I, pp. 190 sq.

delegato la sua potenza. La materia non rinuncia a niente. La sua volontà non deve essere disfatta perché non ne ha affatto. L'uomo, al contrario, deve fare buon uso della libertà e dell'esistenza che gli sono state donate, contribuendo per quel che può a far sì che la sua volontà sia disfatta. In questo egli, attraverso il lavoro, imita la passività della materia, ma alla maniera in cui Dio si fa impotente, o «potenza indifferente». Come Dio sarebbe una cosa se fosse solamente impersonale, l'uomo sarebbe una cosa se divenisse puramente e semplicemente materia: egli resta una «persona», ma nell'esercizio del lavoro diviene persona secondo il modello divino, ossia nella modalità della rinuncia. In questo senso, il lavoro può essere una forma di «azione non agente»: *passività* - l'io si cancella nell'obbedienza - ma *azione*, o, come scrive Simone Weil: «attività passiva» (OC IV 1, p. 323).

La rinuncia alla potenza, in Dio, lungi dal farne una cosa, ne fa un soggetto che dice sempre «Io», ma in un senso molto particolare, misterioso, secondo il modo d'essere della Trinità: «Le tre persone – Dio è talmente soggetto che anche se oggetto Egli è ancora soggetto, in quanto relazione all'oggetto, egli è ancora soggetto. [...] sotto tutti i rapporti possibili, Egli è sempre colui che dice Io» (OC VI 2, p. 483). Il lavoro non è forse per eccellenza quell'attività nella quale l'individuo, «in quanto relazione all'oggetto [...] è ancora soggetto», ma sotto una forma impersonale?

Centralità del reale sensibile all'uomo. La centralità del reale incontrata nel lavoro passa sempre, in Simone Weil, attraverso una esperienza personale, che deve farsi impersonale, ma che non viene mai spogliata da un contatto, perché altrimenti non proverebbe niente, svanirebbe, sarebbe assorbita dall'ordine del mondo. Per contro, la «persona impersonale» non ha niente a che vedere con l'ambiguità dell'esperienza prima del nostro essere al mondo, che Simone Weil descrive nei suoi brevi racconti di gioventù, secondo Alain.

Si ricorderà che, in questi brevi racconti²⁸⁷, Simone Weil sostiene che, prima che il mondo sia davanti a noi, ordinato, esso è in noi sotto forma di impressioni che si metamorfizzano (è il «regno di Proteo»). Ella descrive i primi livelli della conoscenza come un risveglio dello spirito. Ora ciascun livello si forma guadagnando in chiarezza, ma cancellando anche il punto di vista precedente. È così che, quando lo spirito si sveglia uscendo dal «regno di Proteo», «chiede conto di ciò che vede» (OC I, p. 131), ma cade nell'idealismo, in questo stato d'infanzia in cui il mondo è soltanto interpretato, mai incontrato. In altre parole, esce dall'ambiguità iniziale del rapporto col mondo - nel quale non si distingue l'esteriorità delle nostre impressioni - saltando ad una posizione nella quale lo spirito è tutto, essendo l'esteriorità ridotta ad un mondo di pensiero, che non è altro che pensiero. Secondo lo schema della linea analizzata²⁸⁸ ripresa e completata dalla giovanissima Simone Weil, bisognerà attendere il lavoro per avere una percezione perfetta dell'esteriorità in un'attività personale-impersonale. Il lavoro non cancella le altre dimensioni (impressioni, immaginazione, percezione, «lungimiranza cartesiana» nella concezione geometrica del mondo...), al contrario, ne rivela tutta l'estensione, i limiti e il significato specifico.

Per dimostrarlo in altro modo, prendiamo l'esempio della scienza la quale, nella prospettiva di Simone Weil, dovrebbe avere per oggetto «il rapporto tra l'ordine e le condizioni dell'ordine». Di un «ordine sensibile all'uomo», però: un rapporto da cui l'uomo non sia assente, come precisa «La scienza e noi» (OC IV 1, p. 155). Ora, nella scienza classica l'uomo è assente dall'ordine e quando è presente, è come uno schiavo (*op. cit.*, p. 147). La scienza greca era «spogliata dell'umano almeno quanto la scienza classica» (*op. cit.*, p. 155), ma con una «aspirazione altra, l'aspirazione di contemplare nelle apparenze sensibili una immagine del bene» (*op. cit.*, p. 157). Ciò significa che l'uomo non è un episodio secondario del processo

²⁸⁷ Vedere per esempio OC I, p. 298.

²⁸⁸ Vedere R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, *op. cit.*, Prima parte, cap. 1.

cosmico. Il fatto che l'uomo sia presente nel rapporto tra un ordine e le sue condizioni pone l'uomo e il cosmo in una relazione armonica, che li trascende senza annientarli, che li ordina senza subordinarli l'uno all'altro, in un equilibrio perfetto, la cui misura è il divino.

«Dio è misura di tutte le cose²⁸⁹», ma questa misura ha senso perché rende l'ordine del mondo sensibile alla realtà umana - ad un *Dasein* potremmo dire, dal momento che Simone Weil conosce la nozione - che la comprende. Simone Weil ha ravvisato una parentela tra la sua nozione di «lettura e il *Dasein* degli esistenzialisti²⁹⁰». La «verità» di questa nozione - che senza saperlo l'avvicina ad Heidegger - è che il *Dasein* è altra cosa rispetto all'esistenza secondo gli esistenzialisti, altra cosa rispetto all'«io» che si afferma: è il «là dell'Essere», il «là della Realtà»; cioè quello nel quale (o per il quale) l'ordine del mondo si rivela. Il *Dasein* è la presenza a contatto col mondo, che, al livello di percezione purificata, del lavoro fatto a dovere, dell'intelligenza delle leggi dell'universo, infine dell'attenzione alla bellezza del mondo, permette di incontrare in questo mondo un ordine necessario attraversato dal bene.

L'ordine del mondo è, grazie a Dio, per questo *Dasein*, che deve trovarsi come a casa sua «nel luogo del suo esilio» (S, p. 235), in questo «essere gettato nel mondo». La chiave dell'armonia tra da una parte la necessità che studia la scienza e che penetra il lavoro, e dall'altra il bene, questa chiave non è di questo mondo, ma si manifesta grazie ad una certa lettura del mondo a più livelli: nell'amore del mondo, nella contemplazione della sua bellezza così come nella sua elaborazione in rapporti matematici. Si trova soprattutto nel lavoro: «Qualunque lavoro efficace presuppone un certo ordine nell'universo e certe proporzioni, senza di che non ci sarebbero né strumenti né metodo» (OC IV 1, p. 155). Questi diversi rapporti sensibili e intelligibili conducono, conducono fino al loro limite e al contatto con un «mistero» o una «idoneità» che orientano verso l'ambito in cui il Bene (Dio) penetra la necessità²⁹¹. Noi esistiamo soltanto all'intersezione di questo meccanismo di persuasione. Se non possiamo rendere intelligibile con i nostri mezzi questa posizione del *Dasein*, tuttavia il buon uso di questi mezzi ci permette di giungere ai limiti di ciò che non si può comprendere, da cui scaturisce l'idoneità, l'armonia tra il Bene e la necessità.

* * *

Diremo, in conclusione, che il valore proprio del lavoro è quello di farci *sperimentare* questa armonia, di renderla sensibile più di ogni altra attività, perché l'attività lavorativa attualizza alla perfezione l'unione tra personale e impersonale. L'attualizza nel metabolismo permanente e quotidiano che costituisce il lavoro come scambio con la natura. L'attualizza nel contatto con una realtà soprannaturale la quale, come ogni livello di realtà, può essere conosciuta, amata, desiderata, ma della quale il lavoro fa sperimentare sensibilmente la natura. La virtù del lavoro, concepita come ciò che rende il reale sensibile all'uomo, si può trasporre a tutti i livelli del contatto con il reale, a tutti i livelli di contatto con tutti gli ambiti. Ecco perché rappresenta, dall'inizio alla fine dell'opera di Simone Weil, la via più sicura per distinguere il reale dall'immaginario, il «paese reale²⁹²» da quello della fantasia.

²⁸⁹ PLATON, *Lois*, IV, 716 c (citato in OC VI 3, p. 62).

²⁹⁰ «Parentela tra la mia nozione di *lettura* e il "*Dasein*" degli esistenzialisti» (OC. VI 2, p. 288. Voir p. 294 e, in un autre contesto, la lettera à Jean Wahl, *Œ*, p. 978).

²⁹¹ Vedere PLATON, *Timée*, 56 c (questo passaggio, tradotto da S. Weil a margine della sua copia, è riprodotto nella nota 217 del libretto 9, OC VI 3, p. 496).

²⁹² Lettera à Joë Bousquet, *PSO*, p.83.

Simone Weil: Politik in der Versuchung des „Großen Tieres“ *Staat und Nation als Götzen*

Hanna Barbara GERL-FALKOVITZ²⁹³

Welche Verbindung von Mystik und Politik läßt sich an Simone Weil zeigen? Noch bevor sie sich am Christentum orientiert, erhält sie ihre tiefste philosophische Prägung durch Platon, vermittelt durch ihren verehrten Lehrer Alain (=Émile Chartier). Platons Ideenlehre eröffnet ihr die Unterscheidung des Vorläufigen und Irdischen vom Gültigen und Ewigen, der menschlichen Satzung von der göttlichen Ordnung, dem Guten, dem Gerechten. Später wird Weil ohne Schwierigkeit Platon auf Christus hin lesen, seine Entwürfe im Evangelium bewahrheitet finden.

Dieser Grunddualismus wird politisch umgesetzt. Ziel des Übernatürlichen (*supernaturel*) ist das Natürliche, nicht umgekehrt. „Der Gegenstand meiner Suche ist nicht das Übernatürliche, sondern diese Welt. Das Übernatürliche ist das Licht.“²⁹⁴ Der Politik sind daher Ethik und Spiritualität wiederzugeben, vor allem in Form einer bestimmten *Gerechtigkeit* und einem erneuerten Verständnis von *Gemeinschaft* im Unterschied zu Liberalismus und Totalitarismus („Tyrannei“).

Die Gefahr des Politischen liegt nach Weil in der Vergötzung des Staates, auf den sie ohne Abschwächung das Bild Platons²⁹⁵ (und der Apokalypse?) vom *Großen Tier* anwendet. Antike Protagonisten des Großen Tieres sind für sie Rom und Israel; dahinter tauchen die akuten Bedrohungen durch den Nationalismus Frankreichs und Deutschlands auf. „Rom: das atheistische, materialistische Große Tier, das nur sich selbst anbetet. Israel: das religiöse Große Tier. Keines von beiden ist liebenswert. Das Große Tier ist immer abstoßend.“²⁹⁶ Der Staat wird in doppelter Hinsicht Tier, wenn er sich nicht mehr der übernatürlichen Liebe öffnet, sondern sich erstens auf eine bestimmte *Nation* abschottet: „Aber eine Nation als solche kann nicht ein Gegenstand der übernatürlichen Liebe sein. Sie hat keine Seele. Sie ist ein Großes Tier.“²⁹⁷ Aber auch der liberale Staat schottet sich zweitens ab, indem er das *Gesetz* verbindlich macht, ohne dessen transzendente Begründung zu wollen, ohne sein Gesetz im übernatürlichen Licht zu prüfen, nämlich am Guten schlechthin und nicht einfach am sozialen Ruhigstellen seiner Bürger. „Die soziale Tugend ist der Gehorsam gegen das Große Tier, das dem Guten gleichgesetzt wird. Ein Pharisäer ist ein Mensch, der tugendhaft ist aus Gehorsam gegen das Große Tier.“²⁹⁸ Der Staat setzt sich damit selbst als Endzweck, dem - aufgrund des Schutzes seiner Bürger - Unterwerfung und Anbetung gebühren: als *Götze*. Der Einzelne überläßt sich willenlos dieser Vorgabe, vernebelt durch die Propaganda und durch das Parteiendenken, bzw. durch die Trennung von Volk und professionellen Politikern/Gesetzgebern. Auch das Gesetz wird damit zu einem Mittel der Massenpropaganda, statt die übernatürliche, vorpolitische Gerechtigkeit zum Maß der Politik zu machen. Ein solcher Staat besitzt keine Spiritualität, keine *Gnade*; er degradiert seine Bürger zur Masse von

²⁹³ Docente di Scienza comparata delle religioni, Università di Dresda.

²⁹⁴ S. WEIL, *Cahiers*. Aufzeichnungen, übers. v. Christine Edl und Wolfgang Matz, Bd. 2, München/Wien (Hanser) 1970, 49.

²⁹⁵ PLATON, *Politeia*, VI. Buch, 493 B - C.

²⁹⁶ S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, übers. v. Friedhelm Kemp, München (Kösel) 1989, 268.

²⁹⁷ Ebd., 271.

²⁹⁸ Ebd., 272.

Schutzbefohlenen und entpersonalisiert sie; sie werden Pharisäer des Eigennutzes, der mit dem Eigennutz seiner Herrschenden kollaboriert. Dieser Eigennutz kann, ja muss durchaus als *Ordnung* organisiert werden, auch als Ordnung im Dienste eines Größeren, der die eigene Identität übernimmt: „Der Mensch weihet sich immer einer *Ordnung*. Nur dass - außer im Falle übernatürlicher Erleuchtung - im Mittelpunkt dieser Ordnung entweder er selbst oder ein anderes Einzelwesen steht (das eine Abstraktion sein kann), in welches er sein Ich hineinverlegt hat. (Napoleon für seine Soldaten, die Wissenschaft, die Kunst usw.)“²⁹⁹ Insofern sind für Weil die Partei oder ähnliche Größen Versuchungen der Selbstabgabe: Ordnung um den Preis der Unterordnung. Diese Freiwilligkeit widerspricht einer anderen Anlage des Menschen: dem Denken. „Es gibt kein kollektives Denken.“³⁰⁰ Dennoch wird das Kollektiv zum Schutzmantel des Einzelnen.

Weil arbeitet aufgrund ihrer unbedingten, sich mystisch vertiefenden Weltanalyse einerseits an einer unmittelbaren politischen Option. Ihre revolutionären Bemühungen ad hoc sind beeindruckend und ohne Zweifel gespeist von einer metaphysischen Idee der Gerechtigkeit: so bei der versuchten Neustrukturierung der Fabrikarbeit und der Aktivierung der Arbeiterinnen selbst³⁰¹, während ihrer kurzen marxistischen Phase als *vierge rouge*, beim versuchten Kampf auf der Seite der spanischen „Unabhängigen“ 1936, der durch einen Unfall jäh beendet wurde, bei ihrer (erfolglosen) Tätigkeit im französischen Widerstand ab 1941; nicht zu vergessen die Theorie: nämlich ihre frühen journalistischen Warnungen 1933 vor dem „Hitlerismus“. Dennoch zeigt schon ihr eigentlich durchgängiges Scheitern bei diesen Vorhaben, daß ihre realpolitische Seite ein konterkarierendes Moment der Utopie an sich trägt. Tiefer eindringend sind ihre philosophischen Analysen, die den Charakter einer religiösen Metaphysik³⁰² aufweisen und die in der Tat durch sie ergreifende mystische Erfahrungen gestützt werden.

Mystik als Erfahrung des Dualismus von Natur und Übernatur. Simone Weil war in ihrem selbstverständlichen Atheismus erschüttert worden durch mehrere Begegnungen mit einer Macht, für die sie zunächst keinen Namen hatte. Diese Macht übersinnlich zu nennen, trifft nur ungenau, denn immer wurde sie im Sinnlichen wirksam - zweimal beim Hören eines Gesanges: 1935 in Portugal vernimmt sie das schwermütige Lied von Fischersfrauen am Strand und ist von da an überzeugt, nur der christliche Glaube, niemals der Marxismus, könne den „Sklaven“ erlauben zu überleben. Ein zweitesmal 1938 erlebt sie beim Hören des Gregorianischen Chorals in der Benediktinerabtei Solesmes trotz „sinnraubender“ Kopfschmerzen eine Art Ekstase. Dazwischen liegt eine Erfahrung in der Franziskus-Kirche in Assisi im Mai 1937: „Eine Macht, die größer war als ich selbst, zwang mich auf die Knie.“ Im Frühjahr 1938 hat sie eine erste Christusbegegnung, als sie - wiederum unter Kopfschmerzen - das Gedicht *Love* von George Herbert rezitiert. Aus der Zeit in Marseille stammt ein geheimnisvoller *Prolog*, in welchem sie für unbestimmte Zeit „von Ihm“ in eine Dachkammer mitgenommen wird: „Manchmal schweig er, nahm aus einem Wandschrank ein Brot, und wir teilten es miteinander. Dieses Brot hatte wahrhaft den Geschmack des Brotes. Ich habe diesen Geschmack nie wiedergefunden. Er schenkte mir und schenkte sich Wein ein, der den Geschmack der Sonne und der Erde hatte, auf der diese Stadt erbaut war.“ Ohne diese Aussagen in eine unmittelbare biographische Mitteilung pressen zu wollen, ist doch der Schluß zeichenhaft für Simone Weil: „Ich habe niemals versucht, es (das Haus) wiederzufinden. Ich begriff, daß er mich aus Versehen aufgesucht hatte. Meine Stelle ist nicht in jener Dachkammer. Sie ist irgendwo, in dem Kerker eines Gefängnisses, in einem jener bürgerlichen Salons voll Nippes und rotem Plüsch, in dem Wartesaal eines Bahnhofs. [...] Ich weiß wohl,

²⁹⁹ Ebd., 137.

³⁰⁰ Ebd., 261.

³⁰¹ S. WEIL, *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt (Suhrkamp) 1972.

³⁰² Vgl. M. VETÖ, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, Albany 1994.

daß er mich nicht liebt. Wie könnte er mich lieben. Und doch, ganz innen ist etwas, ein Punkt meiner selbst, der es nicht lassen kann, mit Furcht und Zittern zu denken, daß er mich vielleicht, trotz allem, liebt.“

Dieser schwer auszudeutende *Prolog* (am Ende eines Lebens!) könnte so gelesen werden, daß die erzwungene Lösung aus der mystischen (?) Einheit und die Rückkehr in die kleinbürgerliche Welt unabdingbar ist, genauer noch: sogar einen Befehl aus der übernatürlichen Welt darstellt. Erst dann kann eine Art Umschlag erfolgen, kann das Licht wirklich einbrechen. Simone Weils Denken bleibt grundsätzlich in einer unauflöselichen Spannung: *Gott* steht in seiner Seligkeit auf der einen Seite - die *Schöpfung* in ihrer Fixierung in Zeit und Raum steht auf der anderen Seite. Dabei ist Christus am Kreuz der Gegenpol zu Gott selbst, die eigentliche Fixierung der Schöpfung, am tiefsten und letzten ihrer Naturgesetzlichkeit unterworfen. Daher ist der Gekreuzigte augenfälligster Ausdruck der Schöpfung. Das Kreuz ist ihr schon eingeschrieben: wie Platon das Chi (X) schon dem Himmelsgewölbe eingezeichnet sah, so ist der Schöpfung das alles durchwirkende, zwingende Naturgesetz eingebrannt, das bis in die Seele hineinreicht (nur an deren oberste Spitze nicht rührt, wo die Liebe einsetzt). Jedes Geschöpf, ob lebendig oder tot, steht unter dem Gesetz des Notwendigen, ist damit unter Zwang, unfrei.

Dieser Notwendigkeit gehorcht das Universum im Wachstum und Zerstörtwerden. Der Mensch kann sich der Notwendigkeit verweigern: dann wird er gezwungen, trotzdem ihr zu folgen. Er kann ihr aber auch freiwillig gehorchen - wie der Hund, der dem Zug der Kette von selbst folgt. Freiwillig das tun, was man tun muß, das ist für Simone Weil die eigentlich menschliche Haltung. Vollständige Unterwerfung unter die (Natur)Notwendigkeit: Damit folgt man Christus nach, in der Nachahmung des Kreuzes. Zustimmung zum Geschehenden macht den Unterschied von Stein und Mensch aus: Der Stein ist notwendig, wie er ist; der Mensch stimmt dem Notwendigen frei - wie Christus - zu.

In der menschlichen Annahme der Schwerkraft wird der notwendige Fall ein freier Fall. Unten aufgeschlagen, am Boden der Entbehrung und der Abwesenheit Gottes, erscheint schlagartig seine Liebe, seine Anwesenheit. In der Tiefe seiner Selbstverbergung wird seine Gegenwart deutlich. Plötzlicher, atemloser Umschlag bei Simone Weil: Vom Nichts springt man ins Alles zurück, übergangslos, nur durch das Ankommen am äußersten Extrem, dort wo der Fuß des Kreuzes steht und wo Christus hängt.

Politik aus dem Übernatürlichen. Politisch heißt das: Staat ist erst dann gerechtfertigt, wenn er in Verbindung zur Ewigkeit steht. Moralität und Humanität wurzeln in der Spiritualität der Gemeinschaft, die sich dem beschriebenen Dualismus der Wirklichkeit stellt. Gnade ist die Einfallsstelle von Freiheit; sie bearbeitet die Notwendigkeit dieses irdischen Daseins; es kann sich nicht selbst befreien, es sei denn durch götzenhaften Ersatz von Freiheit. Politisch konkretisiert heißt das: Gesetze haben sich zu öffnen für das *vorstaatliche* Recht, für die Wahrheit der Gerechtigkeit (durchaus im platonischen Sinn³⁰³).

Das geschieht zum einen über eine Konversion der *Einzelnen*: nämlich zu Gewissen, zu partei- und interessefreiem Denken, vor allem am Gradmesser der Nächstenliebe. Dessen Voraussetzung wiederum ist die Aufmerksamkeit (*attention libre*): die volle, ichfreie Konzentration auf den anderen, auf seine leiblichen Nöte ebenso wie auf seine spirituellen Ansprüche, mit einem Wort: auf sein Leiden. Gewissen schult sich also an der Aufmerksamkeit für die Leiden des anderen.³⁰⁴ Bei solcher Konzentration wird der Widerspruch zwischen Gesetz und Gerechtigkeit immer erneut fühlbar; Weil hat dazu mehrfach auf das Beispiel der *Antigone* zurückgegriffen.

³⁰³ Vgl. PLATON, *Politeia*.

³⁰⁴ Hier läßt sich eine Brücke von Weil zu Emmanuel Levinas schlagen.

Zum zweiten ist aus dieser individuellen Konversion zum Ewigen heraus das aktive politische Verändern nötig, sogar verpflichtend. Übernatürliche Gerechtigkeit muß soziale Gerechtigkeit werden. Das Gesetz wird geschichtliche Wirksamkeit übernatürlicher Verpflichtung; nur von daher erhält es seine moralische Kraft. Im einzelnen kommt Weil zu den Vorschlägen: nur wenige und dauerhafte Gesetze zu erlassen; sie verständlich zu formulieren, um die je eigene Einsicht und Zustimmung zu ermöglichen (Klarheit als ein Moment der *attention*); die Notwendigkeit dieser Gesetze immer erneut den Menschen aus der Transzendenz zu begründen; sie gedanklich und gefühlsmäßig zu verinnerlichen - ohne Propaganda, ohne Zwang. Aus diesem Grund verwarf sie den Marxismus, da die Revolution nur das Verhältnis zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten umdrehe, noch dazu zwanghaft, aber kein übergeordnetes Regulativ eines neuen, befreiten, gleichwertigen Verhältnisses im absoluten Guten kenne. Im Gegenteil: Ein solches Regulativ wird atheistisch ausgeschaltet.

Zur Durchsicht der Gesetze hin auf die übernatürliche Gerechtigkeit und das Gute bedarf es nach Weil weniger der Politiker als der Richter. Sie werden bei ihr zum eigentlichen Berufsstand der erforderlichen Aufmerksamkeit. Gerade auch für den Verbrecher ist der Richter die Einleitung eines neuen Verstehens: der eigenen verbrecherischen Entfremdung von dem Guten, die durch Strafe und Einsicht geläutert werden muß. Insofern wird der ideale Staat bei Weil ein Richterstaat mit einem gewählten Präsidenten; in den Händen der Richter sind Legislative, Exekutive und Jurisdiktion vereinigt. Zur Kontrolle dieser Macht ist eine sorgfältige Auswahl, verbunden mit einer tiefen spirituellen Schulung der Richter, notwendig.

Wieweit Simone Weil hier einem Anarchoidealismus anhängt und wieweit sie die komplexe Eigensteuerung politischer Systeme unterschätzt, ist schon andernorts beleuchtet worden.³⁰⁵ Dennoch bleibt der Grundgedanke nachdenkenswert: die offensichtliche Selbstvergötzung einer nur dem Relativen verpflichteten, moralisch selbstdefinierten Staatlichkeit. „Es gibt zweierlei Gutes, gleichen Namens und doch grundsätzlich verschiedener Art: das Gute, welches das Gegenteil des Bösen ist, und das Gute, welches das Absolute ist. Das Absolute hat kein Gegenteil. Das Relative ist nicht das Gegenteil des Absoluten; es ist von dem Absoluten abgeleitet und steht zu ihm in einem nicht umkehrbaren Verhältnis. Was wir wollen, ist das absolute Gute. Was wir erreichen können, ist das dem Bösen zugeordnete Gute. Wir neigen ihm aus Irrtum zu wie der Prinz, der sich anschickt, die Magd statt der Herrin zu lieben. [...] Das Soziale unter der Aufschrift des Göttlichen: berausende Mischung, die jede Willkür in sich schließt. Der verkappte Teufel.“³⁰⁶

Die währende Asymmetrie von Mystik und Politik, von Unbedingtem und Bedingtem. Was anregend, vielleicht göltig bleibt bei Simone Weil, ist das kosmische Leiden und das Kosmos gewordene Leiden Christi. Dies ist mit äußerstem Zeugnis vorgetragen, und es ist ihm mit äußerster Bereitwilligkeit der Nachahmung zugestimmt. Die Proexistenz Christi ist Sendung in eigene Proexistenz. Wie weit reicht diese? Wirklich und wirksam? Also eben auch politisch?

Weils „Mystik“ führt zur Kritik der Selbstherrlichkeit des Natürlichen, des Immanenten, des menschlichen Machtbereichs. Immer ist solches aufzubrechen oder bereits gebrochen, häufig unfreiwillig, durch Verwundung, aber auch durch Bosheit. Geschlecht, ob männlich oder weiblich, spielt vor der Kategorie der Existenz keine Rolle. Weil ist nicht nur persönlich an ihrer Weiblichkeit uninteressiert; sie lehnt bekanntlich überhaupt die Fragestellung des Feminismus als vordergründig gegenüber der Abgründigkeit des existentiellen Verwundetseins ab. Politische Änderungen von Ungerechtigkeit und Benachteiligung, auch als Frau, sind in dieser Hinsicht selbstverständlich Aufgabe des Handelns. Dennoch greift auch hier Weils

³⁰⁵ Diogenes Allen/Eric O. SPRINGSTED, *Spirit, Nature and Community. Issues in the Thought of Simone Weil*, Albany 1994. RICHARD H. BELL, *Simone Weil. The Way of Justice as Compassion*, Lanham 1998.

³⁰⁶ S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, a.a.O., 265f..

Grundüberzeugung: Die eigentliche Verletzung des Menschen kann überhaupt nicht in den Kategorien des politischen Daseins und der gesellschaftlichen Gerechtigkeit bearbeitet werden. Eine solche Überschätzung der Empirie perpetuiert die Wunde, statt sie zu schließen. „Der falsche Gott, der in allem dem wahren gleicht, mit Ausnahme dessen, daß man ihn nicht berührt, verwehrt auf immer den Zugang zu dem wahren.“³⁰⁷

Die Wunde menschlicher Sklaverei kann nur im Übernatürlichen „geheilt“ werden, nicht durch gut gemeinten Aktivismus. „Die Grundlage des Übernatürlichen ist die Asymmetrie, die nicht reziproken Beziehungen (...)“³⁰⁸ Die Mystik der Nachfolge ins Leiden verbietet vordergründige Scheinlösungen. Der Grund aber lautet lapidar: Mystik weiß von einem (Er)Löser; sie weiß von unvordenklichen Lösungen jenseits aller gedachten Lösungen. Eine solche Sicht entlastet gerade nicht von der Verantwortung, der Analyse, dem Kampf auch im Vorläufigen, aber sie entzerrt die übertriebene All-Veränderung, das Unterlegenheitssyndrom, die eingebaute Frustration des Nichtändernkönnens. Und hier beginnt ein wichtiger Beitrag zur Problemlösung. Das Übernatürliche lehrt nämlich einen Vorbehalt: Darin erscheint hiesiges politisches Tun und Verändern als notwendig, aber als beschränkt und kontingent. Säkulare Heilsideologien können – im Blick auf Christus - immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Weils Mystik erlaubt, ja fordert politische Optionen, verhindert aber Fundamentalismen, auch solche der „Befreiung“. Wem das widersprüchlich klingt oder doch als (geheimer) Ausweg, sei daran erinnert:

«So liegt es im Geheimnis der höchsten (seelischen Schicht), daß die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten nur eines sind. Darunter, in der Erkenntnis, erscheint die authentische Liebe zu Gott als Verrat an den Menschen (Hippolyt) und die authentische Liebe zu den Menschen als Verrat an Gott (Prometheus). Christus vereinigt beide»³⁰⁹.

La politica come tentazione del “Grande Animale”.

Stato e Nazione come idoli

Quale legame entro la mistica e la politica si può trovare in Simone Weil? Molto prima che Ella si orienti verso il cristianesimo, riceve profondi influssi platonici dall’insegnamento del suo stimato professore Alain (Emile Chartier). La teoria delle idee di Platone le rivela la distinzione tra ciò che è provvisorio e terrestre da un lato, e ciò che ha valore ed è eterno dall’altro, tra lo statuto degli uomini e l’ordine divino, il bene, la giustizia. Più tardi, la Weil collegherà senza difficoltà Platone alla luce del Cristo e troverà conferma dei progetti del filosofo nel Vangelo.

Questo dualismo di base viene applicato in politica. La meta del soprannaturale è il naturale, non l’inverso. “L’oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce»³¹⁰. Perciò occorre rendere alla politica l’etica e la spiritualità, prima di tutto sotto forma di una precisa giustizia e di una nuova comprensione della comunità in opposizione a liberalismo e a totalitarismo (« tirannia »).

Secondo la Weil, il pericolo della politica sta nell’idolatria dello Stato, riguardo al quale ella usa decisamente l’immagine di Platone³¹¹ (e dell’Apocalisse?) del *Grande animale*. Roma et Israele sono, a suo avviso, i protagonisti del grande animale nell’antichità ; in seconda istanza vengono le pressanti minacce del nazionalismo della Francia e della Germania. « Roma é il

³⁰⁷ Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 211.

³⁰⁸ Ebd. 40.

³⁰⁹ S. WEIL, *Cahiers* (4) 14.

³¹⁰ S. WEIL, *Cahiers*. Aufzeichnungen, übers. v. Christine Edl und Wolfgang Matz, Bd. 2, München/Wien (Hanser) 1970, 49. Traduit à partir de la version allemande de l’article.

³¹¹ PLATON, *Politeia*, VI. Buch, 493 B – C. tradotto a partire dalla versione tedesca.

grande animale ateo, materialiste che non adora che se stesso. Israele è il grande animale religioso. Non si può amare né l'uno né l'altro. Il grande animale è sempre ripugnante»³¹². Lo Stato è animale sotto due punti di vista, quando non si apre più all'amore soprannaturale ma si identifica soprattutto con una particolare nazione. «Ma una nazione come tale non può essere oggetto di amore soprannaturale. Non ha anima. E' un grosso animale»³¹³. Anche lo Stato liberale tuttavia si isola una seconda volta quando promulga delle leggi oppressive, senza darne giustificazione trascendente, senza verificarle in rapporto alla luce soprannaturale, ovvero al bene per eccellenza, ma semplicemente in funzione della quiete sociale dei cittadini. «Obbedire al grande animale conformemente al bene è virtù sociale. E' fariseo un uomo che è virtuoso in virtù della obbedienza al grande animale»³¹⁴.

Così lo Stato si pone esso stesso come scopo finale e, poiché protegge i suoi cittadini, merita sottomissione e adorazione: in quanto idolo. L'individuo si abbandona involontariamente a queste prescrizioni, obnubilato dalla propaganda e dalla ideologia del partito o piuttosto dalla separazione del popolo dai politici\legislatori professionisti. Anche la legge diviene un mezzo di propaganda di massa invece di fare la giustizia soprannaturale, pre-politica, modello della politica. Un tale Stato non possiede alcuna spiritualità, alcuna grazia; degrada i suoi cittadini trasformandoli in una massa di eterodiretti e sottrae loro la soggettualità; essi divengono farisei dell'interesse personale, collaborando con l'interesse personale dei loro dirigenti. Questo interesse personale può, e anche deve assolutamente essere eretto a ordine, anche come *ordine* al servizio di qualcosa più grande che assume la propria identità: «L'uomo si affida sempre a un ordine. Però, salvo illuminazione soprannaturale, questo ordine ha al centro o se stesso o un essere particolare (che può essere una astrazione) in cui egli si trasferisce (Napoleone per i suoi soldati, la Scienza, il Partito ecc.)»³¹⁵. Su questo aspetto, il partito o altri soggetti parimente importanti sono per la Weil delle tentazioni di auto-liberazione; l'ordine al prezzo della sottomissione. Questa attitudine volontaria contraddice un'altra predisposizione dell'uomo: il pensiero. «Non può esserci pensiero collettivo»³¹⁶. Malgrado tutto, il collettivo diviene la soppressione dell'individuo.

In ragione della sua analisi del mondo assoluto che si approfondisce come mistica, Weil lavora da un lato su una opzione politica immediata. I suoi sforzi rivoluzionari sono in questo senso impressionanti e senza dubbio alimentati da un'idea metafisica della giustizia: lo si vede al di là del suo tentativo di ristrutturare il lavoro in fabbrica e di stimolare i lavoratori stessi³¹⁷, durante il suo breve periodo marxista in quanto «vergine rossa», quando tenta di combattere a fianco degli «indipendentisti» spagnoli nel 1936, alla quale un incidente mette improvvisamente termine, e in occasione della sua militanza (vana) nella resistenza francese a partire dal 1941; senza dimenticare la teoria, ossia i suoi interventi come giornalista contro l'«hitlerismo» a partire dal 1933. Tuttavia, il suo scacco più o meno costante in questi progetti mostra già che il suo impegno politico pragmatico porta in sé un elemento di utopia contraddittoria. Le sue analisi filosofiche sono sempre più penetranti, assumono il carattere di una metafisica³¹⁸ religiosa e sono effettivamente sostenute da esperienze mistiche sconvolgenti.

La mistica come esperienza del dualismo della natura e del soprannaturale. Simone Weil era stata scossa dal suo ateismo innato da diversi contatti con una forza cui ella all'inizio non aveva saputo dare un nome. Qualificare questa forza come spirituale non è del tutto esatto,

³¹² S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Poche (Agora), Paris, 1988, p. 250.

³¹³ Ibid., p. 254-255.

³¹⁴ Ibid., p. 254.

³¹⁵ Ibid., p. 119.

³¹⁶ Ibid., p. 239.

³¹⁷ S. WEIL, *Fabrikagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt (Suhrkamp) 1972. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³¹⁸ Vgl. M. VETÖ, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, Albany 1994. tradotto a partire dalla versione tedesca.

poiché essa è divenuta sempre efficace nel sensibile – due volte ascoltando un canto: nel 1935 in Portogallo, ascolta il canto triste delle mogli dei pescatori sulla spiaggia e da allora, si convince che solo la fede religiosa, e mai il marxismo, potrebbe permettere agli schiavi di sopravvivere. Una seconda volta, nel 1938, quando ascolta la corale gregoriana nell'abbazia di Solesmes, malgrado le emicranie che distruggono le sue facoltà sensoriali, vive una specie di estasi. Tra le due tappe fa una esperienza nella chiesa di Santa Maria degli Angeli d'Assisi nel maggio 1937: «Qualcosa di più forte di me mi ha obbligata a mettermi in ginocchio». All'inizio dell'anno 1938, incontra per la prima volta il Cristo mentre, di nuovo in preda ai mal di testa, sta recitando il poema *Love* di G. Herbert. Dal suo soggiorno a Marsiglia nasce un misterioso *Prologo* nel quale ella viene condotta, durante un periodo di tempo non definito, “da Lui” in una mansarda.. «Talvolta Egli taceva, tirava da una armadio un pane e noi lo dividevamo. Questo pane aveva veramente il gusto del pane. Non ho più ritrovato quel gusto. Mi versava e si versava del vino che aveva il gusto del sole e della terra su cui era costruita la città». Senza cercare di integrare queste affermazioni in un messaggio biografico senza mediazioni, la conclusione è ciononostante significativa per Simone Weil: «Io non ho mai provato a ritrovarla. Sapevo che egli era venuto a cercarmi per errore. Il mio posto non è in quella mansarda. Non importa dove essa si trovi. Il mio posto è dovunque, in una cella di prigione, in uno di questi saloni borghesi pieni di oggettini e di peluches rossi, in una sala di attesa della stazione [...]. So bene che Egli non mi ama. Come potrebbe amarmi. E tuttavia, al fondo di me stessa qualche cosa, un punto di me stessa, non può impedirsi di pensare, tremando di paura, che forse, malgrado tutto, egli mi ama».

Questo *Prologo* (alla fine di una vita), difficile da interpretare, potrebbe essere letto nel modo seguente: separarsi dall'unità mistica (?) e tornare nel mondo piccolo borghese è inevitabile, ovvero più esattamente, rappresenta anche un comandamento del mondo soprannaturale. E' a questo punto soltanto che può prodursi un cambiamento, che la luce può effettivamente aprirsi un varco. Il pensiero di Simone Weil permane fondamentalmente in una tensione insolubile: Dio, nella sua beatitudine, sta da un lato ; la creazione, nel suo essere fissata nel tempo e nello spazio, sta dall'altro. Il Cristo sulla croce rappresenta l'opposto di Dio stesso, la vera fissità della creazione, sottomessa più profondamente e fondamentalmente alla legge della natura. Perciò il crocifisso è l'espressione più evidente della creazione. La croce è già iscritta in essa: come Platone vedeva già chi (X) figurava sulla volta celeste, parimenti sulla creazione pesa la legge della natura, trascendente, oppressiva che penetra l'anima (senza mai raggiungere la sua vetta, laddove inizia l'amore). Ogni creatura, vivente o morta, è subordinata alla legge della necessità; è dunque sotto costrizione, dipendente.

L'universo in espansione e nel suo processo di distruzione obbedisce a questa necessità. L'uomo può rifiutarsi di obbedire a questa necessità, ma allora viene costretto a sottomettersi. Può però obbedire liberamente, come il cane che segue da solo il movimento della catena che lo tira. Fare ciò che si deve fare di buona volontà rappresenta per Simone Weil la vera attitudine umana. Una sottomissione completa alla necessità (della natura): così si segue il Cristo imitandone la crocifissione. Accettare ciò che accade è ciò che fa la differenza tra l'uomo e la pietra; alla pietra è necessaria per il suo stesso essere; l'uomo accetta liberamente ciò che è necessario, come il Cristo.

Nella concezione umana del peccato, la caduta necessaria diviene una caduta libera. Solo dopo che l'uomo si è schiantato sul suolo della spogliazione e dell'assenza di Dio l'amore e la presenza di Dio appaiono all'improvviso. Nella profondità della propria auto-decreazione la presenza diviene sensibile. Improvviso sconvolgimento, senza respiro in Simone Weil ; d'un balzo si passa dal nulla al tutto, senza transizione, solamente per il fatto di aver raggiunto il punto più lontano, dove si trova il piede della croce da cui pende il Cristo.

Politica del soprannaturale. Su un piano politico, questo significa che lo Stato non si giustifica che nel suo legame con l'eternità. Moralità e umanità hanno la loro sorgente nella

spiritualità di una comunità, di contro al dualismo della realtà di cui sopra. La grazia é il luogo in cui abita la libertà; essa modella la necessità di questa esistenza terrena la quale si può liberare da sola soltanto se attraverso dei sostituti idolatrici della libertà. Dal punto di vista politico, questo significa: le leggi devono aprirsi al diritto pre-statale, alla verità della giustizia (nel senso platonico del termine³¹⁹).

Questo avviene da una parte grazie alla conversione degli individui, ossia alla coscienza, al pensiero distaccato da ogni partito e interesse, modellato innanzitutto sull'amore del prossimo. La condizione preliminare a ciò è di nuovo l'attenzione libera: la concentrazione totale, e in dispregio dell'io, sull'altro, sui suoi bisogni fisici come sulle sue esigenze spirituali, in una parola, sulla sua sofferenza. La coscienza si educa attraverso l'attenzione alle sofferenze degli altri³²⁰. In una tale concentrazione, la contraddizione tra legge e giustizia si rinnova sempre; per illustrarla, Weil ha fatto ricorso, a più riprese, all'esempio di Antigone.

Dall'altra parte, risulta da questa conversione individuale all'eterno che un cambiamento politico attivo é necessario, anzi obbligatorio. La giustizia soprannaturale deve divenire giustizia sociale. La legge diviene l'efficacia storica di una obbligazione soprannaturale; solo così ha la sua forza morale. In dettaglio, la Weil arriva alle seguenti indicazioni: promulgare solo poche leggi, ma durevoli; enunciarle in modo intelligibile per permettere una comprensione e un consenso sempre personale (chiarezza come un momento dell'attenzione); giustificare sempre nuovamente la necessità delle leggi presso la gente come radicate nella trascendenza; assimilarle intellettualmente e intuitivamente, senza propaganda, senza costrizione. Per questa ragione ella ha rifiutato il marxismo, perché la rivoluzione rovescia soltanto il rapporto tra sfruttati e sfruttatori, si esprime in modo scomposto e non conosce alcun ordine superiore che regoli un nuovo rapporto, libero e giusto nel bene assoluto. Al contrario, un tale regolatore viene ateisticamente escluso.

Per esaminare le leggi dal punto di vista della giustizia soprannaturale e del bene, occorrono, secondo Weil, meno politici rispetto ai giudici. Essere giudice diviene per lei una vera professione dell'attenzione necessaria. Per il criminale il giudice rappresenta proprio l'introduzione di una nuova comprensione: l'alienazione della persona criminale dal bene deve essere trasfigurata dalla pena e dalla percezione. Pertanto, lo Stato ideale diviene nella Weil uno Stato di diritto con un presidente eletto; i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario sono riniti e posti nelle mani dei giudici. Per controllare questo potere è necessario procedere a una selezione di giudici capaci di prendersi cura, dotati di una formazione spirituale profonda. E stato già messo in luce da altri fino a che punto S. Weil aderisca qui a un idealismo anarchico e fino a che punto sottostimi la complessità dell'autoregolazione dei sistemi politici³²¹.

Malgrado tutto, vale la pena di concentrarsi sull'idea fondamentale; l'evidente autoadorazione di uno statalismo che obbedisce a ciò che é relativo e moralmente autoreferenziale. «Vi sono due ordini di beni, chiamati allo stesso modo, ma radicalmente diversi: ciò che è contrario al male e ciò che é assoluto. L'assoluto non ha il contrario. Il relativo non è il contrario dell'assoluto; ne deriva ed ha con esso un rapporto non commutativo. Ciò che vogliamo è il bene assoluto. Ciò che noi possiamo raggiungere, è il bene come correlativo del male. Noi ci volgiamo ad esso per errore, come il Principe che si prepara ad amare la cameriera al posto della signora. [...] Una etichetta divina sul sociale: *melange* che circonda e racchiude ogni licenza. Diavolo mascherato»³²².

L'asimmetria perpetua tra la mistica e la politica, tra finito e infinito. Ciò che continua a

³¹⁹ Vgl. PLATON, *Politeia*. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³²⁰ Ici on peut dresser un parallèle entre Weil et Emmanuel Levinas.

³²¹ Diogenes Allen/Eric O. SPRINGSTED, *Spirit, Nature and Community. Issues in the thought of Simone Weil*, Albany 1994. RICHARD H. BELL, *Simone Weil. The Way of Justice as Compassion*, Lanham 1998. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³²² S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Poche (Agora), Paris, 1988, p. 248.

suscitare interesse, che mantiene il suo valore in Simone Weil, è la sofferenza cosmica e il cosmo divenuti sofferenza del Cristo. Questa viene esposta come una prova irrefutabile ed è possibile imitarla con una volontà estrema. La pro-esistenza del Cristo è proiezione nella propria pro-esistenza. Fino a che punto si estende? E' vera ed efficace? Dunque anche proprio sul piano politico?

La « mistica » della Weil porta alla critica della signoria del potere naturale, immanente, umano. Occorre sempre far scoppiare questo potere, a meno che esso non sia già frantumato, spesso involontariamente, da una ferita ma anche dal male. Il sesso, maschile o femminile, non gioca alcun ruolo per quanto riguarda la categoria dell'esistenza. Weil non è solo disinteressata alla sua femminilità ; come tutti sanno, ella rifiuta il problema del femminismo come aspetto apparente rispetto al mistero della frattura esistenziale. Anche per una donna, i cambiamenti politici dell'ingiustizia e della discriminazione sono sotto questo aspetto evidentemente il fine dell'azione. Tuttavia, la convinzione di base della Weil è qui parimenti sorprendente: la vera ferita dell'essere umano non può assolutamente essere trattata con categorie dell'esistenza politica e della giustizia sociale. Una tale sovrastima di ciò che è empirico lascia la piaga aperta piuttosto che curarla: « Il falso Dio che somiglia in tutto al vero, a meno che non lo si incontri, impedisce di arrivare al vero »³²³.

La piaga della schiavitù umana non può essere guarita che sul piano soprannaturale, non da un attivismo bene intenzionato: « Il fondamento del soprannaturale è l'asimmetria, le relazioni non reciproche (...) »³²⁴. La mistica dell'imitazione nella sofferenza impedisce ogni risposta superficiale. La ragione è tuttavia lapidaria: la mistica conosce un (re)dentore, essa conosce delle soluzioni impensabili, al di là di tutte le soluzioni che possono essere pensate. Una tale visione delle cose non si libera dalla responsabilità, dall'analisi, dalla lotta, anche nel provvisorio, ma attenua le esagerazioni del cambiamento radicale, la sindrome d'inferiorità, la frustrazione innata di non poter cambiare.

Qui comincia un contributo importante alla soluzione del problema. Il soprannaturale insegna, in effetti, una riserva; l'azione e il cambiamento politico quaggiù sono necessari, ma limitati e contingenti. Le ideologie secolari della salvezza possono sempre essere criticate nuovamente, alla luce del Cristo, per la loro tendenza totalitaria. La mistica della Weil autorizza, anzi esige opzioni politiche, ma impedisce i fondamentalismi, compreso quelli della « liberazione ». A colui che crede di vedere in ciò una contraddizione o una scappatoia misteriosa, occorre ricordare : « Così è un mistero tra i più alti (a livello morale) l'idea secondo la quale l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono una sola cosa. Al di sotto, nella conoscenza, l'amore autentico di Dio sembrerebbe come un tradimento rispetto agli uomini (Ippolito) e l'amore autentico dell'uomo come un tradimento riguardo a Dio (Prometeo). Cristo riunisce i due »³²⁵.

Simone Weil : La politique dans la tentation du « Gros Animal »

L'Etat et la nation en tant qu'idoles

Quel lien entre la mystique et la politique peut-on déceler chez Simone Weil ? Bien avant qu'elle ne s'oriente vers le christianisme, elle reçoit ses plus profondes influences platoniciennes par l'enseignement de son professeur estimé, Alain (Emile Chartier). La théorie des Idées de Platon lui révèle la distinction entre le provisoire et le terrestre d'un côté et ce qui a de la valeur et est éternel de l'autre, entre le statut des hommes et l'ordre divin, le bien,

³²³ Ibid., p. 189

³²⁴ S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, 40. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³²⁵ S. WEIL, *Cahiers* (4) 14. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

l'équité. Plus tard, Weil relira sans difficulté Platon à la lumière du Christ et trouvera confirmation des desseins du philosophe dans l'Évangile.

Ce dualisme de base est appliqué en politique. L'objectif du surnaturel est le naturel, non l'inverse. « L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel, mais ce monde. Le surnaturel est la lumière »³²⁶. Pourtant il faut rendre à la politique l'éthique et la spiritualité, avant tout sous forme d'une *justice* définie et d'une nouvelle compréhension de la *communauté* par opposition au Libéralisme et au totalitarisme (« tyrannie »).

Selon Weil, le danger du politique réside dans l'idolâtrie de l'État, au sujet duquel elle emploie, sans l'affaiblir, l'image de Platon³²⁷ (et de l'Apocalypse?) du *gros animal*. Rome et Israël sont, pour elle, les protagonistes antiques du gros animal ; après surgissent les menaces pressantes par le nationalisme de la France ou celui de l'Allemagne. « Rome c'est le gros animal athée, matérialiste, n'adorant que soi. Israël, c'est le gros animal religieux. Ni l'un ni l'autre n'est aimable. Le gros animal est toujours répugnant »³²⁸. L'État est animal à deux points de vue, quand il ne s'ouvre plus à l'amour surnaturel mais s'isole premièrement dans une certaine *nation*. « Mais une nation comme telle ne peut être objet d'amour surnaturel. Elle n'a pas d'âme. C'est un gros animal »³²⁹. Mais l'État libéral s'isole aussi une deuxième fois en promulguant des lois contraignantes, sans en vouloir de justification transcendante, sans les vérifier par rapport à la lumière surnaturelle, autrement dit par rapport au bien par excellence, mais simplement en fonction du calme social de ses citoyens. « L'obéissance au grand animal conforme au bien, c'est là la vertu sociale. Est pharisien un homme qui est vertueux par obéissance au gros animal »³³⁰. Ainsi l'État se pose lui-même comme but final et, parce qu'il protège ses citoyens, mérite donc soumission et adoration : en tant qu'*idole*. L'individu s'abandonne sans la moindre volonté à ces prescriptions, obnubilé par la propagande et la pensée du parti ou plutôt par la séparation du peuple et des politiques/législateurs professionnels. De même, la loi devient ainsi un moyen de propagande de masse au lieu de rendre la justice surnaturelle, pré-politique, un modèle de la politique. Un tel État ne possède aucune spiritualité, aucune *grâce* ; il dégrade ses citoyens en les transformant en une masse de pupilles et leur ôte leur individualité ; ils deviennent pharisiens de l'intérêt personnel collaborant avec l'intérêt personnel de leurs dirigeants. Cet intérêt personnel peut, et même doit absolument être érigé en *ordre*, entre autres comme ordre au service d'un plus grand qui adopte sa propre identité : « L'homme se dévoue toujours à un *ordre*. Seulement, sauf illumination surnaturelle, cet ordre a pour centre ou lui-même ou un être particulier (qui peut être une abstraction) dans lequel il s'est transféré (Napoléon pour ses soldats, la Science, le Parti, etc.) »³³¹. Sur ce point, le parti ou d'autres instances aussi importantes sont pour Weil des tentations de l'auto-délivrance : *l'ordre* au prix de la soumission. Cette attitude volontaire contredit une autre prédisposition de l'homme : la pensée. « Il n'y a point de pensée collective »³³². Malgré tout, le collectif devient le retranchement de l'individu.

En raison de son analyse du monde absolue et qui s'approfondit de manière mystique, Weil travaille d'un côté à une option politique immédiate. Ses efforts révolutionnaires sont pour cela impressionnants et sans aucun doute alimentés par une idée métaphysique de la justice : cela se voit lors de sa tentative de restructurer le travail en usine et de stimuler les travailleuses elles-mêmes³³³, pendant sa courte phase marxiste en tant que *vierge rouge*, lors de sa tentative de

³²⁶ S. WEIL, *Cahiers*. Aufzeichnungen, übers. v. Christine Edl und Wolfgang Matz, Bd. 2, München/Wien (Hanser) 1970, 49. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³²⁷ PLATON, *Politeia*, VI. Buch, 493 B – C. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³²⁸ S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Poche (Agora), Paris, 1988, p. 250.

³²⁹ *Ibid.*, p. 254-255.

³³⁰ *Ibid.*, p. 254.

³³¹ *Ibid.*, p. 119.

³³² *Ibid.*, p. 239.

³³³ S. WEIL, *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt (Suhrkamp) 1972. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

combattre aux côtés des « indépendantistes » espagnols en 1936, à laquelle un accident mit soudainement un terme, et lors de son activité (vaine) au sein la résistance française à partir de 1941 ; sans oublier la théorie, à savoir ses mises en garde de journaliste contre l' « hitlérisme » dès 1933. Cependant, son échec plus ou moins constant dans ces projets montre déjà que son côté politique pragmatique porte en lui un élément de l'utopie contradictoire. Ses analyses philosophiques sont de plus en plus pénétrantes, comportent le caractère d'une métaphysique³³⁴ religieuse et sont effectivement soutenues par des expériences mystiques bouleversantes.

La mystique comme expérience du dualisme de la nature et du surnature. Simone Weil avait été ébranlée dans son athéisme inné par plusieurs contacts avec une force pour laquelle elle n'avait tout d'abord pas de nom. Qualifier cette force de spirituelle n'est pas tout à fait exact, car elle est toujours devenue effective dans le sensible – deux fois en entendant un chant : en 1935, au Portugal, elle entend le chant mélancolique des femmes de pêcheurs sur la plage et, dès lors, est convaincue que seule la croyance religieuse, et jamais le marxisme, pourrait permettre aux « esclaves » de survivre. Une seconde fois, en 1938, alors qu'elle écoute la chorale grégorienne dans l'abbaye de Solesmes, malgré des maux de tête qui lui coupent ses facultés sensorielles, elle connaît une sorte d'extase. Entre-temps elle fait une expérience à l'église Saint-François d'Assise en mai 1937: « Quelque chose de plus fort que moi m'a obligée à me mettre à genoux. » Au début de l'année 1938, elle rencontre pour la première fois le Christ alors que, de nouveau en proie à des maux de tête, elle est en train de réciter le poème *Love* de George Herbert. De son séjour à Marseille naît un mystérieux *Prologue* dans lequel elle est emmenée, pendant un laps de temps indéfini, « par Lui », dans une mansarde. « Parfois il se taisait, tirait d'un placard un pain, et nous le partagions. Ce pain avait vraiment le goût du pain. Je n'ai jamais plus retrouvé ce goût. Il me versait et se versait du vin qui avait le goût du soleil et de la terre où était bâtie la cité. » Sans chercher à intégrer ces affirmations dans un message biographique immédiat, la conclusion est cependant significative pour Simone Weil : « Je n'ai jamais essayé de la (la maison) retrouver. J'ai compris qu'il était venu me chercher par erreur. Ma place n'est pas dans cette mansarde. Elle est n'importe où, dans un cachot de prison, dans un de ces salons bourgeois pleins de bibelots et de peluche rouge, dans une salle d'attente de gare. [...] Je sais bien qu'il ne m'aime pas. Comment pourrait-il m'aimer. Et pourtant au fond de moi quelque chose, un point de moi-même, ne peut pas s'empêcher de penser en tremblant de peur que, peut-être, malgré tout, il m'aime ».

Ce *Prologue* (à la fin d'une vie), difficile à interpréter, pourrait être lu de la manière suivante : se séparer de l'unité mystique (?) et retourner dans le monde petit bourgeois est inéluctable, voire plus exactement, représente même un commandement du monde surnaturel. C'est à ce moment-là seulement qu'un changement peut se produire, que la lumière peut véritablement percer. La pensée de Simone Weil demeure fondamentalement dans une tension indissoluble : *Dieu*, dans sa béatitude, se tient d'un côté ; la *création*, dans sa fixation dans le temps et l'espace, se tient de l'autre. Le Christ sur la croix représente l'opposé de Dieu même, la véritable fixation de la création, soumise le plus profondément et le plus ultimement à la loi de la nature. C'est pourquoi le crucifié est l'expression la plus évidente de la création. La croix est déjà inscrite en elle : de même que Platon voyait déjà le « chi » (X) figurer sur la voûte céleste, de même, dans la création, est gravée la loi de la nature, transcendante, contraignante et pénétrant l'âme (sans jamais atteindre les plus hauts sommets de celle-ci, là où l'amour commence). Chaque créature, vivante ou morte, est subordonnée à la loi de la nécessité ; elle est donc sous contrainte, dépendante.

L'univers en croissance et dans son processus de destruction obéit à cette nécessité. L'homme peut refuser d'obéir à cette nécessité, mais il est alors contraint de s'y soumettre.

³³⁴ Vgl. M. VETÖ, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, Albany 1994. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

Mais il peut aussi lui obéir de son plein gré, tel le chien qui suit de lui-même le mouvement de la chaîne qui le tire. Faire ce que l'on doit faire de son plein gré représente pour Simone Weil la véritable attitude humaine. Une soumission complète à la nécessité (de la nature) : c'est ainsi qu'on suit le Christ dans l'imitation de la crucifixion. Accepter ce qui se passe est ce qui gomme la différence entre l'homme et la pierre : la pierre est nécessaire, tout comme lui ; l'homme accepte librement ce qui est nécessaire, comme le Christ.

Dans la conception humaine de la pesanteur, la chute nécessaire devient une chute libre. C'est après que l'homme s'est écrasé sur le sol du dénuement et de l'absence de Dieu que l'amour et la présence de ce dernier apparaissent tout à coup. C'est dans les profondeurs de son auto-dissimulation que sa présence devient sensible. Revirement soudain, essoufflé chez Simone Weil : d'un bond, on repasse de rien à tout, sans transition, seulement en ayant atteint l'extrême le plus lointain, là où se trouve le pied de la croix et où le Christ est suspendu.

Politique du surnaturel. Sur un plan politique, cela signifie que l'Etat n'est justifié que lorsqu'il est associé à l'éternité. Moralité et humanité tirent leur origine de la spiritualité de la communauté, qui fait face au dualisme décrit de la réalité. La grâce est le lieu d'incidence de la liberté ; elle façonne la nécessité de cette existence terrestre ; celle-ci ne peut se libérer elle-même si ce n'est grâce à des idoles substitués de la liberté. Si on l'explique politiquement, cela signifie que les lois doivent s'ouvrir au droit pré étatique, à la vérité de la justice (au sens platonicien du terme³³⁵).

Ceci se produit d'un côté par une conversion des *individus*, à savoir à la conscience, à la pensée détachée de tout parti et intérêt, mesurée avant tout par rapport à l'amour du prochain. La condition préalable à ceci est en revanche l'attention libre : la concentration totale, et au mépris de soi, sur l'autre, sur ses besoins physiques tout autant que sur ses exigences spirituelles, en un mot, sur sa souffrance. La conscience s'éduque donc par l'attention aux souffrances de l'autre³³⁶. Lors d'une telle concentration, la contradiction entre loi et justice se renouvelle toujours ; pour illustrer cela, Weil a eu recours, à maintes reprises, à l'exemple d'*Antigone*.

D'autre part, il résulte de cette conversion individuelle à l'éternel qu'un changement politique actif est nécessaire, voire obligatoire. La justice surnaturelle doit devenir justice sociale. La loi devient efficacité historique d'une obligation surnaturelle ; ce n'est qu'ainsi qu'elle obtient sa force morale. Dans le détail, Weil en vient aux suggestions suivantes : ne promulguer que peu de lois, mais des lois durables ; les énoncer de manière intelligible pour permettre une compréhension et un consensus toujours personnels (clarté comme élément de l'*attention*) ; toujours justifier de nouveau la nécessité de ces lois auprès des hommes enracinés dans la transcendance ; les assimiler intellectuellement et intuitivement, sans propagande, sans contrainte. C'est pour cette raison qu'elle a rejeté le marxisme, car la révolution inverse seulement le rapport entre exploités et exploités, qui plus est de façon exagérée, mais ne connaît aucun ordre supérieur qui règle un rapport nouveau, libre et équivalent dans le bien absolu. Au contraire, un tel régulateur est exclu de manière athée.

Pour examiner des lois du point de vue de la justice surnaturelle et du bien, il faut, selon Weil, moins de politiques que de juges. Etre juge devient chez elle une véritable profession de l'attention nécessaire. C'est justement pour le criminel aussi que le juge représente l'introduction d'une nouvelle compréhension : l'aliénation criminelle personnelle hors du bien, aliénation qui doit être transfigurée par la punition et l'aperçu. Dans cette mesure, l'Etat idéal devient chez Weil un Etat de droit avec un président élu ; les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont réunis et placés dans les mains des juges. Pour contrôler ce pouvoir, il est nécessaire de procéder à un choix des juges soigneux, associé à une formation spirituelle

³³⁵ Vgl. PLATON, *Politeia*. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³³⁶ Ici on peut dresser un parallèle entre Weil et Emmanuel Levinas.

profonde. Jusqu'à quel point Simone Weil adhère ici à un idéalisme anarchiste et jusqu'à quel point elle sous-estime la complexité de l'autorégulation de systèmes politiques a déjà été mis en lumière ailleurs³³⁷. Malgré tout, cela vaut la peine de se pencher sur l'idée fondamentale : l'évidente auto-adoration d'un étatisme soumis au relatif et moralement auto-défini. «Il y a deux biens, de même dénomination, mais radicalement autres : celui qui est le contraire du mal et celui qui est l'absolu. L'absolu n'a pas de contraire. Le relatif n'est pas le contraire de l'absolu; il en dérive par un rapport non commutatif. Ce que nous voulons, c'est le bien absolu. Ce que nous pouvons atteindre, c'est le bien corrélatif du mal. Nous nous y portons par erreur comme le Prince qui se prépare à aimer la servante au lieu de la maîtresse. [...] Une étiquette divine sur du social : mélange enivrant qui enferme toute licence. Diable déguisé»³³⁸.

L'asymétrie perpétuelle de la mystique et de la politique, du fini et de l'infini. Ce qui demeure stimulant, peut-être valable, chez Simone Weil, c'est la souffrance cosmique et le Cosmos devenus souffrance du Christ. Ceci est exposé avec une épreuve irréfutable et il est permis de l'imiter avec une volonté extrême. La proexistence du Christ est projection dans sa propre proexistence. Jusqu'à quel point s'étend-elle ? Véritablement et efficacement ? Donc justement aussi sur le plan politique ? La « mystique » de Weil aboutit à la critique du pouvoir naturel, immanent, humain. Il faut toujours faire voler une telle chose en éclats, à moins qu'elle ne soit déjà brisée, souvent involontairement, par une blessure mais aussi par la méchanceté. Le sexe, masculin ou féminin, n'a aucune importance pour ce qui est de la catégorie de l'existence. Weil n'est pas seulement désintéressée personnellement par sa féminité; comme chacun sait, elle refuse le problème du féminisme comme apparent face à l'insondabilité de la fracture existentielle. Même pour une femme, des changements politiques de l'injustice et de la discrimination sont à cet égard évidemment le but de l'action. Cependant, la conviction de base de Weil est ici aussi saisissante : la véritable blessure de l'homme ne peut absolument pas être traitée dans les catégories de l'existence politique et de la justice sociale. Une telle surestimation de l'empirique garde la plaie ouverte au lieu de la refermer : « Le faux Dieu qui ressemble en tout au vrai, excepté qu'on ne le touche pas, empêche à jamais d'accéder au vrai»³³⁹. La plaie de l'esclavage humain ne peut-être guérie que dans le surnaturel, pas par de l'activisme bien intentionné : «Le fondement du surnaturel est l'asymétrie, les relations non réciproques (...)»³⁴⁰. La mystique de l'imitation dans la souffrance interdit toute réponse superficielle. La raison est toutefois lapidaire : la mystique connaît un (ré)dempteur ; elle a connaissance de solutions imprévues au-delà de toutes les solutions envisagées. Une telle vision des choses n'acquiesce justement pas de la responsabilité, de l'analyse, du combat, même dans le provisoire, mais elle atténue les exagérations du changement radical, le syndrome d'infériorité, la frustration innée de ne pas pouvoir changer. Et ici débute une contribution importante à la solution du problème. Le surnaturel enseigne, en effet, la réserve: l'action et le changement politique ici-bas apparaissent nécessaires, mais limités et contingents. Des idéologies séculaires du salut peuvent toujours être de nouveau critiquées, à la lumière du Christ, pour leur fond totalitaire. La mystique de Weil autorise voire exige des options politiques, mais empêche des fondamentalismes, y compris ceux de la «délivrance». A celui qui croit voir là une contradiction ou une issue secrète, il faut rappeler: «Ainsi réside dans le mystère de la plus haute (couche morale) l'idée selon laquelle l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne font qu'un. En dessous, dans la science, l'amour authentique de Dieu apparaît comme une trahison à l'égard des hommes (Hyppolite) et l'amour authentique de l'homme comme une trahison à l'égard de Dieu (Prométhée). Christ réunit les deux»³⁴¹.

³³⁷ Diogenes Allen/Eric O. SPRINGSTED, *Spirit, Nature and Community. Issues in the thought of Simone Weil*, Albany 1994. RICHARD H. BELL, *Simone Weil. The Way of Justice as Compassion*, Lanham 1998. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³³⁸ S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Poche (Agora), Paris, 1988, p. 248.

³³⁹ Ibid., p. 189

³⁴⁰ S. WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, 40. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

³⁴¹ S. WEIL, *Cahiers* (4) 14. Traduit à partir de la version allemande de l'article.

Du Dieu personnel trinitaire à l'être humain relationnel

*Maria Clara BINGEMER*³⁴²

La nouvelle vitalité dont bénéficie la théologie trinitaire depuis les années 1950 doit sans doute beaucoup à l'impulsion décisive de K. Rahner qui fait le lien entre la Trinité et l'économie du Salut, entre théologie et anthropologie, entre Dieu et l'être humain. Le style rahnerien qui fait une définitive et constitutive liaison entre le Dieu qui se révèle dans l'histoire de l'humanité et le Dieu caché et mystérieux dont l'identité échappe à l'homme est devenu l'une des préoccupations majeures pour l'élaboration d'un discours trinitaire en théologie aujourd'hui.

Rahner a posé cette brûlante question sous la forme d'un axiome méthodologique qui apporte une certaine identité entre la « Trinité immanente » et la « Trinité de l'économie du Salut. » Naturellement, il ne s'agit pas ici de deux réalités différentes, mais de l'unique mystère de la Trinité, considérée à la fois en elle-même (comme transcendante et éternelle) et dans son engagement salvifique en notre histoire³⁴³.

Les personnes divines qui se manifestent et se laissent expérimenter dans l'économie (oikonomos) constituent le vrai, le seul, l'unique Dieu, mystère de relation et de communion parfaite d'amour. Mais parce que révèle dans l'histoire, ce mystère, néanmoins, se révèle seulement en un mouvement de descente, de kénose, d'un Dieu qui se vide de ses prérogatives et prend la forme du serviteur obéissant jusqu'à la mort sur une Croix. Tout itinéraire de l'être humain vers la vie en plénitude suit le mouvement de l'itinéraire de ce Dieu Père, Fils et Esprit qui vient amoureusement à la rencontre de sa créature en descendant de son infinie transcendence pour assumer la dernière place de la contingence et la finitude humaine.

Dans ce texte, nous partons de l'hypothèse que l'itinéraire spirituel de Simone Weil, étant de nature éminemment relationnel, préfigure ce que, vingt ans après, le grand théologien de Fribourg apportera à toute la théologie trinitaire et à l'anthropologie théologique. C'est à dire, la philosophe qu'est SW progresse dans sa connaissance de Dieu non seulement par moyen de sa brillante intelligence et sa puissante raison, mais à travers une expérience vitale. Cette expérience de relation avec les autres, avec Dieu, avec le Christ en personne va être réfléchi par elle et être présente dans la connaissance profonde et mystique qu'elle fera de ce Dieu qui vient vers elle, l'attire, l'illumine, et lui montre son identité personnelle.

Avec le regard de la théologie, nous nous croyons autorisés à affirmer que toute la vie et la pensée de Simone Weil sont con-formés par le mouvement de la vie trinitaire elle-même. Sa vie et ses écrits prennent de plus en plus du point de vue forme et contenu, - au fur et à mesure qu'elle approche sa mort prématurée à 34 ans, - une des vérités essentielles de la révélation chrétienne: celle que Dieu est un mystère caché et absolu, mais aussi un mystère révélé et infiniment proche, par la compassion et le dépouillement qui se dégagent de la croix de Jésus.

C'est le mystère absolu et caché de ce Dieu et Sa révélation en tant que communion parfaite entre personnes – Père, Fils et Esprit – qui est le secret même de la vie et de la pensée de cette femme. Cela est le mouvement qu'on essaiera de suivre pendant qu'on essaie en même temps de décrire et de réfléchir sur son itinéraire qui est, sinon théologique, enfin profondément théologique³⁴⁴.

³⁴² Decana do Centro de Teologia e Ciencias Humanas, Università Cattolica PUC, Rio de Janeiro.

³⁴³ K. RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, 3. ed.. Cf. aussi le commentaire sur l'apport de K. Rahner à la théologie trinitaire de P. CODA, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, pp 261-270.

³⁴⁴ La différence entre *théologie* (originaire des études de la science sacrée, théologie. Connaissance systématique sur Dieu) et *théologal* (connaissance par grace infuse de Dieu, qui passe par les vertus théologiques (foi, espérance et charité) s'applique ici chez Simone Weil. Elle n'a pas peut être la première, mais est abondamment graciée par la deuxième. Cf. le commentaire qui fait du « statut » de Simone Weil face à la théologie G. LORIZIO, *La valenza speculativa della croce in alcune figure del pensiero post-moderno*, in P. CODA E M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le*

Un Dieu jamais cherché; un prochain à portée de cœur. D'accord avec ce qu'est raconté par SW elle-même dans son Autobiographie écrite au Pe. Perrin, dans *Attente de Dieu*³⁴⁵, depuis sa très première enfance, elle rencontre dans les personnes atteintes de n'importe quel malheur et besoin une force d'attraction qui mobilise sa personne entière et configure ce qui sera après sa mystique. C'est le Pe. Perrin lui-même qui nous dit: "Un des traits dominants de son enfance fut un amour compatissant pour les malheureux"³⁴⁶. Sa première expérience d'auto-transcendance sera alors vers l'autre, surtout celui ou celle qui est dans le malheur et le besoin.

Cette attention à l'autre au point de se laisser mobiliser et commander ses attitudes par l'altérité en besoin, cet "amour compatissant" pour les malheureux ont déterminé ce qui sera après son itinéraire intellectuel. La brillante philosophe sera aussi la militante qui assumera les luttes politiques comme partie intégrante de son magistère. Et qui, en pleine carrière d'enseignante, quittera pour un an toutes ses activités académiques pour aller travailler dans une usine, à fin d'être auprès des personnes, avec elles, en recevant comme elles dans sa propre chair la marque de l'esclavage³⁴⁷.

C'est à partir de cette 'descente' aux enfers de l'usine que l'illumination spirituelle qui donne naissance à sa fulgurante mystique commencera. L'expérience de Dieu aura pour SW une marque de présence personnelle toujours plus proche jusqu'à déboucher dans une rencontre amoureuse et intime avec le Christ qui la marquera pour toujours.

Cette relation avec le Christ et ce qui suit pendant sa dernière année de vie sera pour elle une progressive découverte de Dieu en tant que Père ainsi qu'une découverte toujours profonde de Dieu qui l'habite et la pousse à exister et à agir soit dans sa vocation intellectuelle que dans son expérience spirituelle.

Dans son Autobiographie Spirituelle, la philosophe, fidèle à sa "forma mentis" explique pourquoi elle n'a jamais cherché Dieu. C'est parce qu'elle croyait fermement qu'on ne peut pas l'atteindre ici-bas par la pensée et la raison³⁴⁸. Néanmoins, selon ses propres mots au Pe. Perrin, elle se sentait toujours en syntonie avec le christianisme³⁴⁹. Dans son avide quête de vérité elle voit, en ce moment de maturité, que la vérité englobait beaucoup de choses: la beauté, la vertu et toute espèce de bien³⁵⁰, mais pas certainement l'institution ecclésiale ou le dogme, que lui paraissaient ne rien ajouter à sa vie qu'elle sentait déjà chrétienne, implicitement.

C'est donc Dieu Lui-même qui est venu à sa rencontre, en transformant son expérience d'amour implicite en explicite³⁵¹. Et cela au moment où elle était plus fragilisée à cause de son expérience en usine qui a "tué sa jeunesse"³⁵². La procession des pêcheurs le jour de la fête de Notre Dame des douleurs, le 15 septembre, à Povoá do Varzim, au Portugal, lui a fait faire la liaison entre sa compassion pour les pauvres et la foi chrétienne: "Là j'ai eu soudain la

religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste, Roma, Città Nuova, 2002, pp 267-279. V. aussi, en une autre direction, X. TILLIETTE, *Verbum Crucis, La filosofia della croce*, in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) pp 350-364 ; 400-412.

³⁴⁵ S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966. C'est cette édition qu'on utilisera ici et qu'on citera dorénavant comme AD.

³⁴⁶ Cf. Préface à *Attente de Dieu*, p. 8

³⁴⁷ Cf ce que dit sur cette décision de S. Weil sa biographe S. PETREMENT, *La Vie de Simone Weil* (2 vol), Librairie Arthème Fayard, 1973,197.

³⁴⁸ «Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. Pour cette raison peut-être, sans doute trop subjective, c'est une expression que je n'aime pas et qui me paraît fautive. Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais. Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu» (AD, 33).

³⁴⁹ «C'était vrai du moins pour moi, car je n'ai jamais hésité dans ce choix d'une attitude ; j'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne. Je suis pour ainsi dire née, j'ai grandi, je suis toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne. Alors que le nom même de Dieu n'avait aucune part dans mes pensées, j'avais à l'égard des problèmes de ce monde et de cette vie la conception chrétienne d'une manière explicite, rigoureuse, avec les notions les plus spécifiques qu'elle comporte» (AD, 33).

³⁵⁰ AD, 35.

³⁵¹ Cf ce que dit J. M. PERRIN sur ce passage de l'implicite à l'explicite dans la vie de Simone Weil, in *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p 20.

³⁵² AD, 36,

certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres”³⁵³. En sens inverse à Nietzsche, SW trouve dans sa communion avec les plus démunis de la terre – les esclaves – la porte d’entrée et d’accueil au dedans du mystère chrétien³⁵⁴.

La deuxième rencontre, à Assise, a lieu en pleine beauté de la chapelle de Santa Maria degli Angeli, où la présence de Dieu la fait ployer les genoux et adorer le mystère qu’elle ne nommait pas encore³⁵⁵. Ici Dieu entre en relation avec S. Weil par la voie esthétique: la beauté et la révérence par les mystères sacrés qu’elle a toujours conservé³⁵⁶.

La troisième, à Solesmes, la situe bien au cœur du Mystère Pascal, en unissant la douleur affreuse de ses migraines avec la beauté du chant grégorien, dont l’“expérience m’a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d’aimer l’amour divin à travers le malheur”. Et tout cela illuminé par la passion du Christ: “Il va de soi qu’au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes”³⁵⁷.

Le poème “Love” de George Hebert, sera un moyen en plus qui renforcera en elle l’expérience de la beauté et de l’amour inséparables d’avec le malheur et la souffrance. C’est elle même qui en fait la liaison, en racontant au Pe. Perrin: “Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d’une prière. C’est au cours d’une de ces réceptions que, comme je vous l’ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m’a prise”³⁵⁸.

Le Christ, une rencontre “de personne à personne”. La personne du Christ, Verbe Incarné, en personne (lui-même), descend et plonge SW dans une surprise totalement inattendue et “non prévue”. Sa raison est vaincue par une expérience lumineuse et indéniable d’une présence, par elle décrite avec des traits tout à fait personnels: «Dans mes raisonnements sur l’insolubilité du problème de Dieu, je n’avais pas prévu la possibilité de cela, d’un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. J’avais vaguement entendu parler de choses de ce genre, mais je n’y avais jamais cru. Dans les Fioretti les histoires d’apparition me rebutaient plutôt qu’autre chose, comme les miracles dans l’Évangile. D’ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l’imagination n’ont eu aucune part; j’ai seulement senti à travers la souffrance la présence d’un amour analogue à celui qu’on lit dans le sourire d’un visage aimé»³⁵⁹.

La description de cette rencontre personnelle recueille toutes les grâces par elle reçues avant: la souffrance, l’amour, la beauté du sourire dans le visage aimé. Ce qui importe pour nous, néanmoins, c’est qu’elle est sûre d’être “un contact réel, de personne à personne, entre un être humain et Dieu.” Et, malgré que sa raison fasse encore un peu de résistance, elle ne peut pas douter, à cause de l’immédiateté du contact et de sa certitude que jamais le Christ la détournerait de la Vérité, puisqu’il est lui même la Vérité³⁶⁰.

La rencontre personnelle du Christ l’emmène avec une lumineuse cohérence vers l’expérience du Père. La prière du *Pater*, de laquelle elle s’éprend profondément, en la récitant

³⁵³ AD, 37. Cf le commentaire qui fait sur cet expérience de S. Weil au Portugal J.M. PERRIN, *Mon dialogue avec Simone Weil*, cit., p 41.

³⁵⁴ Cf. l’article de F. R. PUENTE, *Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce*, *Cahiers Simone Weil*, v. 19, n. 1, 1996, pp 67-96 qui fait une étude approfondie sur les deux philosophes et leur positions sur la Grèce, mais ne touche pas spécialement ce point là.

³⁵⁵ AD, 37.

³⁵⁶ Sur ce geste de s’agenouiller, cf l’énigmatique texte de S. Weil mis comme Prologue à « La Connaissance Surnaturelle », où, selon quelques commentateurs, quelque résonance de cette rencontre paraît être présente. Cf. *La Connaissance Surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. «Espoir», 1950, pp 9-10. Cf. aussi les commentaires de G. P. DI NICOLA e A. DANESE, *Abissi e Vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Coll. di Mística, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2002.

³⁵⁷ AD, 37.

³⁵⁸ AD, 38.

³⁵⁹ AD, 39 Cf la belle thèse doctorale de T. E. BARCELO, *El amor en la metafísica de Simone Weil*, Madrid, Comillas, 2006, qui fait un parallèle entre l’expérience de Simone Weil et celle décrite comme « consolation sans cause précédente » des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola.

³⁶⁰ «Le Christ aime qu’on lui préfère la vérité, car avant d’être le Christ il est la vérité. Si on se détourne de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras» (AD p. 39).

continuellement, avec une douceur infinie est le signe palpable de cela.³⁶¹ Et c'est aussi pour elle une occasion de rencontre personnelle avec le Christ et son Père. Le *Pater* - la prière du Seigneur - la prend et l'enveloppe de la présence divine. Pendant qu'elle invoque le Père, le Fils se fait présent " en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise"³⁶².

Aussi, pendant ces derniers temps de sa vie, après qu'elle fait l'expérience de la rencontre avec le Christ en personne et l'amour tendre et intense du Père, vit aussi d'une façon très consciente le fait d'être habitée et mue en son intérieur par ce même Dieu qui se révèle à elle en personne. Elle ne le nomme pas en tant que troisième personne de la Trinité – le Saint Esprit - mais ce qui se passe en elle, et qu'elle reconnaît comme une oeuvre divine, est sans doute ce que la théologie nomme l'inhabitation du Saint Esprit³⁶³. C'est cet Esprit du Père et du Fils Celui qui va lui faire sentir à son intérieur ce qu'elle doit faire et ce que Dieu veut qu'elle fasse. Elle donne plusieurs exemples au P. Perrin. C'est le désir qui la pousse à reprendre la prière du *Pater*³⁶⁴; sa conscience que tout ce qui se passe en elle n'est pas son oeuvre, mais l'oeuvre de Dieu³⁶⁵; sa conviction que Dieu lui-même conduit son âme³⁶⁶.

Mais surtout, ce Dieu personnel, Maître Intérieur, qui l'habite et la conduit, la mène à la rencontre des autres personnes, du prochain. Elle le dit en tant qu'elle déclare son amitié au Pe. Perrin: «Car rien parmi les choses humaines n'est aussi puissant, pour maintenir le regard appliqué toujours plus intensément sur Dieu, que l'amitié pour les amis de Dieu»³⁶⁷. Ou encore quand elle dit comprendre que l'amitié entre deux chrétiens est toujours une amitié où le Christ est présent. "Il a dit exactement qu'il est toujours en tiers dans l'intimité d'une amitié chrétienne, l'intimité du tête-à-tête"³⁶⁸.

Ce texte de son Autobiographie spirituelle, SW le finit en faisant à son ami une confession aussi belle que terrible: "... toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d'envie"³⁶⁹. Le mouvement de l'amour trinitaire que trouve son centre dans la rencontre personnelle avec le Christ, qui la conduit à l'amour du Père et à la vie sous la mouvance de l'Esprit a commencé en fait par son immersion dans Mystère Pascal. Cette immersion s'est configurée par la passion des autres et la compassion qui a toujours tourmenté son cœur. D'abord par les ouvriers de l'usine, ensuite à travers le Christ en personne, aperçu au milieu de la souffrance comme un sourire sur un visage aimé. Cette dynamique trinitaire alors la reconduit vers ce même mystère pascal, centre de la révélation la plus dense de ce Dieu personnel et inter-personnel qui entre en relation avec sa créature en l'attirant à la communion et à la participation de la Passion de Son Fils.

La Croix du Christ et la Trinité. Depuis le moment de sa rencontre personnelle avec le Christ, celui-ci se montrera à Simone Weil avec l'amour et la tendresse d'une présence lumineuse et joyeuse, mais aussi et surtout avec son visage crucifié. Jamais elle ne pourra dissocier la personne de Jésus Christ de Sa Passion. Et cela mettra un sceau indélébile sur son expérience de Dieu, son itinéraire spirituel et sa réflexion systématique.

Cela est vrai même pour sa vision du mystère de la création, dont elle affirme être réalisée par amour de la part de Dieu. En créant toutes les formes de l'amour, Dieu a aussi créé des

³⁶¹ «La douceur infinie de ce texte grec m'a alors tellement prise que pendant quelques jours je ne pouvais m'empêcher de me le réciter continuellement. Une semaine après j'ai commencé la vendange. Je récitais le *Pater* en grec chaque jour avant le travail, et je l'ai répété bien souvent dans la vigne» (AD p. 40).

³⁶² AD, 41.

³⁶³ Cf. sur ce sujet la réflexion excellente de Y. CONGAR, dans son oeuvre monumentale *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995.

³⁶⁴ "...Mais je ne le fais que si le désir me pousse" p. 41.

³⁶⁵ «...Dans tout cela il ne s'agit pas de moi. Il ne s'agit que de Dieu. Je n'y suis vraiment pour rien...» (AD, 41).

³⁶⁶ «...Quant à la direction spirituelle de mon âme, je pense que Dieu lui-même l'a prise en main dès le début et la conserve» (AD, 41).

³⁶⁷ AD, 43.

³⁶⁸ AD, 47.

³⁶⁹ AD, 50.

êtres capables d'amour à toutes les distances possibles. C'est alors qu'elle voit, inseparablement de la personne du Christ, la Croix plantée au milieu de la Création: "Lui-même est allé, parce que nul autre ne pouvait le faire, à la distance maximum, la distance infinie. Cette distance infinie entre Dieu et Dieu, déchirement suprême, douleur dont aucune autre n'approche, merveille de l'amour, c'est la crucifixion. Rien ne peut être plus loin de Dieu que ce qui a été fait malédiction"³⁷⁰.

Mais cette distance, ce déchirement du Crucifié d'avec le Créateur – c'est à dire du Fils d'avec le Père – est aussi le lien de la suprême union qui résonne perpétuellement à travers l'univers comme une harmonie pure et déchirante³⁷¹. Il n'y a que ceux qui persévèrent dans l'amour au milieu du malheur qui entendent cette note au fond de leur déchéance et alors ils ne peuvent plus douter aucunement³⁷². En ayant si claire la liaison entre le mystère de Dieu, pouvoir amoureux e créateur, et la Passion du Christ, mystère d'amour impuissant, faible, malheureux et compatissant, SW continue en affirmant sa conviction centrale que "avant tout Dieu est amour"³⁷³. Et cela peut se donner parce que Dieu est Trinité, selon ses mots, amour qui «s'aime soi même»³⁷⁴. Em même temps qu'elle affirme le mystère d'un Dieu en trois personnes, mystère d'amour et de communion parfaite, néanmoins, elle affirme aussi que la Création a, par rapport à l'Incarnation et à la Passion une distance infinie. C'est une distance entre Dieu et Dieu.³⁷⁵

Et elle continue dans les termes les plus purs sa théologie trinitaire: "L'amour entre Dieu et Dieu, qui est lui-même Dieu, est ce lien à double vertu ; ce lien qui unit deux êtres au point qu'ils ne sont pas discernables et sont réellement un seul, ce lien qui s'étend par-dessus la distance et triomphe d'une séparation infinie. L'unité de Dieu où disparaît toute pluralité, l'abandon où croit se trouver le Christ sans cesser d'aimer parfaitement son Père, ce sont deux formes de la vertu divine du même Amour, qui est Dieu même"³⁷⁶.

L'unité en Dieu, qui est son identité même, est pour elle "un simple effet de l'amour".³⁷⁷ C'est, selon elle, la relation d'amour entre les personnes divines qui constitue l'unité laquelle parfait le mystère trinitaire d'un seul Dieu en trois personnes distinctes. Cet amour n'est pas, néanmoins, un cercle de perfection fermé au dedans de Dieu même. Il est un mystère d'amour ouvert sur toute la création et sur toute l'humanité. Dieu est donc un mystère de salut ouvert sur le monde et l'humanité qui ne cesse de se révéler au milieu de la vie, la douleur, la joie des êtres humains. Les créatures sont invitées à entrer dans cette communion amoureuse entre différents qui font un seul Dieu. Mais cela se fait par l'extrémité de l'infinie séparation entre Dieu et Dieu, c'est à dire, à travers la Passion du Christ. Elle dit: "C'est pour nous sur terre l'unique possibilité de perfection. C'est pourquoi la Croix est notre unique espoir"³⁷⁸. Et cela parce que les créatures, c'est à dire nous, sommes matière, passive, qui ne peut autre chose que consentir et obéir.

"Cet univers où nous vivons, - dit S. Weil - dont nous sommes une parcelle, est cette distance mise par l'Amour divin entre Dieu et Dieu. Nous sommes un point dans cette distance »³⁷⁹. La grâce de Dieu nous est donnée pour que nous ne retombions irrémisiblement

³⁷⁰ AD, 82.

³⁷¹ AD, 82.

³⁷² Ibid.

³⁷³ AD, 84.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ «Avant tout Dieu s'aime soi-même. Cet amour, cette amitié en Dieu, c'est la Trinité. Entre les termes unis par cette relation d'amour divin, il y a plus que proximité, il y a proximité infinie, identité. Mais par la Création, l'Incarnation, la Passion, il y a aussi une distance infinie. La totalité de l'espace, la totalité du temps, interposant leur épaisseur, mettent une distance infinie entre Dieu et Dieu» (AD, 84).

³⁷⁶ AD, 84. Malgré ce qu'on vient d'affirmer à la note 2, nous croyons qu'ici on peut qualifier de théologique la réflexion weilienne. Il s'agit d'un discours rigoureux et articulé sur le mystère de Dieu qui est tout à fait adhérent à ce qu'on dit sur cela la révélation et la réflexion théologique qui d'elle boit.

³⁷⁷ AD, 85.

³⁷⁸ AD, 85.

³⁷⁹ AD, 85.

dans la pesanteur. Répondre à la grâce est donc entrer dans la parfaite obéissance, en prenant pour modèle la matière créée, qui n'a d'autre choix que d'obéir. Et par son obéissance seulement elle mérite d'être aimée³⁸⁰.

C'est pour cela que SW voit que l'homme, par sa relation à Dieu et son statut de créature, ne peut jamais faire rien d'autre qu'obéir³⁸¹. Et c'est alors que pour elle fulgure l'évangile du Christ qui propose aux hommes la parfaite docilité, qu'elle compare à celle de la matière³⁸². Et c'est seulement quand nous sentons cette obéissance de tout notre être, que nous adhérons à elle de tout notre cœur, c'est seulement alors que nous voyons Dieu³⁸³.

Le grand apprentissage d'une vie humaine est donc l'obéissance de l'univers tout entier à Dieu. Apprentissage qui demande des efforts et qui a ses joies et ses douleurs. La relation de l'homme à Dieu à travers l'univers créée est donc construite à force de joies et de douleurs. La joie se donne quand l'univers pénètre dans notre âme et la douleur quand il pénètre dans notre corps. Et à cause de cela l'homme, la créature, doit être toujours reconnaissant, quoi que ce soit qu'elle subisse, joie ou douleur³⁸⁴. Il faut ouvrir le centre de son âme à l'une et à l'autre avec le même amour.

C'est pourquoi l'homme ne peut pas aller vers Dieu. Cette démarche est impossible à l'homme. C'est Dieu Lui-même qui doit prendre l'initiative et venir vers lui. Et Il vient, en traversant l'univers. Et il plante une petite graine au centre de l'âme laquelle, à son tour, ne devra rien faire, sinon attendre. Consentir à cela est déjà un acte d'amour, puisque c'est un acte d'obéissance.

La croissance de la graine est douloureuse. Il faut l'entretenir, mais aussi la débarrasser de tout ce qui l'entoure et l'empêche de croître. Et parfois arracher tout cela est douloureux. Et un jour vient où l'âme apprend à aimer vraiment. Là, elle "n'aime pas comme une créature d'un amour créé. Cet amour en elle est divin, incréé, car c'est l'amour de Dieu pour Dieu qui passe à travers elle. Dieu seul est capable d'aimer Dieu. Nous pouvons seulement consentir à perdre nos sentiments propres pour laisser passage en notre âme à cet amour. C'est cela se nier soi-même. Nous ne sommes créés que pour ce consentement"³⁸⁵.

Quand cela arrive, alors, la créature doit faire le chemin en sens inverse pour aller trouver Dieu, pour rapporter l'arbre qui a grandi en elle depuis la petite graine, à son origine. Pour traverser cette distance infinie, il n'y a qu'un moyen. C'est "l'extrême malheur, qui est à la fois douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale" qui est comme un clou qui perce l'âme à son centre³⁸⁶.

"Celui dont l'âme reste orientée vers Dieu pendant qu'elle est percée d'un clou se trouve cloué sur le centre même de l'univers"³⁸⁷. Aimer, aimer toujours, continuer à aimer en plein malheur, c'est ce qui permet, donc, de "traverser la totalité de l'espace et du temps et parvenir devant la présence même de Dieu"³⁸⁸. La seule possibilité de vivre cette expérience d'amour est la croix. L'âme "se trouve à l'intersection de la création et du Créateur. Ce point d'intersection,

³⁸⁰ «Par sa parfaite obéissance la matière mérite d'être aimée par ceux qui aiment son Maître, comme un amant regarde avec tendresse l'aiguille qui a été maniée par une femme aimée et morte» (AD, 86).

³⁸¹ «L'homme ne peut jamais sortir de l'obéissance à Dieu, Une créature ne peut pas ne pas obéir. Le seul choix offert à l'homme comme créature intelligente et libre, c'est de désirer l'obéissance ou de ne pas la désirer» (AD, 86).

³⁸² «Le Christ nous a proposé comme modèle la docilité de la matière en nous conseillant de regarder les lis des champs qui ne travaillent ni ne filent» (AD, 87).

³⁸³ AD, 87.

³⁸⁴ «Quand un apprenti se blesse ou bien se plaint de fatigue, les ouvriers, les paysans, ont cette belle parole : « C'est le métier qui rentre dans le corps. » Chaque fois que nous subissons une douleur, nous pouvons nous dire avec vérité que c'est l'univers, l'ordre du monde, la beauté du monde, l'obéissance de la création à Dieu qui nous entrent dans le corps. Dès lors comment ne bénirions-nous pas avec la plus tendre reconnaissance l'Amour qui nous envoie ce don?» (AD, 88).

³⁸⁵ AD, 90. Pour SW le consentement suppose la « décréation », autre concept très propre à elle, sur lequel nous ne nous arrêtons pas. Voir pour cela le magnifique ouvrage de E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Leuven, Peeters, 2003.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ AD, 91.

³⁸⁸ Ibid.

c'est celui du croisement des branches de la Croix”³⁸⁹.

Être humain à la façon de Dieu. Pendant qu'elle approche la fin de sa vie, SW désire et s'identifie chaque fois plus avec cette Croix où elle perçoit le point d'intersection entre création et créateur.³⁹⁰ Disant mieux, elle désire s'identifier chaque fois plus avec la Croix et plus encore avec le Crucifié. On oserait dire qu'elle entrevoit par là le seul chemin pour être vraiment humaine. Il n'y a pas d'amour de Dieu si celui-ci ne passe pas par la croix, dont l'Eucharistie est le sacrement, le signe sensible: “Comme Dieu est présent dans la perception sensible d'un morceau de pain par la consécration eucharistique, il est présent dans le mal extrême par la douleur rédemptrice, par la croix”³⁹¹.

SW est convaincue que la douleur est essentielle à l'innocence et pour cela la Passion du Christ est la synthèse parfaite qui permet la purification du mal, qui permet au mal d'être pur. Il n'y a que la douleur, donc, qui soit rédemptrice. Il n'y a que la croix, donc, qui puisse conduire à la plénitude de la vie³⁹².

C'est comme cela qu'elle écrit au Pe. Perrin en lui disant adieu avant de partir pour les Etats Unis lui confiant espérer que son abandon à la nécessité de partir la mènera finalement à bon port: “Ce que j'appelle bon port, vous le savez, c'est la croix. S'il ne peut m'être donné un jour de mériter avoir part à celle du Christ, au moins celle du bon larron. De tous les êtres autres que le Christ dont il est question dans l'Évangile, le bon larron est de loin celui que j'envie davantage. Avoir été aux côtés du Christ et dans le même état pendant la crucifixion me paraît un privilège beaucoup plus enviable que d'être à sa droite dans sa gloire”³⁹³.

Cette identification avec le Crucifié a une résonance anthropologique puissante par ce qu'elle nomme attention à ceux qui sont atteints par le malheur. Cela est une attitude en même temps miraculeuse³⁹⁴ et divine. Et cela parce que impossible humainement parlant. S. Weil affirme que “la compassion à l'égard des malheureux est une impossibilité. Quand elle se produit vraiment, c'est un miracle plus surprenant que la marche sur les eaux, la guérison des malades et même la résurrection d'un mort”³⁹⁵.

En rapprochant la description de ce “miracle » des miracles que l'évangile raconte comme étant réalisés par le Christ, SW va jusqu'à identifier alors le Christ avec ces malheureux atteints par l'impossibilité de sortir de leur malheur, et desquels Dieu même doit s'approcher, puisqu'ils n'ont pas de conditions d'aller vers Lui.

Elle décrit cet amour du prochain malheureux en faisant référence à la parabole du Bon Samaritain: “Le Christ nous a enseigné que l'amour surnaturel du prochain, c'est l'échange de compassion et de gratitude qui se produit comme un éclair entre deux êtres dont l'un est pourvu et l'autre privé de la personne humaine. L'un des deux est seulement un peu de chair nue, inerte et sanglante au bord d'un fossé, sans nom, dont personne ne sait rien. Ceux qui passent à côté de cette chose l'aperçoivent à peine, et quelques minutes plus tard ne savent même pas qu'ils l'ont aperçue. Un seul s'arrête et y fait attention. Les actes qui suivent ne sont que l'effet automatique de ce moment d'attention. Cette attention est créatrice. Mais au moment où elle s'opère elle est renoncement. Du moins si elle est pure. L'homme accepte une diminution en se concentrant pour une dépense d'énergie qui n'étendra pas son pouvoir, qui fera seulement

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Sur la centralité de la croix dans la vie et oeuvre de Simone Weil, cf le bel et fondamental ouvrage de G. P. DI NICOLA e A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Roma, Dehoniane, 1991.

³⁹¹ S. WEIL, *La Pesanteur et la Grace (PG)*, Paris, Plon, 2005, p. 159.

³⁹² “Sang sur la neige. L'innocence et le mal. Que le mal lui-même soit pur. Il ne peut être pur que sous la forme de la souffrance d'un innocent. Un innocent qui souffre répand sur le mal la lumière du salut. Il est l'image visible du Dieu innocent. C'est pourquoi un Dieu qui aime l'homme, un homme qui aime Dieu, doivent souffrir” (PG, 159).

³⁹³ AD, 29.

³⁹⁴ «Ce n'est pas seulement l'amour de Dieu qui a pour substance l'attention. L'amour du prochain, dont nous savons que c'est le même amour, est fait de la même substance. Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile ; c'est presque un miracle; c'est un miracle» (AD, 75).

³⁹⁵ AD, 79.

exister un être autre que lui, indépendant de lui. Bien plus, vouloir l'existence de l'autre, c'est se transporter en lui, par sympathie, et par suite avoir part à l'état de matière inerte où il se trouve"³⁹⁶.

Cela est avoir part à la kenose de Dieu dans le Christ. Pour SW, seulement l'acte de gratuité absolue qui porte vers le plus bas de l'humain au point qu'on ne puisse même dire que là il y a humanité, fait l'être humain vraiment humain, participant vraiment à la vie et à l'amour de Dieu, pratiquant les mêmes actes que Dieu, à savoir la Création et la Rédemption : "Quoi qu'un homme veuille, dans le crime comme dans la vertu la plus haute, dans les soucis minuscules comme dans les grands desseins, l'essence de son vouloir consiste toujours en ceci, qu'il veut d'abord vouloir librement. Vouloir l'existence de cette faculté de libre consentement chez un autre homme qui en a été privé par le malheur, c'est se transporter dans l'autre, c'est consentir soi-même au malheur c'est-à-dire à la destruction de soi-même. C'est se nier soi-même. En se niant soi-même, on devient capable après Dieu d'affirmer un autre par une affirmation créatrice. On se donne en rançon pour l'autre. C'est un acte rédempteur"³⁹⁷.

SW voit dans la compassion envers les malheureux non seulement le chemin le plus sûr pour arriver au "bon port" de la Croix, mais aussi la seule façon d'être vraiment humain qui puisse être considérée comme imitation de Dieu. C'est le propre de Dieu Père Créateur penser ce qui n'est et n'existe pas pour que cela soit et existe. C'est le propre de Dieu Fils Rédempteur de descendre vers les plus malheureux de la terre et s'identifier avec eux au point de dire que celui qui leur donne un morceau de pain c'est à lui même qu'il le donne. C'est le propre de Dieu Esprit Vivificateur d'habiter dans les personnes humaines et leur faire aimer ce qui n'est pas aimable. "Seul Dieu présent en nous peut réellement penser la qualité humaine chez les malheureux, les regarder vraiment d'un regard autre que celui qu'on accorde aux objets, écouter vraiment leur voix comme on écoute une parole"³⁹⁸.

Cet amour qui est divin mais qui devient réel chez l'être humain par la Grace de Dieu, SW - sans avoir étudié la théologie - le nomme d'une façon tout à fait à la fois théologique et théologale: " L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux. Dès qu'une âme est disposée au consentement, fût-elle la dernière, la plus misérable, la plus difforme, Dieu se précipite en elle pour pouvoir à travers elle regarder, écouter les malheureux. Avec le temps seulement elle prend connaissance de cette présence. Mais ne trouverait-elle pas de nom pour la nommer, partout où les malheureux sont aimés pour eux-mêmes, Dieu est présent"³⁹⁹.

Pour SW, donc, Dieu qui vient à la rencontre de l'homme dans le monde et l'histoire et Dieu dans sa vie intime trinitaire s'identifient et sont un seul et même Dieu. Ce sont là les deux mouvements qui identifient la vie même de Dieu. Vingt ans avant que Karl Rahner ait composé son axiome qui a en quelque sorte révolutionné la théologie trinitaire, SW "savait" déjà, par son expérience et sa réflexion, que « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement »⁴⁰⁰.

Conclusion: la croix et la Trinité: deux visages d'un même mystère. Le tourment de la compassion qui a accompagnée SW toute sa vie durant; la dure expérience de l'année en usine qui l'a marquée du sceau de l'esclavage l'ont préparée pour ce qui serait quelques années après sa rencontre explicite de cet amour de Dieu . Sa rencontre personnelle et explicite de l'amour de Dieu sur le visage du Christ, par contre, ne l'a pas éloignée des hommes mais au contraire,

³⁹⁶ AD, 101.

³⁹⁷ AD, 101-102.

³⁹⁸ AD, 103.

³⁹⁹ AD, 104.

⁴⁰⁰ Cf. K. RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 2e Ed., 1999, spécialement p. 29 ; cf aussi déjà « Quelques remarques sur le traité dogmatique "De Trinitate" », *Écrits théologiques VIII*, Paris, DDB, 1967 (1^{re} éd. all. 1960), p. 105-140.

L'a fait plonger encore plus éperdument dans la condition humaine et sa fragilité en voyant là le mystère de la Croix (Trinité Economique) révélant le mystère de la vie et de l'amour de Dieu (Trinité Immanente).

C'est elle qui a dit, vingt ans avant Karl Rahner, que «La Trinité et la Croix sont les deux pôles du christianisme, les deux vérités essentielles: l'une la parfaite joie, l'autre le malheur parfait. C'est indispensable la connaissance de toutes les deux et de leur mystérieuse unité, mais, par la condition humaine, en notre monde, nous nous trouvons infiniment loin de la Trinité, et très proches aux pieds de la Croix. La Croix est notre patrie»⁴⁰¹.

Le mouvement descendant qui a porté la philosophe vers les souterrains de l'histoire à la rencontre des pauvres et des malheureux est le même mouvement ascendant par lequel elle finira d'identifier le visage aimé du Christ Crucifié avec le mystère de la Trinité. C'est aussi là, au cœur de ce mystère d'amour et de communion entre les personnes divines qui s'ouvre vers la création qu'elle trouvera ce qui est l'identité la plus profonde de l'être humain : être en relation, être de com-passion, ouvert vers l'altérité de l'autre en se laissant interpeler et même configurer par son malheur.

Dal Dio personale trinitario all'essere umano relazionale

La nuova vitalità di cui gode la teologia trinitaria a partire dagli anni '50 si deve principalmente, senza dubbio, all'impulso decisivo di K. Rahner che evidenzia il legame tra la Trinità e l'economia della salvezza, tra teologia ed antropologia, tra Dio e l'essere umano. L'impostazione rahneriana – secondo la quale esiste un legame costitutivo e definitivo tra il Dio che si rivela nella storia dell'umanità e il Dio nascosto e misterioso per l'uomo – è diventata una delle maggiori preoccupazioni per chi va ad intraprendere oggi un discorso trinitario in teologia.

Rahner ha posto questa domanda scottante sotto la forma di un assioma metodologico che comporta una certa identità tra la «Trinità immanente» e la «Trinità dell'economia della salvezza». Naturalmente, non si tratta di due realtà differenti, ma dell'unico mistero della Trinità, considerata in se stessa (come trascendente ed eterna) e nel suo coinvolgimento salvifico nella nostra storia⁴⁰². Le persone divine che si manifestano e che si lasciano sperimentare secondo l'economia (*oikos-nomos*) costituiscono il vero, il solo ed unico Dio, mistero di relazione e di comunione perfetta d'amore. Ma affinché si riveli nella storia, questo mistero, deve manifestarsi in un movimento di discesa, in un Dio svuotato delle sue prerogative che prende la forma di un servo obediante fino alla morte in Croce. L'intero cammino dell'essere umano verso la via della pienezza segue il movimento dell'itinerario di questo Dio-Padre, Figlio e Spirito che viene amorevolmente incontro alla sua creatura, scendendo dalla sua trascendenza infinita per assumere l'ultimo posto della contingenza e della finitudine umana.

In questo testo, partiamo dall'ipotesi che l'itinerario spirituale di Simone Weil, essendo di per sé relazionale, anticipa ciò che, venti anni dopo, l'apporto del grande teologo di Friburgo a tutta la teologia trinitaria e all'antropologia teologica. Ciò vuol dire che la filosofa Simone Weil arriva alla conoscenza di Dio non solo mediante la sua intelligenza brillante e la sua potente capacità razionale, ma anche attraverso un'esperienza vitale. Questa esperienza di relazione con gli altri, con Dio e con il Cristo in persona, diventa oggetto di riflessione per lei e si fa presente nella conoscenza profonda e mistica che farà di un Dio che le si avvicina, che l'attrae, la illumina e le rivela la sua identità personale.

⁴⁰¹ Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (PSO)*, Paris, Gallimard, coll. < Espoir >, 1962, p. 89.

⁴⁰² K. RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, 3. ed.. Cf. aussi le commentaire sur l'apport de K. Rahner à la théologie trinitaire de P. CODA, *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, pp 261-270

Dal punto di vista della teologia, crediamo di essere autorizzati a pensare che tutta la vita e il pensiero di Simone Weil siano conformi al movimento della vita trinitaria stessa. La sua vita e i suoi scritti prendono di volta in volta sempre più forma e contenuto - mano a mano che si avvicina alla data della sua morte prematura (a 34 anni) - evidenziando una delle verità essenziali della rivelazione cristiana: quella secondo la quale Dio è un mistero nascosto e assoluto, ma anche un mistero rivelato ed infinitamente vicino, grazie alla compassione e alla spogliazione di sé che si manifestano nella Croce di Gesù. Il segreto stesso della vita e del pensiero di questa donna è dunque racchiuso in questo mistero assoluto e nascosto di Dio e della Sua rivelazione intesa come comunione perfetta tra Padre, Figlio e Spirito. Ecco il movimento che noi cercheremo di seguire cercando di descrivere e di riflettere sul suo itinerario che è, se non teologico, profondamente teologale⁴⁰³.

Un Dio mai cercato; un prossimo vicino. Come si legge nella sua *Autobiografia* (scritta al Padre Perrin, *Attente de Dieu*⁴⁰⁴), sin dalla sua prima infanzia, Simone Weil ritrova nelle persone colpite dalle varie forme di sventura e di bisogno, una forza d'attrazione che mette in moto tutta la sua persona e configura ciò che sarà successivamente la sua mistica. E' Padre Perrin stesso che ci dice: "Uno dei tratti dominanti della sua infanzia fu un amore compassionevole per gli sventurati"⁴⁰⁵. La sua prima esperienza di autotrascendenza sarà infatti verso gli altri, soprattutto nei confronti di quello o quella che vivono nella sventura e nel bisogno.

Questa attenzione tale da lasciare orientare e comandare le proprie attitudini dall'altro in stato di bisogno, questo "amore compassionevole" per gli sfortunati hanno determinato ciò che sarà poi il suo itinerario intellettuale. La brillante filosofa sarà anche la militante che assumerà le lotte politiche come parte integrante del suo magistero. E che, mentre è in carriera come insegnante, lascerà per un anno tutte le sue attività per andare a lavorare in una fabbrica, proprio per essere più vicina a queste persone, con esse e ricevere come esse nella sua propria carne il marchio della schiavitù⁴⁰⁶. E' proprio a partire da questa « discesa » agli inferi della fabbrica che avrà inizio l'illuminazione spirituale che ha come effetto una mistica folgorante. L'esperienza di Dio avrà per Simone Weil il marchio di una presenza spirituale sempre più vicina fino a sfociare in un incontro d'amore e intimo col Cristo che la segnerà per sempre. Questa relazione col Cristo e ciò che durante gli ultimi anni della vita, sarà per lei una scoperta progressiva di Dio come Padre e che produrrà ripercussioni sulla sua vocazione intellettuale e sulla sua esperienza spirituale.

Nella sua *Autobiografia Spirituale*, la filosofa, fedele alla sua « forma mentis », spiega perchè lei non ha mai cercato Dio: credeva fermamente che non lo si potesse raggiungere qui sulla terra con il pensiero e con la ragione⁴⁰⁷. Tuttavia, secondo le parole di Padre Perrin, si sentiva sempre in sintonia con il cristianesimo⁴⁰⁸. Nella sua appassionata ricerca di verità lei

⁴⁰³ La differenza tra teologico (originario degli studi della scienza sacra, teologia. Conoscenza sistematica su Dio) et teologale (conoscenza per grazia infusa di Dio, che passa per le virtù teologali (fede, speranza e carità) si applica qui dalla Weil. Cf. le commentaire qui fait du « statut » de Simone Weil face à la théologie G. LORIZIO, La valenza speculativa della croce in alcune figure del pensiero post-moderno, in P. CODA e M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Roma, Città Nuova, 2002, pp 267-279. V. aussi, en une autre direction, X. TILLIETTE, Verbum Crucis, La filosofia della croce, in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) pp 350-364 ; 400-412.

⁴⁰⁴ S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966. .

⁴⁰⁵ Cf. Prefazione a *l'Attente de Dieu*, p. 8.

⁴⁰⁶ Cf ce que dit sur cette décision de SW sa biographe S. PETREMENT, *La Vie de Simone Weil* (2 vol), Librairie Arthème Fayard, 1973,1978.

⁴⁰⁷ «Posso dire che in tutta la mia vita non ho mai cercato Dio. Per questo posso dire che, senza essere troppo soggettiva, è questa una espressione che non amo e che mi sembra sia falsa. Dall'adolescenza ho sempre pensato che il problema di Dio sia un problema per cui manchino le risposte qui sulla terra e che il solo metodo per evitare di sfociare in affermazioni errate, è di non porsi quella domanda Non lo affermo nè lo so. Mi sembra inutile di risolvere questo problema Riguardo ai problemi di questo mondo, la miglior cosa non dipende dal risolvere la soluzione del problema di Dio» (AD p 33).

⁴⁰⁸ «Ho adottato sempre come unica attitudine possibile quella cristiana e sono cresciuta sempre nell'ispirazione cristiana. Tanto che il nome di Cristo non aveva alcuna parte nei miei pensieri. Ho avuto riguardo ai problemi di questo mondo e di questa vita facendo riferimento ad una concezione cristiana in maniera esplicita, rigorosa e con le nozioni specifiche che la stessa comporta» (AD p 33).

vedeva, in questo periodo della sua maturità, che la verità inglobava molti aspetti: la bellezza, la virtù ed ogni specie di bene⁴⁰⁹, ma non certamente l'istituzione ecclesiale o il dogma, che non le sembrano aggiungere alcunché alla sua vita, che lei sentiva già cristiana, implicitamente. E' dunque Dio stesso che le è andato incontro, trasformando la sua esperienza d'amore implicito in esperienza d'amore esplicito⁴¹⁰. E ciò quando lei era più fragile a causa della sua esperienza in fabbrica che «uccise la sua giovinezza»⁴¹¹. La processione dei pescatori il giorno della festa della Madonna addolorata, il 15 settembre a Povoia do Varzim, in Portogallo, è stata l'occasione per trovare un punto di contatto tra la sua compassione per i poveri e la fede cristiana: «Lì ho avuto la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la religione degli schiavi, e che gli schiavi non possono non aderirvi, ed io con essi»⁴¹². In senso opposto a Nietzsche, Simone Weil trova nella comunione con i più poveri della terra - gli schiavi - la porta d'entrata e di accoglienza all'interno del mistero cristiano⁴¹³.

Il secondo incontro, ad Assisi, ha luogo in quel posto splendido che è la cappella di Santa Maria degli Angeli, dove la presenza di Dio la fa inginocchiare e adorare il mistero al quale ancora non dà un nome⁴¹⁴. Qui Dio entra in relazione con Simone Weil attraverso la via estetica: la bellezza e l'ammirazione reverente che ha sempre avuto per i misteri sacri.

La terza, a Solesmes, la colloca al centro del Mistero pasquale, unendo il dolore terribile delle emicranie alla bellezza del canto gregoriano: «L'esperienza mi ha permesso per analogia di comprendere meglio la possibilità di amare l'amore divino attraverso la sventura». Tutto si è illuminato nella passione del Cristo: «Va da sé dunque che il pensiero e la Passione del Cristo sono entrati in me una volta per tutte»⁴¹⁵.

La poesia "Love" di George Hebert sarà un'ulteriore occasione per rafforzare in lei l'esperienza della bellezza e dell'amore come inseparabili dalla sventura e dalla sofferenza. E' lei stessa a spiegarne il legame quando racconta al Padre Perrin: «Credovo di recitarla soltanto come una bella poesia, ma in realtà, a mia insaputa, questa ripetizione aveva la virtù di una preghiera. Ed è proprio nel corso di una di queste ripetizioni, che Cristo stesso, come le ho scritto, è sceso e mi ha presa»⁴¹⁶.

Il Cristo, un incontro "tra persona e persona". La persona del Cristo, Verbo incarnato, in persona (lui stesso), discende e sorprende Simone Weil in modo totalmente inaspettato e "imprevisto". La ragione viene vinta da una esperienza luminosa ed incontestabile di una presenza, da lei descritta con dei tratti del tutto personali: «Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio, non avevo previsto la possibilità di un contatto reale, da persona a persona, qui sulla terra, tra un essere umano e Dio. Non avevo mai inteso parlare di cose del genere e non ci avevo mai creduto. Nei *Fioretti* le storie d'apparizione mi disgustavano più di ogni cosa, come i miracoli nel Vangelo. Inoltre, in questa improvvisa discesa su di me, né i sensi né l'immaginazione hanno avuto alcuna parte; ho solamente sentito attraverso la sofferenza la presenza di un amore analogo a quello che si percepisce nel sorriso di un volto amato»⁴¹⁷.

La descrizione di questo incontro personale riunisce tutte le grazie da lei ricevute prima: la sofferenza, l'amore, la bellezza del sorriso in un volto amato. Ciò che a noi interessa, tuttavia, è

⁴⁰⁹ AD p 35.

⁴¹⁰ Cf ce que dit le PE. PERRIN sur ce passage de l'implicite à l'explicite dans la vie de S. Weil, in *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, p 20

⁴¹¹ AD p 36.

⁴¹² AD p 37. Cf le commentaire qui fait sur cet experience de Simone Weil au Portugal J. M. PERRIN, *Mon dialogue avec Simone Weil*, op. cit., p 41.

⁴¹³ Cf l'article de F. R. PUENTE, *Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce*, «Cahiers Simone Weil», v. 19, n. 1, 1996, pp 67-96 che fa uno studio approfondito sui due filosofi e sulle loro posizioni sulla Grecia, ma non va a toccare mai in maniera specifica quel punto lì.

⁴¹⁴ AD, p 37.

⁴¹⁵ AD, p 37.

⁴¹⁶ AD p 38.

⁴¹⁷ AD p 39 Cf la belle thèse doctorale de T. E. BARCELO, *El amor en la metafísica de Simone Weil*, Madrid, Comillas, 2006, qui fait un parallèle entre l'expérience de Simone Weil et celle décrite comme « consolation sans cause précédente » des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola.

che Simone Weil é sicura di aver avuto “un contatto reale, tra persona e persona, tra un essere umano e Dio.” Malgrado la sua ragione faccia ancora un pò di resistenza, lei non dubita, a causa dell'immediatezza del contatto e della sua certezza che mai Cristo l'avrebbe distolta dalla Verità, perchè Egli stesso è verità⁴¹⁸.

L'incontro personale col Cristo la conduce con una coerenza luminosa verso l'esperienza del Padre. La preghiera del *Pater*, della quale s'innamora profondamente e che recita continuamente, con una dolcezza infinita, è il segno palpabile di questa esperienza⁴¹⁹. Ed è anche per lei un'occasione d'incontro personale col Cristo e con suo Padre. Il *Pater* – la preghiera del Signore – la prende e la avvolge di una presenza divina. Quando invoca il Padre, il Figlio si fa presente: «In persona, ma con una presenza infinitamente più reale, più struggente, più chiara e più piena d'amore rispetto alla prima volta in cui mi ha presa»⁴²⁰.

Anche durante gli ultimi tempi della sua vita, dopo l'esperienza dell'incontro con il Cristo in persona e con l'amore tenero ed intenso del Padre, lei riesce a vivere in maniera consapevole il fatto di essere abitata e trasformata nel suo intimo dallo stesso Dio che le si è rivelato di persona. Non nomina la Terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, ma ciò che avviene in lei - e che lei riconosce come opera divina - è senza dubbio ciò che la teologia definisce «inabitazione» dello Spirito Santo.⁴²¹ Ed è proprio questo Spirito del Padre e del Figlio ciò che fa in modo che lei senta dentro le cose che deve fare, quelle che Dio vuole che faccia. Fa molti esempi a Padre Perrin. Si sente sollecitata a riprendere la preghiera del *Pater*; é consapevole che tutto ciò che accade in lei non è opera sua, ma di Dio, che Dio stesso guida la sua anima⁴²². Ma soprattutto, questo Dio personale, Madre Interiore, che l'abita e che la guida, la porta all'incontro con gli altri, all'incontro col prossimo. Lo dice quando dichiara la sua amicizia a P. Perrin: “Niente tra le cose umane è così potente per mantenere lo sguardo sempre più intensamente su Dio, che l'amicizia per gli amici di Dio”⁴²³. O ancora quando dice di capire che l'amicizia tra due cristiani è sempre una amicizia in cui il Cristo è presente: “Egli ha detto precisamente che è sempre un terzo nell'intimità di un'amicizia cristiana, l'intimità del testa a testa”⁴²⁴.

Il testo della sua *Autobiografia spirituale*, S. Weil lo scrive facendo al suo amico una confessione bella e terribile insieme: «...tutte le volte che io penso alla crocifissione del Cristo, commetto un peccato d'invidia»⁴²⁵. Il movimento dell'amore trinitario che ha il suo centro nell'incontro personale con Dio - che la conduce all'amore del Padre e alla vita sotto l'azione dello Spirito – ha cominciato a farsi strada in lei grazie alla sua immedesimazione nel Mistero pasquale. Questa immedesimazione é stata possibile grazie alla sofferenza degli altri e alla compassione che ha sempre tormentato il suo cuore. Dapprima verso gli operai della fabbrica, in seguito verso il Cristo in persona, percepito nel mezzo della sofferenza come un sorriso su un volto amato. Questa dinamica trinitaria la conduce dunque verso lo stesso mistero pasquale, centro della rivelazione più profonda di un Dio personale ed inter-personale, che entra in relazione con la sua creatura, attirandola alla comunione e alla partecipazione alla Passione del Figlio Suo.

La Croce di Cristo e la Trinità. Sin dal momento del suo incontro personale col Cristo, questi si mostrerà a Simone Weil con l'amore e la tenerezza di una presenza luminosa e

⁴¹⁸ «Ciò che preferisce il Dio è la verità; se ci si allontana da Lui per andare verso la verità, non si farà mai un lungo cammino senza cadere tra le sue braccia» (AD p. 39).

⁴¹⁹ «L'infinita dolcezza di questo testo greco mi ha preso in maniera così forte che per alcuni giorni non potevo impedirmi di recitarlo continuamente. Giorni dopo, recitavo il Pater in greco ogni giorno prima del lavoro e lo ripeteva spesso nella vign» (AD p. 40).

⁴²⁰ AD p. 41.

⁴²¹ Cf. Su questo testo, un'eccellente riflessione stata fatta da Y. CONGAR, nella sua opera monumentale *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1995.

⁴²² «...Riguardo alla direzione spirituale della mia anima, penso che Dio stesso l'abbia presa sin dall'inizio e che la conservi», p. 41.

⁴²³ AD, 43.

⁴²⁴ AD, 47.

⁴²⁵ AD, 50.

gioiosa, ma anche e soprattutto con il volto del crocifisso. Non potrà mai dissociare la persona di Gesù Cristo dalla Sua Passione. E questo metterà un sigillo indelebile sulla sua esperienza di Dio, sul suo itinerario spirituale e sulla sua riflessione sistematica. Ed è allora che lei vede, « inseparabilmente » dalla persona del Cristo, la Croce piantata al centro della Creazione : “Egli stesso è andato lì, perchè nessun altro poteva farlo, fino alla distanza massima, quella infinita. Questa distanza infinita tra Dio e Dio, lacerazione suprema, dolore non paragonabile ad altri dolori, meraviglia dell’amore, è la crocefissione. Niente può essere più lontano da Dio che colui che è maledizione”⁴²⁶. Ma questa distanza, questa lacerazione del Crocifisso rispetto al Creatore - e cioè del Figlio rispetto al Padre - è anche il legame di unità suprema che risuona perpetuamente attraverso l’universo come un’armonia pura e straziante⁴²⁷. Solo coloro che perseverano nell’amore nel bel mezzo della sventura possono intendere questa nota al fondo del loro strazio; e allora essi non possono più dubitare⁴²⁸.

Avendo così chiaro il legame tra il mistero di Dio, potere amorevole e creatore, e la Passione del Cristo, mistero di amore impotente, debole, sventurato e compassionevole, Simone Weil continua ad affermare la sua convinzione centrale, e cioè che “prima di tutto, Dio è amore”⁴²⁹. Questo è possibile perchè prima di tutto Dio è Trinità, come lei dice, amore che “ama sè stesso”⁴³⁰. Nello stesso tempo in cui afferma il mistero di un Dio in tre persone, mistero d’amore e di comunione perfetta, S. Weil afferma anche che la Creazione ha, in rapporto all’Incarnazione e alla Passione, una distanza infinita. E’ una distanza tra Dio e Dio⁴³¹.

Weil sviluppa poi con parole purissime la sua teologia trinitaria: “L’amore tra Dio e Dio, che è pure Dio, è un legame con una duplice virtù; legame che unisce due esseri al punto da non essere divisibili e sono realmente uno solo, legame che si afferma oltre la distanza e trionfa della separazione infinita. L’unità di Dio in cui scompare ogni pluralità, l’abbandono in cui crede di trovarsi il Cristo senza smettere di amare perfettamente suo Padre, sono i due aspetti della virtù divina dello stesso Amore, che è Dio stesso”⁴³².

L’unità in Dio, che è la sua stessa identità, è per lei “un semplice effetto dell’amore”⁴³³. E’, secondo lei, la relazione d’amore tra le persone divine che costituisce l’unità perfetta del mistero trinitario di un Dio unico in tre persone distinte. Questo amore, tuttavia, non è un cerchio di perfezione chiuso all’interno di Dio stesso. Si tratta infatti di un mistero d’amore aperto a tutta la creazione e a tutta l’umanità. Dio è dunque un mistero aperto sul mondo e sull’umanità, che non smette mai di rivelarsi al centro della vita, del dolore, della gioia degli esseri umani. Le creature sono invitate ad entrare in questa comunione amorosa tra differenze che fanno un solo Dio. Ciò si realizza attraverso la Passione di Cristo. Lei afferma: «Per noi sulla terra è l’unica possibilità di perfezione. Perciò la Croce è la nostra unica speranza»⁴³⁴. Questo perchè le creature, cioè noi, siamo materia passiva, che non può fare altro che consentire ed obbedire. “Questo universo in cui viviamo – dice Weil – di cui siamo una particella, è la distanza posta dall’Amore divino tra Dio e Dio. Noi siamo un punto di questa distanza”⁴³⁵. La grazia di Dio ci è stata data per non cadere nella gravità. Rispondere alla grazia vuol dire quindi entrare nell’obbedienza perfetta, prendendo a modello la materia creata, che non può fare altro che obbedire e che solo per la sua obbedienza, merita di essere amata. Perciò

⁴²⁶ AD, 82.

⁴²⁷ Ibidem.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ AD, 84.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ «Prima di tutto, Dio ama sè stesso. Questo amore, questa amicizia in Dio, è la Trinità. Tra i termini uniti da questa relazione d’amore divino, c’è più che prossimità, c’è prossimità infinita, identità. Ma per la Creazione, l’Incarnazione, la Passione, c’è anche una distanza infinita. La totalità dello spazio, la totalità del tempo, pongono una distanza infinita tra Dio e Dio» (AD, 84).

⁴³² AD, 84. Magrado quanto detto alla nota 2, pensiamo che qui si possa qualificare come teologia la riflessione weiliana. Si tratta di un discorso rigoroso e articolato sul mistero di Dio che è del tutto in sintonia a ciò che dice la rivelazione e la riflessione teologica che se ne abbevera.

⁴³³ AD, 85.

⁴³⁴ AD, 85.

⁴³⁵ AD, 85.

Simone Weil nota che l'uomo, al suo statuto di creatura in rapporto a Dio, non può fare altro che obbedire⁴³⁶. Allora a suo avviso splende il Vangelo del Cristo che propone agli uomini la perfetta docilità, che lei paragona a quella della materia⁴³⁷. Ed è soltanto quando noi sentiamo questa obbedienza di tutto il nostro essere e vi aderiamo con tutto il nostro cuore; è soltanto in quel momento che vediamo Dio⁴³⁸.

Il grande insegnamento di una vita umana è dunque l'obbedienza dell'universo intero a Dio. Apprendimento che richiede sforzi e che ha le sue gioie e i suoi dolori. La relazione dell'uomo a Dio attraverso l'universo creato è costruita a forza di gioie e di dolori. La gioia si ha quando l'universo penetra nella nostra anima e il dolore quando penetra nel nostro corpo. E a causa di ciò l'uomo, la creatura, deve essere sempre riconoscente, qualunque cosa subisca, gioia o dolore. Occorre aprire il centro della propria anima all'una e all'altro con lo stesso amore.

Questo perchè l'uomo non può andare verso Dio. Un tale percorso è impossibile all'uomo. E' Dio stesso che deve prendere l'iniziativa ed andare verso di lui. Egli arriva attraversando l'universo e pianta un piccolo chicco di grano al centro dell'anima la quale, a sua volta, non deve che attendere. Consentire a ciò è già un atto d'amore, perchè è un atto di obbedienza. La crescita del chicco di grano non va senza dolore. Occorre coltivarlo ma anche liberarlo di tutto ciò che lo circonda e gli impedisce di crescere. E talvolta ciò è doloroso. Viene un giorno in cui l'anima impara veramente ad amare. Allora ella «non ama come una creatura di un amore creato. Il suo amore è divino, increato, perché è l'amore di Dio per Dio che passa attraverso di essa. Dio solo è capace di amare Dio. Noi possiamo solamente consentire a perdere i nostri sentimenti per lasciare il passaggio nella nostra anima a questo amore. Questo significa rinnegare se stessi. Noi siamo stati creati solo in vista di questo consenso»⁴³⁹.

Quando ciò accade, allora la creatura fa il cammino in senso inverso per andare a trovare Dio, per riportare alla sua origine l'albero che è cresciuto in lei a partire dal piccolo seme. Per poter attraversare questa distanza infinita tra Dio e l'uomo c'è solo un mezzo: «l'estrema sventura, che è nel contempo dolore fisico, sconforto dell'anima e degradazione sociale»; è come un chiodo che attraversa l'anima al suo centro⁴⁴⁰. «Colui la cui anima resta orientata verso Dio mentre viene trapassata da un chiodo, si trova inchiodata al centro stesso dell'universo»⁴⁴¹. Amare, amare sempre, continuare ad amare anche in mezzo alla sventura è ciò che permette di «attraversare la totalità dello spazio e del tempo fino a giungere alla presenza stessa di Dio»⁴⁴². La sola possibilità di vivere questa esperienza d'amore è la croce. L'anima «si trova nell'intersezione della creazione e del Creatore. Questo punto d'intersezione è l'incrocio tra le braccia della Croce»⁴⁴³.

Essere umani al modo di Dio. Quando si avvicina la fine della vita, S. Weil desidera e s'identifica sempre più con la croce, nella quale intravede il punto di intersezione tra creazione e Creatore⁴⁴⁴. Per meglio dire, desidera identificarsi sempre più con la croce e più ancora con il Crocifisso. Oserei dire che intravede attraverso la Croce la sola via per essere veramente umana. Non c'è amore di Dio se non attraverso la Croce, di cui l'Eucaristia è il sacramento, il segno sensibile: «Come Dio è presente nella percezione sensibile di un pezzo di pane

⁴³⁶ «L'uomo non può mai uscire dall'obbedienza di Dio. Una creatura non può non obbedire. La sola cosa offerta all'uomo come creatura intelligente e libera, è quella di desiderare l'obbedienza o di non desiderarla» (AD, 86).

⁴³⁷ « Il Cristo ci ha proposto come modello la docilità della materia consigliandoci di guardare i giugli dei campi che non lavorano e non filano » (AD, 87).

⁴³⁸ AD, 87.

⁴³⁹ AD, 90. Secondo S. Weil il consenso suppone la "decreazione", altro concetto suo tipico, sul quale non ci soffermiamo. Si veda in proposito il magnifico lavoro di E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Leuven 2003.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ AD, 91.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Sulla centralità della croce nella vita e nell'opera di S. Weil si veda la bella e fondamentale opera di G. P. DI NICOLA E A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991.

attraverso la consacrazione eucaristica, Egli è presente nel male estremo attraverso il dolore redentivo, attraverso la croce»⁴⁴⁵. S. Weil è convinta che il dolore sia inseparabile dall'innocenza ; perciò la passione del Cristo è la sintesi perfetta che permette la purificazione del male, che permette al male di purificarsi. Solo il dolore redime. Solo la croce conduce alla pienezza della vita⁴⁴⁶. Prima di partire per gli Stati Uniti, S. Weil scrive più o meno così al P. Perrin, dicendogli addio e confidandogli di sperare che il suo abbandono alla necessità di partire la condurrà alla fine verso il 'buon porto': «Ciò che io chiamo buon porto, lo sapete, è la croce. Se non mi può essere dato un giorno di meritare di condividere quella del Cristo, almeno mi sia dato di condividere quella del buon ladrone. Di tutti gli altri personaggi di cui il Cristo si occupa nel Vangelo, il buon ladrone è di gran lunga colui che invidio più di tutti. Essere stati a fianco del Cristo e nella stessa condizione durante la crocifissione mi sembra un privilegio molto più invidiabile che essere alla sua destra nella gloria»⁴⁴⁷.

Questa identificazione con il Crocifisso ha una risonanza antropologia potente, poiché pone al centro coloro che sono colpiti dalla sventura. Si tratta di una attitudine nello stesso tempo miracolosa e divina⁴⁴⁸. E ciò perché non si verifica umanamente. S. Weil afferma che «la compassione nei confronti degli sventurati è impossibile. Quando la compassione è vera, è un miracolo più sorprendente del camminare sulle acque, della guarigione dei malati e anche della risurrezione di un morto»⁴⁴⁹. Accostando la descrizione di questo miracolo ai miracoli raccontati dal Vangelo e realizzati dal Cristo, S. Weil arriva a identificare il Cristo con gli sventurati colpiti dall'impossibilità di uscire dalla loro sventura, ai quali Dio stesso deve avvicinarsi poiché essi non sono nelle condizioni di andare verso di Lui. Descrive questo amore del prossimo sventurato facendo riferimento al buon samaritano: «Il Cristo ci ha insegnato che l'amore soprannaturale del prossimo è quel passaggio di compassione e gratitudine che si produce come una scintilla tra due esseri di cui l'uno è provvisto e l'altro privato della persona umana. Uno dei due è solamente un po' di carne nuda, inerte e sanguinante al bordo di un fossato, senza nome, di cui nessuno sa nulla. Quelli che passano accanto a questa cosa la vedono a mala pena e qualche minuto più tardi non sanno neanche più che l'hanno intravista. Uno solo si ferma e gli porge attenzione. Gli atti che seguono non solo che l'effetto automatico di questo momento di attenzione. Questa attenzione è creatrice. Ma nel momento in cui si genera, è una rinuncia, almeno se è pura. L'uomo accetta una diminuzione concentrandosi su se stesso per spendere la propria energia non per espandere il suo potere, ma solo per far esistere un altro essere al di fuori di sé, indipendente da sé. Ancor più, volere l'esistenza dell'altro è trasferirsi in lui per simpatia e poi condividere lo stato di materia inerte in cui egli si trova»⁴⁵⁰.

Questo è condividere la kenosi di Dio nel Cristo. Per S. Weil, solamente l'atto di gratuità assoluta, che trascina verso il punto più basso dell'umano, là dove non si può neanche dire che c'è umanità, rende l'essere umano veramente umano, nel senso che lo fa partecipe della vita e dell'amore di Dio, capace di compiere gli stessi atti di Dio, ossia creazione e redenzione: «Qualunque cosa un uomo voglia, nel crimine come nella virtù più alta, nelle preoccupazioni minuscole come nei grandi progetti, l'essenza della sua volontà consiste sempre in ciò, che egli vuole innanzitutto volere liberamente. Volere l'esistenza di questa facoltà di libero consenso in un altro uomo che ne è stato privato dalla sventura è trasferirsi nell'altro, è consegnare se

⁴⁴⁵ PG (2005), 159.

⁴⁴⁶ «Sangue sulla neve. L'innocenza e il male. Che il male stesso sia puro. Non può essere puro che sotto la forma della sofferenza di un innocente. Un innocente che soffre spande sul male la luce della salvezza. Immagine visibile del Dio innocente. Ecco perché un Dio che ama l'uomo, un uomo che ama Dio devono soffrire» (PG 2005, 159).

⁴⁴⁷ AD, 29.

⁴⁴⁸ «Non è solo l'amore di Dio che ha per sostanza l'attenzione. L'amore del prossimo, di cui noi sappiamo che è lo stesso amore, è fatto della stessa sostanza. Gli sventurati non hanno bisogno d'altro in questo mondo che di uomini capaci di fare attenzione ad essi. La capacità di fare attenzione a uno sventurato è una cosa molto rara e molto difficile. E' quasi un miracolo ; è un miracolo» (AD, 75).

⁴⁴⁹ AD, 79.

⁴⁵⁰ AD, 101.

stesso alla sventura, ossia alla distruzione di sé. E' negare se stessi. Negando se stessi si diviene capaci dopo Dio di affermare un altro attraverso una affermazione creatrice. Ci si dona in riscatto per l'altro. E' un atto di redenzione»⁴⁵¹.

Nella compassione verso gli sventurati S. Weil vede non solamente il cammino più sicuro per arrivare al « buon porto » della croce, ma anche il solo modo di essere veramente umani che possa essere considerato come imitazione di Dio. E' proprio di Dio Padre Creatore pensare ciò che non é e non esiste, perchè sia ed esista. E' proprio del Dio Figlio Redentore discendere verso i più sventurati della terra e identificarsi con essi al punto di dire che colui che dà loro un pezzettino di pane lo dona a Lui stesso. E' proprio di Dio Spirito Vivificatore abitare nelle persone umane e far loro amare ciò che non é amabile. Solo Dio presente in noi può realmente riconoscere la dignità umana negli sventurati, guardarli veramente con uno sguardo diverso da quello che si accorda agli oggetti, ascoltare veramente le loro voci come si ascolta una parola»⁴⁵².

Questo amore, che é divino ma che diviene reale in un essere umano per Grazia di Dio, S. Weil – senza aver studiato teologia – lo chiama in un modo decisamente teologico e teologale: «L'amore del prossimo é l'amore che discende da Dio verso l'uomo. Esso è anteriore a quello che sale dall'uomo verso Dio. Dio ha fretta di scendere verso gli sventurati. Dal momento che un'anima é disposta al consenso, fosse l'ultima, la più miserabile, la più difforme, Dio si precipita in essa per poter, attraverso di essa, guardare, ascoltare gli sventurati. Solo con il tempo essa prende conoscenza di questa presenza. Ma ella non troverà il nome per chiamarla. Dappertutto dove gli sventurati sono amati per se stessi, Dio è presente». Per S. Weil dunque Dio che viene incontro all'uomo nel mondo e nella storia e Dio nella sua vita intima trinitaria s'identificano e sono un solo medesimo Dio. Sono là i due movimenti che identificano la via stessa di Dio. Vent'anni prima che K. Rahner componesse il suo assioma, che in qualche modo rivoluzionò la teologia trinitaria, S. Weil sapeva già attraverso la sua esperienza e la sua riflessione che : «La Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente e viceversa»⁴⁵³.

Conclusione: la croce e la Trinità. Due facce dello stesso mistero. Il tormento della compassione ha accompagnato Simone Weil per tutta la vita. La dura esperienza dell'anno in fabbrica, che l'ha marchiata col sigillo della schiavitù, l'ha preparata a quello che anni dopo sarà il suo incontro esplicito con l'amore di Dio. Il suo incontro personale ed esplicito con l'amore di Dio nel volto del Cristo non l'ha allontanata dagli uomini ma, al contrario, l'ha fatta avvicinare ancora più profondamente alla condizione umana e alla sua fragilità, vedendo là il Mistero della Croce (Trinità Economica) e rivelando il mistero della vita e dell'amore di Dio (Trinità Immanente). E' stata lei che ha detto, venti anni prima di Karl Rahner, che «La Trinità e la Croce sono i due poli del cristianesimo, le due verità essenziali: l'una è la gioia perfetta, l'altra la sventura perfetta. La conoscenza di entrambe è indispensabile, oltre che quella della loro misteriosa unità. Ma per la condizione umana, nel nostro mondo, ci troviamo infinitivamente lontani dalla Trinità e molto vicini ai piedi della Croce. La Croce è la nostra patria»⁴⁵⁴. Il movimento discendente che ha portato la filosofa nei sotterranei della storia, all'incontro con i poveri e gli sventurati, è lo stesso movimento ascendente attraverso il quale finirà con l'identificare il volto amato del Cristo Crocifisso con il mistero della Trinità. E' là, proprio nel cuore di questo mistero d'amore e di comunione tra le persone divine aperto alla creazione, la Weil troverà ciò che è l'identità più profonda dell'essere umano: essere in relazione, essere di compassione, aperto verso l'alterità dell'altro, che si lascia raggiungere e anche plasmare dalla sventura.

⁴⁵¹ AD, 101-102.

⁴⁵² AD, 103.

⁴⁵³ Cf K. RAHNER, *Dieu Trinité. Fondament transcendant de l'histoire du Salut*, Cerf, Paris 2^e, 1999, specie p. 29 ; cf anche : *Quelques remarques sur le traité dogmatique ' De Trinitate '*, «Ecrits théologiques» VIII, DDB Paris 1967, pp. 105-140.

⁴⁵⁴ Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (PSO)*, Paris, Gallimard, coll. «Espoir», 1962, p. 89.

Simone Weil and Baptism

Eric O. SPRINGSTED⁴⁵⁵

I

For more than twenty years after her death Simone Weil was assumed to be a “saint of the outsiders.” Visited by Christ, a profoundly Christian thinker, she was, nevertheless, unbaptized and had refused baptism categorically. Or, at least so it was assumed, with little or no reason to think otherwise at the time. She had *investigated* the possibility of baptism; however, in at least two letters she had outlined several strong reasons for refusing it. These included a fear of joining groups, including the Church, because of a herd instinct therein that suppressed thought and moral imagination; she believed that entering the Church would mean abandoning those outside it whom she loved and from whom she had profited spiritually; she thought subscription to doctrine would stifle her intellectual vocation; finally, she had not been commanded to be baptized by God. All that seemed to settle the issue.

Reports, however, began to appear in the 1960s saying that she had been baptized *in extremis* by a layperson. Jacques Cabaud first suggested it in 1967 in *Simone Weil à New York et Londres*, although he neither named his source nor gave many details. In 1971 Wladimir Rabi, editor of the Jewish journal *Les Nouveaux Cahiers*, published a full account.¹ Rabi heard the story from a Michele Leleu who had been told it by a person identified only as X while she and X were attending a conference in Paris in 1965. X was the person who claimed to have baptized Weil. Rabi published Leleu’s story with the results of his own extensive research. Petrément mentioned it in her biography largely repeating the information given by Rabi and Cabaud. In 1994, I published an account based on these published sources and on my discussions over the previous thirteen years with Simone Deitz, Weil’s companion in New York and London, the X of Rabi’s article and the one who was Cabaud’s source.² This is the story³.

On April 15, 1943, Deitz noticed that Weil had not appeared at work and went to her apartment, only to find her unconscious on the floor. Weil was taken to Middlesex Hospital, and diagnosed with tuberculosis. Deitz claims Weil knew she was ill before she left New York, but had hidden it since it would have prevented her from leaving New York and especially would have kept her from embarking on her front line nurses project. At Middlesex, Weil asked to speak to a priest. Upon Deitz’s request, the Abbé de Naurois, chaplain of the Free French in London, visited her three times that spring. The visits did not bear fruit, to say the least. According to Deitz, Weil said of the meetings: “I said to him I want to receive baptism but I want to do it only under certain conditions. I don’t admit that unbaptized infants are excluded from Paradise and it is necessary that my attitude in that not be in contradiction with Catholic dogma.” The abbé responded: “That will never do. You are a proud one!” Deitz reports that Naurois said that Weil appeared “too feminine,” “too khâgneuse,” and “too Jewish.” The discussions of baptism with Naurois ended here. (Naurois denies having made the statements, but admits to great irritation with Weil.) Afterwards, Deitz asked Weil: “And now, are you ready to accept baptism?” Weil replied, “with much warmth,” “Yes.” Deitz took water from the tap and pronounced the formula, “I baptize you in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit.” Although Deitz in her initial accounts seemed a bit unsure where the baptism took place, she ultimately insisted that it happened at Middlesex;⁴ confusion about this

⁴⁵⁵ Professor of Theology at Princeton University, USA.

¹ “Simone Weil (1909-1943) ou l’itinéraire d’une âme: Les derniers jours – Le baptême *in extremis*.” (Automne).

² “The Baptism of Simone Weil” in *Spirit, Nature and Community: Issues in the Thought of Simone Weil* (Albany: State University of New York Press, 1994).

³ This reproduces briefly the story as told in Springsted, “The Baptism of Simone Weil.” Quotations can be found there, with many also in Rabi.

⁴ Thus it was not a death bed event. Even though it could support her account, Deitz insisted that Weil had not given up on her “intellectual vocation” at this point, something Weil had allowed in a letter to Perrin might cause her to reconsider her position.

has occurred in various accounts. On August 18, Weil was transferred to Grosvenor Sanitarium in Ashford, Kent. On August 24 she died in her sleep. She was buried August 30 in Ashford in the section reserved for Catholics. Seven or eight persons were in attendance, including Deitz. The priest – supposedly Naurois – missed his train and Maurice Schumann therefore read the prayers. Deitz thought Naurois deliberately missed the train.

What are we to make of this? Here are, briefly, the chief arguments for and against this story:⁵ Arguments against are of two sorts: first, are the inconsistencies in Deitz's story; second, it is argued that accepting baptism was impossibly out of character for Weil. Neither are strong enough to say that it did not or could not have happened. It was not impossibly out of character. Weil always left open the possibility of baptism and kept investigating it. With respect to inconsistencies in the account, there has indeed been some uncertainty about where it took place. Deitz in some of her early accounts was not always definite about it. In the end, however, she did insist that it took place at Middlesex, but did not remember the date. Deitz also was deeply sensitive, emotionally charged, a person of great enthusiasms and disappointments, and sometimes overly earnest. Cabaud has mentioned recently that there were occasions in her interviews with her when she seemed to embellish, and make up things.⁶ Still, such instances, he thinks, ultimately do not discredit this story. He is not alone, as many have accepted it. Given any positive evidence against it, they should. The question, though, is what significance it has. Here is where there is the widest divergence in opinion.

Rabi, for example, believed the story but argued that baptism was forced upon an unconscious Weil. So, even though it was valid according to the church, it had no significance, he claimed. (How he might have known that she was unconscious, since he was not there and Deitz never said Weil was unconscious, is inexplicable.) He did claim, though, that Catholics did not want to believe it because Weil was an embarrassment to them; he thought she was "actually one of us," i.e., Jewish. Petrément, agnostic about the story, suggested that, if it occurred, Weil didn't put much stock in it since she later neither asked for the eucharist nor signed herself into Grosvenor as a Catholic. Deitz gave a possible explanation for both these things. She noted in a letter to me that she herself was baptized similarly (she, too, was of assimilated Jewish heritage) – i.e., by a non-ordained friend, and then later when in a *clinique* in Paris in 1941 did not register as a Catholic. She also argued: "Do you think Simone would have asked for the host if she didn't want to bring the baptism in the open? She added: "Don't forget before dying *it may have been a sacrifice on her part to deprive herself of what she wanted most.*" All are possible explanations of what significance the baptism might or might not have had to Weil; all are in the end, are hypothetical.

The fact is that what we do not know, and cannot know is what Weil herself thought about it. With respect to the sacrament as it was performed, as a grace of God, it is valid, unless she was insincere in her profession of belief in Christ. That is not likely. We also have no reason to think she committed apostasy afterwards. But while the baptism is valid, still, this does not undo her earlier objections, especially her larger philosophical objections wherein she thought that the church's demand for intellectual adherence to dogma as a criterion for baptism was illegitimate. There is no reason to think she renounced those objections. It is those objections and her own understanding of baptism, a very positive one, which touch closely on the issue of the impersonal and personal, that I now want to consider.

II

Weil had two sorts of objections to baptism. First, she had personal objections. For example, there is her attachment to thinkers outside the church that she would not renounce;

⁵A fuller account of many of the reasons for and against is given in my "The Baptism of Simone Weil" cited above.

⁶My experience was that she could be extremely and maddeningly exact in remembering some details – for example, that Weil and Coutourier met at the Plaza Hotel, and had oysters for a meal, but then vague on more important details. But such may also be the nature of memory which is often fixed in images and not in large context and comprehensive detail.

there is also the fact that she had not been commanded by Christ to be baptized. These I will leave aside, noting only that in calling them personal, we are simply saying that they are *private* reasons, not ones directly touching on the personal/impersonal distinction. They simply belong to her as an individual agent and not necessarily to anybody else. The second sort of reasons, though, do touch on this distinction. These deal with Weil's objections to the church's demand for intellectual adherence to a set of doctrinal propositions.

Weil saw baptism as requiring subscription to church doctrines. This is to say, she believed that one had to say implicitly or explicitly "yea" or "nay" to them as *propositions*. At numerous points she then saw a contradiction between what she believed and what she thought the Church expected her to believe. This, she thus believed, disqualified her from being baptized. The best example is in her "Letter to a Priest" where she lays out what she believes, as well as a lot of things that she has thought about, and asks Father Coutourier to tell her whether or not they are incompatible with what the Roman Catholic church proclaims. Her request is slightly bizarre since she seems to have listed just about every thought about religious issues that ever came into her head. Few are so scrupulous; one suspects that her request was met with bewilderment. With respect to her objecting in this way, Father Perrin later said she was missing the point of what she was being asked to do. The real issue was whether Christ left a teaching authority to the church or whether Christians are left on their own to fabricate their faith. "She never posed it to herself that way," he noted in 1979.⁷

Certainly, a deep issue *is* the doctrinal authority vested in the church. Christian faith is not only a state of mind, it is also an act; that act requires the act of confession, both upon baptism and at various points in the Christian life. Yet, Weil was not confused about this. She freely admits that the church is the guardian of dogma and that doctrine needs to be a discipline for attention. She doesn't think one can have faith in just anything, and still have faith. But for her the important question is really somewhere else. Her question is: how is dogma to be understood, and what is adherence to it? For those she asked in the 1940s, dogma was narrowly equated with a set of propositions, and it was intellectual adherence to them that was demanded of her.⁸ She saw the whole issue of faith, belief and intellect differently, though. She did not think that the Church could legitimately require intellectual adherence. "Intellectual adherence is never owed to anything whatsoever. For it is never in any degree a voluntary thing,"⁹ she says. Why is this true, if the church has a teaching authority?

Weil's reasoning is surprising. It has nothing to do with the height of the intellect, a natural and even "personal" faculty as far as she is concerned. Weil, despite her high opinion of the intellect, and insistence on her own intellectual vocation does *not* think that the intellect is the way to go on this at all. Instead, she argues: "The mysteries of faith are not a proper object for the intelligence considered as a faculty permitting affirmation or denial. They are not of the order of truth, but above it. The only part of the human soul which is capable of any real contact with them is the faculty of supernatural love."¹⁰ Intelligence is not at stake in doctrine; attention is.

Part of the key to what she is saying is found in the fact that Weil takes intellect in a Kantian way, i.e., as strictly discursive, not intuitive. It is restricted to certain publicly logical and empirical relations. This causes her elsewhere to distinguish between the language of the marketplace and the language of the nuptial chamber. Intellect belongs in the market place, love in the nuptial chamber. So doctrine is something that *should* appeal to love and attention;

⁷ "L'eau du baptême" in *Entretiens en marge du colloque du Sète* (1979). (Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, 1982). 44.

⁸ I do not think Weil ever tackled the question of whether this propositionalism (say, such as one found in Garrigou-Lagrange's view of doctrine and theology) was consistent with the nature of belief as understood in the church historically. She took the imposition at face value. However, as we shall see, her own views about what she thought the church ought to be doing come rather close to the "nuptial mysticism" that theologians such as de Lubac and others were proposing.

⁹ S. WEIL, *Letter to a Priest*, in *Gateway to God* (New York: Crossroad, 1982), 119.

¹⁰ *Ivi*, 118.

the church can and should propose doctrine as a “discipline for attention.”¹¹ But it cannot impose adherence on the intellect.

Why not, if the intelligence is not the highest faculty? Why must intellect be free? Why, if it is in second place, would denying its freedom be a reason to reject baptism? The reason is in the role that the intellect plays in the increase of attention for Weil. What she is interested in is how the intellect, as a natural faculty, must ultimately be decreased, ceding its own function to attention as attention yields the self to the object of love. It is an intermediary between attention and sensation.

How does this work? The natural intellect does not and cannot reach into the realm of mystery. It can only think being and beings under the heading of necessity. Necessity, however, can be read at differing levels: as brute force, as a tissue of mathematical relations, and finally as “persuaded by goodness” -- a creation obedient to a transcendent goodness. These “levels” are not closed worlds; the first two are nested within the third. Together all speak of a mystery behind and in all that exists. Attention and love are what open us so as to let that mystery dawn upon us. Intellect for its part encounters mystery when it comes up against contradictions within these readings, because no reading is complete in itself. Ultimately, this forces the intellect to move up in level, for “contradiction is the lever of transcendence.”¹² This upward movement is not under its own power, though, since the intellect always reasons within a reading. It is the desire that is found in welcoming attention is what draws it up. But at this higher level the earlier contradictions are resolved on a higher plane. The process can be repeated.

What Weil is most interested in here is *not* that the intellect has reached a higher level and comprehends reality better, even if it does. She is interested in the spiritual relation found in the mind’s giving of itself to a reality that it did not create or comprehend. Thus, she notes, a very intelligent man can comprehend a lot but be spiritually impoverished; the village idiot can be spiritually superior to any number of intellectuals. The spiritual point is to give one’s consent and love to what is. Thus the nature of the spiritual relation means that the value of the intellect is *not* in its systematic comprehension, which is always limited anyhow. Rather, if it reaches a conclusion, its spiritual strength is in bowing to the necessity of the conclusion as something not of its own making. One does not *have* to bow in this way. If, however, one is willing to bow then mysteries are “turned into ko-ans by contemplation by the elect who disdain both rebellion and servility of mind”¹³.

Developing one’s consent to reality is the point of school studies as Weil argues in the essay “The Right Use of School Studies with a View to the Love of God.” The point of school studies in developing the intellect is not for competence, comprehension and control, it is for the development of attention, the ability to open oneself to reality. Intellectual exercise develops a habit of readiness, openness and availability to reality (*disponibilité*.) Whether we actually succeed or not in comprehending a problem does not really matter; it is our respect for it on its own terms that is most salutary in the learning process. Thus school studies and intellectual work are a preparation for prayer and the love of God, and are not for intellectual comprehensiveness.

So, why does the intellect need freedom? Because it must be able to give itself to the necessity it sees, as it sees it. Without this freedom, if it is forced to a conclusion, as the words *anathema sit* mean to force it by threat, two things may happen. First, one may mistake the real spiritual point of doctrines and mysteries. One who does not realize that the love of God lies in attention may think it is an intellectual position and will always treat it as such, i.e., as an ideology, missing the spiritual opportunities of thought. Faith then becomes, as Mark Twain

¹¹ Ivi, 120.

¹² S. WEIL, *First and Last Notebooks* (New York: Oxford University Press, 1970). 134.

¹³ Ivi, 109.

once joked, “believing what you know ain’t true.” And when one then encounters contradictions, which we always do in natural thought, the thought of surrender will not dawn on one; the temptation to insist on one’s way will, however. “Real genius is nothing else but the supernatural virtue of humility in the domain of thought,”¹⁴ she claims. The need for intellectual freedom is to encourage this kind of genius. Second, when one is coerced, the human being as a spiritual being and as a thinker is not respected. To be treated with respect is to be able to give one’s assent freely, it is to be asked, and it is to be given a reason for why one should assent. One can only do that within the limits of what he conceives. One *will* submit to necessity one way or another, of course. But to treat another with respect is to let him see necessity for himself and then to let him give himself. The Church is therefore obligated to present the soul with mysteries for contemplation; to let one lose mystery would imprison his soul. But it also has to let a thinker come to intellectual obedience himself through love. That is why Weil thought that the church needed a thorough revision of its philosophical basis; it had confused faith, which belongs to contemplation and love, with intellectual belief.

III

What does this have to do with baptism? Quite a lot. St. Paul says that “all of us who have been baptized into Christ were baptized into his death. Therefore we have been buried with him by baptism into death, so that, just as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, so we too might walk in newness of life.” (Romans 6:3). So, too, Weil. In “The Love of God and Affliction” she writes:

In the old baptism by immersion the man disappeared under the water; this means to deny one’s self, to acknowledge that one is only a fragment of the inert matter which is the fabric of creation. He only reappeared because he was lifted up by an ascending movement stronger than gravity; this is the image of the divine love in man. Baptism contains the symbol of the state of perfection. The engagement it involves is the promise to desire that state and to beseech God for it...¹⁵

Weil’s objections to baptism rest on this positive understanding. She was not asked for the obedience that leads to the death of the old man and to the resurrection of the new one in Christ and the “impersonal.” It was a natural obedience to doctrine naturally conceived that was being asked of her. Perhaps had the church asked *more* of her by asking for the ultimate commitment she wanted to make, her baptism would not be under question.

Simone Weil e il Battesimo

I

Per più di venti anni dopo la morte si è pensato che Simone Weil fosse “la santa dei pagani”. Visitata dal Cristo, pensatrice profondamente cristiana, la Weil non era stata battezzata ed aveva rifiutato categoricamente il battesimo. O, almeno, così, a torto a ragione, si pensava a quei tempi.

Si era *interrogata* circa la possibilità di ricevere il battesimo; tuttavia, in almeno due lettere ha descritto molte ragioni forti per rifiutarlo. Si trattava della paura di appartenere a un gruppo, Chiesa inclusa, perché, secondo lei, l’istinto di aggregazione ha la capacità di cancellare il pensiero e l’immaginazione morale; pensava che entrare nella Chiesa significasse abbandonare tutte quelle persone che ne erano rimaste fuori, che lei amava e dalle quali aveva tratto profitto spiritualmente; pensava che se avesse sottoscritto la dottrina cattolica avrebbe soffocato la sua vocazione intellettuale; infine, non aveva ricevuto alcun comando da Dio per chiedere di essere battezzata. Tutto ciò costituiva per lei un problema.

¹⁴ “Human Personality” in *Selected Essays: 1934-43* (New York: Oxford University Press, 1962) 25.

¹⁵ In *Simone Weil: Writings Selected*.... ed. E.O.Springsted (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998) 61.

Comunque, nel 1960, cominciarono a diffondersi voci che sostenevano che lei era stata battezzata *in extremis* da una persona laica. Jacques Cabaud fu il primo a sostenerlo nel 1967, nel libro *Simone Weil à New York et Londres*, anche se non citò la fonte di tale informazione né diede molti dettagli. Nel 1971 Wladimir Rabi, redattore del giornale Ebreo *Les Nouveaux Cahiers*, pubblicò un completo resoconto¹. Rabi aveva sentito la storia da una certa Michele Leleu, alla quale era stata riferita da una persona identificata solamente come X, mentre lei e X stavano assistendo ad una conferenza a Parigi nel 1965. X era la persona che disse di aver battezzato Weil. Rabi pubblicò la storia di Leleu, con i risultati della sua personale e approfondita ricerca.

Petrément ne ha parlato nella sua biografia, riportando diffusamente la notizia data da Rabi e da Cabaud. Nel 1994, io pubblicai un resoconto basato su queste fonti pubblicate e sulle mie personali discussioni durante il corso dei tredici anni precedenti con Simone Deitz, la compagna di Weil a New York e Londra, ossia il personaggio X dell'articolo di Rabi, che è stata la fonte di Cabaud.² Fin qui la storia³.

Il 15 aprile 1943 Deitz notò che Weil non era andata a lavoro e si recò nel suo appartamento, ma la trovò svenuta sul pavimento. Weil fu portata al Middlesex Hospital e le venne diagnosticata la tubercolosi. Deitz disse che Weil sapeva di essere malata già prima di lasciare New York, ma l'aveva nascosto perché ciò le avrebbe impedito di lasciare New York e soprattutto non le avrebbe permesso d'imbarcarsi nel suo progetto di infermiere di prima linea. A Middlesex, Weil chiese di parlare con un prete. Su richiesta di Deitz, l'Abbé de Naurois, cappellano di "France libre" a Londra le fece visita per tre volte quella primavera. Le visite non diedero alcun frutto. Secondo Deitz, Weil disse a proposito di quegli incontri: «Io gli ho detto che voglio ricevere il battesimo ma che voglio farlo solamente a certe condizioni. Non posso ammettere che i bambini non battezzati siano esclusi dal Paradiso ed è necessario che questo mio pensiero non sia in contraddizione con il dogma cattolico». L'abate rispose: «Questo non è possibile. Lei è un' orgogliosa!». Deitz riferisce che Naurois disse che Weil era "troppo femminile", "troppo khâgneuse" (*secchiona*) e "troppo ebrea". Così le discussioni sul battesimo con Naurois s'interruppero (Naurois nega di aver fatto tali asserzioni, ma ammette una forte irritazione in presenza della Weil). Dopodiché, Deitz chiese a Weil: "E ora sei pronta ad accettare il battesimo?". Weil rispose, "Con grande desiderio", "Sì." Deitz prese l'acqua dal rubinetto e pronunciò la formula, "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". Anche se Deitz inizialmente sembrava un po' incerta sul luogo in cui il battesimo ebbe luogo, alla fine insistette nel dire che avvenne a Middlesex;⁴ benchè in diversi racconti vi sia confusione circa questo particolare.

Il 18 Agosto, Weil fu trasferita al Sanatorio di Grosvenor in Ashford, Kent. Il 24 Agosto morì durante il sonno. Fu sepolta il 30 Agosto ad Ashford nella sezione riservata ai cattolici. Erano presenti sette o otto persone, inclusa Deitz. Il prete – pensiamo si trattasse di Naurois - perse il treno e, perciò, a leggere le preghiere fu Maurice Schumann. Deitz riteneva che Naurois perse il treno intenzionalmente.

Che diciamo di tutto ciò? Ecco, brevemente gli argomenti principali pro e contro questa storia⁵. Le tesi contro sono di due specie: per prima cosa, ci sono delle discordanze nella storia di Deitz; secondo, si dice che accettare il battesimo sarebbe incongruo al profilo della Weil. Nessuna delle due tesi è forte abbastanza per negare l'accaduto o sostenere che potrebbe non essere accaduto. Non era impossibile per il suo carattere. Weil lasciava sempre aperta la

¹“Simone Weil (1909-1943) ou l'itinéraire d'une âme: Les derniers jours – Le baptême *in extremis*.” (Automne).

² “The Baptism of Simone Weil” in *Spirit, Nature and Community: Issues in the Thought of Simone Weil* (Albany: State University of New York Press, 1994).

³ Si riporta brevemente la storia come in Springsted, “The Baptism of Simone Weil.” Si possono ritrovare citazioni e molte anche in Rabi .

⁴ Thus it was not a death bed event. Even though it could support her account, Deitz insisted that Weil had not given up on her “intellectual vocation” at this point, something Weil had allowed in a letter to Perrin might cause her to reconsider her position.

⁵ Un racconto più completo di molte di queste ragioni di pro e contro viene dato nel mio “The Baptism of Simone Weil” citato sopra.

possibilità del battesimo e ha insistito nell'interrogarsi su questo punto. Riguardo alle discordanze nel racconto, senza dubbio c'è stata qualche incertezza circa il luogo. Deitz in alcuni dei suoi primi racconti non fu chiara in proposito. Alla fine, comunque ha insistito nel dire che successe a Middlesex, ma non si ricordava esattamente la data. Deitz era anche profondamente sensibile, emotivamente carica, una persona di grandi entusiasmi e delusioni, e qualche volta eccessivamente seria. Cabaud recentemente ha detto che c'erano state circostanze nelle loro conversazioni, nelle quali lei sembrava abbellire e migliorare i fatti⁶.

E tuttavia egli ritiene che ciò non basti a screditare questa storia del battesimo. Egli non è il solo, e molti l'hanno accettata. Considerato che non c'è alcuna evidenza positiva contro, è doveroso farlo. Il problema è piuttosto che significato ha. Su questo punto c'è la più ampia divergenza di opinione. Rabi, per esempio credeva nel racconto, ma pensava che il battesimo fosse stato forzatamente dato quando la Weil era in stato d'incoscienza. Quindi, anche se era valido secondo la Chiesa, a suo avviso non aveva alcun significato (come potesse dire che lei era in stato di incoscienza, visto lui non era là e che Deitz non lo disse mai, non si riesce a capire!). Rabi sostenne, tuttavia, che i cattolici non vollero crederlo perché Weil per loro era motivo d'imbarazzo; pensava che lei "davvero era una di noi", ossia un'ebrea.

Petrément, agnostica circa la storia, sostenne che, se pure era accaduto, la Weil non aveva messo molta fede nella cosa, visto che successivamente non chiese l'Eucarestia né si firmò a Grosvenor come cattolica. Deitz diede una possibile spiegazione per entrambe le cose. In una lettera a me indirizzata mi fece notare che lei stessa era stata battezzata in un modo simile (anche lei era di origine ebrea), ossia da un amico non-ordinato, e poi più tardi in un *clinica* a Parigi nel 1941 non si registrò come cattolica. Lei disse anche: "Pensi che Simone avrebbe chiesto l'ostia se lei non voleva mostrare a tutti che aveva ricevuto il battesimo?". Aggiunse: "Non dimenticare che prima di morire *poteva essere un sacrificio da parte sua spogliarsi di quello che lei maggiormente voleva*". Sono tutte possibili spiegazioni sul significato del battesimo per Weil; tutte, alla fine, restano ipotesi.

Il fatto è che quello che noi non sappiamo, e che non ci è dato di sapere, è cosa pensasse la Weil stessa. Riguardo al sacramento e a come fu compiuto, come una grazia di Dio, è da considerarsi valido, a meno che lei non mentisse nella sua professione di fede in Cristo. Il che non è pensabile. Noi non abbiamo alcuna ragione di pensare che lei commise successivamente un'apostasia. Ma mentre il battesimo è valido, questo non elimina le sue precedenti obiezioni, specialmente quelle filosofiche più forti, nelle quali asseriva che la richiesta della Chiesa di un'adesione intellettuale al dogma, come criterio per ricevere il battesimo, fosse illegittima. Non c'è nessuna ragione di pensare che lei abbandonò quelle obiezioni. Sono quelle obiezioni e il suo personale concetto di battesimo, in un senso positivo, che toccano da vicino la questione dell'impersonale e personale, e che perciò voglio ora prendere in considerazione.

II

Weil aveva due generi di obiezioni al battesimo. Prima di tutto, aveva delle obiezioni personali. Per esempio, c'era il suo legame affettivo per pensatori rimasti fuori della chiesa, cui lei non voleva rinunciare; c'era poi il fatto che lei non aveva ricevuto "un ordine" dal Cristo di farsi battezzare.

Queste motivazioni le lascerò da parte, annotandole solamente in quanto personali, nel senso che sono ragioni private e non toccano direttamente la distinzione tra personale e impersonale. Appartengono semplicemente a lei come individuo e non necessariamente ad altri.

Il secondo genere di ragioni, invece tocca questa distinzione. Ha a che fare con le obiezioni della Weil alla richiesta della Chiesa di una adesione intellettuale ad una serie di affermazioni

⁶ La mia esperienza fu che lei riusciva ad essere estremamente e maniacalmente precisa nel ricordare alcuni dettagli, per esempio che Weil e Coutourier si incontrarono al Plaza Hotel, e mangiarono ostriche a pranzo, ma poi era vaga su dettagli molto più importanti. Ma questa può essere una capacità fotografica della memoria che fissa immagini e non il contesto in senso più allargato.

dottrinali. Weil pensava che il battesimo richiedesse di sottoscrivere le dottrine della Chiesa. Vale a dire che lei credeva che uno dovesse dire implicitamente o esplicitamente "sì" o "no" alle affermazioni dottrinali. In numerosi punti lei constava una contraddizione tra quello che lei credeva e quello che lei pensava che la Chiesa si aspettasse che si dovesse credere. Questo suo modo di considerare la cosa la dissuase dall'essere battezzata. Il miglior esempio è nella sua *"Lettera a un Religioso"*, nella quale manifesta ciò che pensa e molte cose sulle quali ha riflettuto e chiede a Padre Coutourier di dirle se questi pensieri sono o meno compatibili con quanto afferma la chiesa cattolica romana. La sua richiesta è piuttosto strana, perché sembra elencare ogni pensiero circa la religione che le sia mai venuto in mente. Pochi sono veramente scrupolosi; nasce il sospetto che la sua richiesta fosse un po' confusa. Riguardo a questo suo modo di criticare, più tardi Padre Perrin disse che lei stava perdendo di vista l'essenziale di quello che si proponeva di fare. Il vero problema era se Cristo avesse lasciato alla chiesa una autorità di insegnamento oppure se i Cristiani fossero lasciati liberi di farsi da soli la loro fede. "Lei non si pose mai la cosa in questi termini", notò lui nel 1979⁷.

Certamente, l'autorità dottrinale data alla Chiesa è un problema di fondo. La fede cristiana non è solo uno stato della mente, ma anche un atto; un tale atto richiede una confessione di fede, sia per il battesimo sia per gli altri e vari aspetti nella vita cristiana. Weil non faceva confusione su questo. Lei ammette senza problemi che la Chiesa è custode del dogma e che la dottrina ha bisogno di una disciplina. Non sostiene che uno può credere qualsiasi cosa, ed è ancora persona di fede. Ma a suo avviso la domanda importante è altrove. La sua domanda è: in che modo si deve intendere il dogma, e cosa significa acconsentirvi? Riguardo alle questioni che lei aveva posto negli anni Quaranta, il dogma risultava assimilato in senso stretto ad una serie di affermazioni, ed era l'adesione intellettuale ad esse che le veniva richiesta⁸. Invece lei vedeva diversamente l'intera questione della fede, fede ed intelletto. Non pensava che la Chiesa potesse legittimamente richiedere l'adesione intellettuale. "L'adesione dell'intelligenza – sosteneva - non è mai dovuta ad alcuna cosa per alcunché. Perché non è mai in alcun modo un atto della volontà"⁹.

Perché questo è vero, se la Chiesa ha autorità d'insegnamento? Il ragionamento della Weil è sorprendente. Non ha niente a che fare con il quoziente intellettuale, che è una dote della natura e "individuale", così come lei la intendeva. Nonostante la sua alta opinione circa l'intelligenza e l'insistenza sulla sua personale vocazione intellettuale, la Weil non pensa affatto che l'intelligenza sia la strada migliore per queste genere di cose. Al contrario, dice: "I misteri della fede non sono oggetto specifico dell'intelligenza, considerata come una facoltà che permette di affermare o negare. Essi non sono nell'ordine della verità, ma al di sopra. L'unica parte dell'anima umana che è capace di un qualche reale contatto con essi è la facoltà dell'amore soprannaturale"¹⁰. L'intelligenza non è in gioco nella dottrina; ci vuole l'attenzione.

In parte la chiave di lettura di quello che lei sta dicendo si trova nel fatto che la Weil concepisce l'intelligenza in senso Kantiano, ossia come strettamente discorsiva, non intuitiva. È limitata ad alcune relazioni esplicitamente logiche ed empiriche. Questo dà alla Weil la possibilità di distinguere tra il linguaggio della piazza e quello della camera nuziale. L'intelletto appartiene alla piazza, l'amore alla camera nuziale. Quindi la dottrina è qualcosa che dovrebbe esigere amore e attenzione; la chiesa può e dovrebbe proporre la dottrina come una "disciplina per l'attenzione" Ma non può imporre il consenso all'intelligenza.

Perché no, se l'intelligenza non è la facoltà più alta? Perché l'intelligenza dovrebbe

⁷ "L'eau du baptême" in *Entretiens en marge du colloque du Sète, 1979* (Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, 1982) 44.

⁸ Io non penso che Weil affrontò la questione se questo proposizionalismo (per intenderci, come quello che si trova nella prospettiva di Garrigou-Lagrange di dottrina e teologia) fosse compatibile con la natura del credere come intesa storicamente nella Chiesa. Lei prese l'imposizione alla lettera. Comunque, come noi vedremo, i suoi personali punti di vista circa quello che lei pensava che la Chiesa facesse sono piuttosto vicini al "misticismo nuziale", che teologi come de Lubac ed altri stavano proponendo.

⁹ S. WEIL, *Letter to a Priest*, in *Gateway to God* (New York: Crossroad, 1982). 119

¹⁰ Ivi, 118

essere libera? Perché, se occupa un posto "secondo", dovrebbe negare che la sua libertà è ragione per rifiutare il battesimo? Dal punto di vista della Weil, la ragione sta nel ruolo che gioca l'intelligenza nel potenziare l'attenzione. Ciò che alla fine la interessa è in che modo l'intelletto, come facoltà naturale, deve essere alla fine de-creato e cedere la sua specifica funzione all'attenzione perché l'attenzione consegna l'io all'oggetto dell'amore. È un intermediario tra attenzione e sensazione.

Come funziona questo? L'intelligenza per via naturale non raggiunge e non può raggiungere il regno del mistero. Può solamente pensare l'essere e gli esseri secondo il registro della necessità. Comunque, la necessità può essere letta a diversi livelli: come forza bruta, come tessuto di relazioni matematiche e infine come "pervasiva dal bene", come creazione obbediente al bene trascendente. Questi "livelli" non sono mondi chiusi; i primi due livelli sono annidati nel terzo. Tutti insieme parlano di un mistero dietro e dentro tutto ciò che esiste. Attenzione e amore sono ciò che ci dispone a far sì che il mistero possa spuntare in noi. L'intelligenza dal canto suo incontra il mistero quando urta contro le contraddizioni all'interno di queste letture, perché nessuna interpretazione è completa in sé. Alla fine ciò costringe l'intelletto a salire di livello, perché "la contraddizione è la leva della trascendenza"¹².

Eppure questo movimento di ascesa non è sotto il suo potere, dal momento che l'intelletto ragiona sempre all'interno di una lettura. È il desiderio - che si raggiunge facendo spazio all'attenzione - ciò che solleva. Ma a questo livello più alto le precedenti contraddizioni vengono risolte su un piano più alto. Il processo può essere ripetuto.

In proposito, ciò a cui la Weil è maggiormente interessata *non* è che l'intelletto giunga ad un livello più alto e comprenda meglio la realtà, anche se lo fa. A lei interessa la relazione spirituale scoperta quando la mente dà se stessa a una realtà che non ha creato nè compreso. Così, lei nota, un uomo molto intelligente può capire tante cose, ma essere spiritualmente impoverito; l'idiota di villaggio può essere spiritualmente superiore a tanti intellettuali. L'essenziale dal punto di vista spirituale è dare il proprio consenso e l'amore a ciò che esiste. Infatti la natura della relazione spirituale implica che il valore dell'intelletto non è nella comprensione sistematica, che è sempre in qualche modo limitata. Piuttosto, se raggiunge una conclusione, la sua forza spirituale sta nel sottomettersi alla necessità di tale conclusione come a qualche cosa che non è un suo prodotto. Uno non *deve* essere obbligato a sottomettersi in questo modo. Se però è disposto a sottomettersi, allora i misteri "vengono trasformati in *ko-ans* [dal giapponese: principio guida] grazie alla contemplazione di un eletto che rifiuta sia la ribellione sia il servilismo della mente"¹³.

Sviluppare il consenso di qualcuno verso la realtà è l'effetto degli studi scolastici come Weil stessa dice nel saggio "*Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*" Il senso degli studi scolastici in rapporto allo sviluppo dell'intelligenza non è la competenza, la capacità di capire e controllare, ma è in funzione dello sviluppo dell'attenzione, la capacità di aprirsi alla realtà. L'esercizio dell'intelletto sviluppa un'abitudine alla prontezza, all'apertura e alla disponibilità nei confronti della realtà. Se riusciamo o meno a risolvere un problema non è affatto importante; è il nostro rispetto per il problema nei suoi termini propri che è sommamente fecondo nel processo di apprendimento. Così gli studi scolastici e il lavoro intellettuale sono una preparazione alla preghiera e all'amore di Dio, e non alla comprensione intellettuale.

Allora, perché l'intelligenza ha bisogno di libertà? Perché deve essere capace di dare se stessa alla necessità che vede, come la vede. Senza questa libertà, se è costretta ad una conclusione, come le parole *anathema sit* fanno forzandola con una minaccia, possono accadere due cose. Innanzitutto, uno può non comprendere il fulcro delle dottrine e dei misteri. Uno che non

¹² S. WEIL, *First and Last Notebooks* (New York: Oxford University Press, 1970). 134.

¹³ *Ivi*, 109.

comprende che l'amore di Dio risiede nell'attenzione, può pensare che si tratti di una posizione intellettuale e tratterà la cosa sempre in questi termini, ossia come un'ideologia, perdendo le opportunità spirituali del pensiero. La fede diviene poi, come Mark Twain disse una volta per scherzo, "credere quello che si sa non essere vero". E quando poi si incontrano contraddizioni come sempre accade nel naturale atto del pensare, il pensiero di arrendersi non spunterà in nessuno; la tentazione di insistere sulla propria strada persisterà. "Il vero genio non è altro che la virtù soprannaturale dell'umiltà nell'ambito del pensiero"¹⁴, ha scritto. Il bisogno di libertà intellettuale serve ad incoraggiare questo tipo di genio.

In secondo luogo, quando uno è costretto, non viene rispettato l'essere umano come essere spirituale e come capace di pensare. Essere trattati con rispetto significa essere in grado di dare liberamente il proprio consenso, essere richiesti, e avere le ragioni per le quali uno dovrebbe acconsentire. Lo si può fare solamente nei limiti di ciò che si riesce a concepire. Ovviamente ci si sottometterà alla necessità, in un modo o in un altro. Ma trattare l'altro con rispetto è permettergli di riconoscere la necessità a modo suo e poi lasciare che egli dia se stesso. La Chiesa è obbligata, perciò, a offrire all'anima i misteri per la contemplazione; non far cogliere il mistero imprigionerebbe l'anima. Ma deve anche lasciare che un pensatore arrivi all'obbedienza dell'intelligenza da solo, per amore. Ecco perché la Weil pensava che la chiesa avesse bisogno di una revisione completa della sua base filosofica; perché aveva confuso la fede che appartiene alla contemplazione e all'amore, con un credo intellettuale.

III

Cosa ha a che fare questo con il battesimo? Molto. Dice San Paolo: «Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Romani 6:3). Così è stato anche per la Weil. In "*L'amore di Dio e la sventura*" scrive:

«Nel vecchio battesimo che avveniva per immersione, uno scompariva nell'acqua; questo assumeva il significato di negare se stessi, riconoscere che si è solamente un frammento della materia inerte, che è la stoffa della creazione. Si riemergeva solamente perché riportati su da un movimento ascendente più forte della gravità; questa è l'immagine dell'amore divino in un uomo. Il battesimo contiene il simbolo dello stato di perfezione. L'impegno che richiede è la promessa di desiderare quello stato ed implorare Dio per questo...»¹⁵.

Le obiezioni della Weil al battesimo risiedono in questa interpretazione positiva. A lei non è stata chiesta l'obbedienza che porta alla morte dell'uomo vecchio ed alla risurrezione dell'uomo nuovo nel Cristo e nell' "impersonale". A lei era stata chiesta una obbedienza secondo natura a una dottrina concepita secondo natura. Forse se la Chiesa avesse chiesto di *più* a lei domandandole l'impegno supremo che lei voleva assumere, il suo battesimo non sarebbe stato in questione.

¹⁴ S. WEIL, Human Personality, in *Selected Essays: 1934-43* (New York: Oxford University Press, 1962) 25.

¹⁵ In *Simone Weil: Writings Selected...* ed. E.O.Springsted (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998) 61.

De l'humanisme à la révélation

Emmanuel GABELLIERI⁴⁵⁶

«Le terme de personne ne s'applique avec propriété qu'à Dieu et aussi le terme d'impersonnel» (AD 213)

Les organisateurs de ce Congrès ont souhaité que cette communication se place sous l'intitulé « *De l'humanisme à la Théologie* », mais cette formule ne plairait pas forcément à S.Weil, me semble-t-il, laquelle, d'une part voit parfois dans l'humanisme un christianisme implicite (et pas seulement quelque chose de trop humain), et d'autre part a exprimé ses craintes vis-à-vis d'une « théologie » trop intellectuelle et abstraite, insuffisamment liée à une expérience du Dieu vivant. Peut-être vaudrait-il mieux dire « *De l'humanisme à la révélation* ».

Cela dit, si cette formule signifie le passage qui a eu lieu pour S.Weil de la « philosophie du sujet » de son maître Alain à une expérience mystique traduite dans les termes d'une métaphysique religieuse, alors, bien sûr l'idée d'un « passage » de l'humanisme à un horizon théologique prend tout son sens.

Mais il faut alors se tourner vers l'intitulé secondaire de cette communication, lequel veut en effet suggérer que la bipolarité weilienne entre « Dieu personnel » et « Dieu impersonnel » (qui reprend le thème de ce Congrès) ne prend pleinement son sens qu'à la lumière du Dieu Trinité explicitement révélé dans le christianisme. Et ceci conformément à la doctrine weilienne des antinomies selon laquelle, lorsque l'intelligence se heurte à une contradiction irréductible, celle-ci est à éclairer par un troisième terme transcendant cette contradiction.

Une telle interprétation se heurte néanmoins à une objection reposant sur un élément bien connu, à savoir la supériorité, que S.Weil exprime en plusieurs cas, de l'idée d'un Dieu « impersonnel » par rapport à la représentation d'un Dieu « personnel ». Dans cette perspective en effet, l'opposition entre l'un et l'autre des termes ne serait pas une antinomie au sens kantien, mais impliquerait le dépassement pur et simple de l'un (le Dieu personnel) par l'autre (le Dieu impersonnel).

Le problème est que cette lecture se heurte alors à son tour à une objection encore plus sérieuse, qui est d'ignorer purement et simplement le troisième terme de la réflexion weilienne, à savoir le Dieu Trinité (lequel redouble certes la difficulté puisqu'il renvoie à cette énigme d'un Dieu « personnel » mais en « trois personnes »!). Or la centralité du théologoumène trinitaire chez S.Weil est trop évidente pour pouvoir être évitée. La vraie question est donc, non pas d'avoir à choisir entre ces trois termes – la personne, l'impersonnel, la Trinité – mais de tâcher de comprendre comment ils s'articulent dans la pensée de S. Weil.

Une des thèses que nous allons défendre est que la complexité de la pensée weilienne vient de ce qu'elle recouvre, sans le dire toujours explicitement, deux concepts distincts de la personne, selon que celle-ci est ramenée à un concept d'individualité centré sur lui-même, ou bien est pensée et définie en termes d'attention et de don de soi. La polémique des écrits de Londres à l'égard du « personnalisme » compris comme un individualisme et un naturalisme philosophique vient de là, ce qui invite, d'une part à rappeler comment l'expérience morale et religieuse de S. Weil l'a amené à rompre avec le primat moderne de la subjectivité (I), d'autre part à considérer ensuite comment l'expérience mystique l'a conduite à une métaphysique de l'amour trinitaire (II).

I. Philosophie du sujet et révélation. Je voudrais, dans un premier temps, éclairer le passage, pour la S.Weil des années 30, de la « philosophie du sujet » de Alain à une

⁴⁵⁶ Decano di Filosofia, UCLY di Lione.

philosophie de la « décréation du sujet », formules que je mets bien sûr en parallèle avec la problématique du « personnel » et de « l'impersonnel » et qui peuvent, me semble-t-il, y introduire.

La continuité et la rupture à l'égard d'Alain, S.Weil l'a exprimée dans une confidence faite à Gilbert Kahn pendant la guerre : ... " il y a une part de sa pensée que j'ai assimilée au point de ne pouvoir la distinguer de ma propre pensée, et une autre que j'ai rejetée"⁴⁵⁷. Résumons ce qui est en jeu ⁴⁵⁸. Ce que S.Weil gardera à jamais d'Alain, c'est un double mouvement propre à la vraie philosophie. Le premier consiste à s'opposer à l'objet, à se savoir esprit et non nature : c'est là le « dualisme » premier de la philosophie de l'Esprit d'Alain, prolongeant Platon et Descartes. Le second consiste ensuite à réaliser pleinement l'unité de la nécessité et de la liberté, le salut véritable consistant alors à incarner l'esprit pour spiritualiser le corps et la nature, de manière à ce que rien de l'homme ne soit en dehors de la pensée et de la volonté : c'est là le versant « naturaliste » d'Alain, prolongeant un mouvement de Spinoza à Hegel, qui veut « sauver » la totalité de l'homme. Seulement ce deuxième mouvement ne fait que confirmer chez Alain le primat de la subjectivité. Pour Alain en effet, il ne fait pas de doute que la puissance de la volonté est *assez puissante* pour délivrer l'homme de la servitude et en faire le "souverain" du monde. L'homme doit se sauver seul et il le peut. « Tu te sauveras seul, telle est l'inspiration divine»⁴⁵⁹.

Or, à la suite de sa double expérience de l'oppression (la condition ouvrière) et de la barbarie (la guerre d'Espagne), S.Weil ne croira plus en cette capacité d'auto-rédemption. Comme elle le dira à S.Pètremont en 1941, «La faute de Chartier est d'avoir refusé la douleur»⁴⁶⁰. Car si la volonté est le bien, mais que les malheureux ne peuvent plus vouloir et qu'on ne peut pas vouloir à leur place, ne sont-ils pas irrémédiablement abandonnés au mal ? C'est précisément dans la prise de conscience de l'incapacité de la volonté à se faire par elle-même salut, amour et compassion que réside la rupture avec l'humanisme d'Alain. La compassion suppose en effet un amour venant de plus haut que la volonté, un acte non de volonté mais d'*attention*, par lequel on ne produit rien mais on se laisse pénétrer par la présence d'un autre. Acte décentrant le je, annulant le « moi » comme le disent déjà les *Leçons de philosophie* de Roanne⁴⁶¹, et faisant passer d'une « philosophie du Jugement » à une philosophie de l'attention décréatrice. Une seconde morale suit alors celle d'Alain et va conduire à une autre métaphysique, non plus de la volonté mais de la grâce, ouverte à ce qui dépasse toutes les puissances du je, à un universel qui, par rapport aux limites du moi, est « impersonnel ».

Mais cette métaphysique de la grâce ne s'est elle-même développée pleinement qu'à partir d'une autre expérience, l'expérience mystique, laquelle a opéré une nouvelle rupture à l'égard du rationalisme d'Alain.

La "pensée de jeunesse" de S.Weil écarte toute foi religieuse « réelle », autre que symbolique, et plus encore la possibilité même d'une expérience mystique. En effet, la philosophie développée par Alain posait bien la nécessité de l'idée de Dieu, mais comme "Idée" de la raison, comme perfection régulatrice de la pensée et de la liberté, de sorte qu'il serait contradictoire non seulement de rabaisser son contenu au niveau d'une expérience sensible, mais même de poser Dieu comme un être "existant". Loin que la philosophie ait à découvrir "l'existence de Dieu", la vraie pensée du divin c'est au contraire, comme l'ont fait Platon,

⁴⁵⁷ G. KHAN, « Simone Weil et Alain », Cahiers Simone Weil (désormais C.S.W.), T.XIV-n°3, Septembre 1991, 212.

⁴⁵⁸ « Ontologie de la médiation (S.Weil et Alain) », *Simone Weil, le grand passage, Question de n° 97*, Albin Michel 1994, p. 75-85, réédition *Simone Weil. Le grand passage*, dir.F.L'Yvonnnet, Albin Michel, poche 2006.

⁴⁵⁹ ALAIN, *Les Arts et les Dieux*, éd. La Pléiade, p.1340 ; affirmation que l'on retrouve dans les travaux de Khâgne de la jeune S.Weil: "Il faut donc se sauver soi-même; sauver en soi l'Esprit...Le bien est donc le mouvement par lequel on s'arrache à soi en tant qu'individu., c'est-à-dire en tant qu'animal, pour s'affirmer homme, c'est-à-dire participant de Dieu...Dieu qui est l'humanité, c'est-à-dire l'esprit humain, présent à chacune de nos victoires et faisant effort en nous." *Le Beau et le Bien*, OC I, p.71).

⁴⁶⁰ S. PÈTREMONT, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, SP II, p. 366.

⁴⁶¹ Commentant le « connais-toi toi-même » socratique, S.Weil déclarait : « pour lui, la coupure entre le 'je' et le 'moi' serait le but final de toute l'existence » (*Leçons de philosophie* (de Roanne), rééd. par A.Reynaud, Plon, 1989, p.205).

Descartes ou Kant, de "séparer" l'esprit et le monde", de manière à éviter tout mélange impur *confondant* le sensible et l'absolu. C'est pourquoi la S.Weil de 1933 est celle pour laquelle « ceux qui croient entrer en contact avec Dieu par l'expérience (mystique) commettent une sorte de blasphème. On détruit ainsi le divin. Par définition (...) Dieu ne peut pas être senti. »⁴⁶². Et il est manifeste que ce refus de "réaliser" l'idée de Dieu et de croire possible une authentique "expérience" de l'absolu n'a pu qu'être confirmé et renforcé pour elle par la tendance de bien des philosophies modernes, relayées par les "religions politiques" des années 30, à absolutiser les dynamismes naturels et sociaux, ce que l'on retrouvera dans la critique de l'idolâtrie qu'elle développera jusqu'à sa mort ⁴⁶³. Tout aurait donc dû la conduire à la conclusion que la mystique comme telle, et la religion pour autant qu'elle prétend à l'expérience mystique, sont quelque chose dont il convient le plus possible de se garder.

Par rapport à cette position initiale, la manière avec laquelle S.Weil relate en 1942 au Père Perrin son expérience mystique de 1938 - "le Christ lui-même est descendu et m'a prise"⁴⁶⁴ - illustre le caractère absolument imprévisible de celle-ci :

« Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. J'avais vaguement entendu parler de choses de ce genre mais je n'y avais jamais cru »⁴⁶⁵.

Cette dimension d'irruption imprévisible, « sur-naturelle », étant soulignée, *qui fait de cet événement ce qu'il y a de pascalien dans l'expérience weilienne*, la deuxième chose qui frappe dans ce témoignage et qui nous intéresse bien sûr ici au premier chef, c'est l'affirmation d'un « contact réel », direct, « de personne à personne » avec le Christ. Expérience d'un Amour certes surnaturel mais "de personne à personne", une note spécifique étant néanmoins que cette présence se révèle sans "vision" sensible. Aucun "spectacle" ici ne s'interpose : "... dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part; j'ai seulement senti, à travers la souffrance, la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé"⁴⁶⁶.

Une telle insistance, soulignant l'analogie entre amour humain et amour surnaturel, ne doit pourtant pas occulter la dimension *impersonnelle* qui habite aussi cette expérience. Impersonnalité d'abord située " en amont " de la descente du Christ, car il est clair que dans l'expérience de 1938, comme déjà dans celle d'Assise en 1937, l'expérience de la *beauté* (vécue comme grâce) est *préparatoire* à l'" événement " christique, beauté dont l'expérience même (celle d'une harmonie se révélant à travers la matière) paraît en quelque sorte pré-mystique, la beauté du monde étant comme le visage anonyme de Dieu à travers la création, un effet mondain de la grâce divine ⁴⁶⁷. Ici serait à développer la conscience weilienne d'une universalité de la Providence que le concept « moderne » de Providence lui paraît avoir complètement perdu. C'est pourquoi, aussi étonnant que cela puisse paraître d'abord, étant donné l'aveu d'une nouveauté imprévisible et d'une révélation rationnellement incroyable, S.Weil pourra déclarer que le terme de "conversion" n'a "pas de sens" pour elle ⁴⁶⁸. Car ce n'est pas seulement l'expérience de la beauté, mais (et plus encore peut-être) l'appel au don de soi dans le travail et l'action, la compassion pour autrui, qui ont été pour S.Weil d'autres

⁴⁶² LP 182. Dans "Ontologie de la médiation" (*Simone Weil - Le grand passage, Question de n°97*, Albin Michel 1994, p. 75-85) nous avons cherché à montrer en quoi le "dualisme" si souvent reproché à S.Weil avait cette racine philosophique.

⁴⁶³ Cf. "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme" (1939), *OC II 3* 168-219, et "Cette guerre est une guerre de religions" (1943), dans *Ecrits de Londres*, 1957, p.98-108.

⁴⁶⁴ "Autobiographie spirituelle" (Lettre IV), *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, p. 45 (désormais AD).

⁴⁶⁵ *Ibid.* AD 45. On sait la suite : « Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu. »

⁴⁶⁶ AD 45; même témoignage et même formulation dans la Lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942 (*Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, p. 81).

⁴⁶⁷ Parallèlement à la progression des "contacts avec le catholicisme", nous avons cherché à montrer cette imbrication et cette relation de l'expérience esthétique à l'expérience mystique dans notre thèse, *Etre et Don. L'unité et l'enjeu de la pensée de Simone Weil*, Peeters, 2003, p.232-271.

⁴⁶⁸ Cf. notre analyse de la dernière lettre adressée au Père Perrin dans *Etre et Don, op.cit.*, Annexe I, p.533-42.

expériences implicites de la grâce, antérieures à l'expérience mystique⁴⁶⁹. De sorte que l'expérience "pré-chrétienne" de S.Weil contient déjà, de fait, les deux pôles, personnel-impersonnel, dont l'expérience religieuse et mystique explicitera et révélera toute la profondeur.

Mais l'accent mis sur une dimension "impersonnelle" de l'expérience spirituelle et mystique ne se limite pas chez S. Weil à ces aspects *en amont*. C'est en effet aussi *en aval* de la rencontre du Christ "en personne", que se trouve thématifiée la différence entre notre expérience humaine de l'être personnel et une réalité divine dont la révélation trinitaire doit faire éclater toute représentation trop humaine. Ainsi, si dans l'expérience qui va d'Assise à Solesmes, la personne du Christ apparaît «au bout» de l'expérience impersonnelle de la beauté, d'autres textes semblent donner à penser qu'un Dieu «plus» que «personnel» doit apparaître au-delà de la figure même du Christ incarné et de l'aspect anthropomorphique des représentations religieuses, comme dans ce type de texte, fréquent dans les Cahiers de 1942-43:

«On ne peut aller au-delà d'un certain point dans la voie de la perfection si on pense Dieu seulement comme personnel. Pour aller au-delà, il faut - à force de désir - se rendre semblable à une perfection impersonnelle»⁴⁷⁰.

Alors, faut-il choisir entre une lecture chrétienne classique qui tend à privilégier exclusivement le témoignage christique, et une lecture «philosophique», tendant au contraire à privilégier la dimension impersonnelle, métaphysique? Faut-il choisir, chez S. Weil, entre métaphysique et religion⁴⁷¹?

II. Personne, Impersonnel et Trinité. Nous croyons que cette situation s'éclaire si l'on s'aperçoit que deux concepts de la «personne» se présentent tour à tour sous la plume de S. Weil, selon l'angle avec lequel elle cherche à exprimer le lien entre l'homme et l'Amour surnaturel.

Ce qui sous-tend toujours la supériorité de l'aspect impersonnel de Dieu sur son aspect personnel, lorsqu'elle est exprimée, c'est en effet une critique de l'idée de *personne* qui l'identifie au "moi" (en un sens proche du "moi haïssable" de Pascal). Ainsi: "Si le moi comme personne s'évanouit à mesure et pour autant que l'homme imite Dieu, comment cela suffirait-il de concevoir un Dieu personnel? La représentation d'un Dieu personnel entrave cette imitation"⁴⁷².

Il est clair qu'ici la "personne" est comme définie par son imperfection, c'est-à-dire sa prétention à la suffisance, à l'autonomie, ignorant le désir du bien autant que la sortie de soi, bref aux antipodes de la perfection divine. Le rejet du «personnalisme», sur lequel on ne pourra s'arrêter ici, assimilé par S. Weil à l'individualisme et au naturalisme modernes (ce qui renvoie plus à Renouvier qu'à E. Mounier), s'éclaire entièrement par là⁴⁷³.

Que signifie alors dans cette perspective «se rendre semblable à une perfection impersonnelle»?

- Une première réponse montre à nouveau combien cette référence à l'impersonnel renvoie aux polémiques à l'égard de la subjectivité et de l'anthropocentrisme moderne.

«La perfection est impersonnelle (...). Tout l'effort des mystiques a toujours visé à obtenir

⁴⁶⁹ Cf. ce que nous avons proposé d'appeler "le schème eucharistique de jeunesse" de S.Weil dans *Etre et Don*, *op.cit.* p.92-103.

⁴⁷⁰ CS 7.

⁴⁷¹ Nous reprenons dans ce qui suit une part des analyses développées à l'occasion de notre étude «Mystique de l'Inde et christianisme: Dieu personnel, Dieu impersonnel, Dieu trinitaire chez S.Weil et J.Monchanin», *Théophilyon* III-2, juin 1998, p.449-78.

⁴⁷² *Cahiers* II 133 (nous citons dans la deuxième édition, Plon, 1970-74; voir aussi C II 47-48).

⁴⁷³ Cette influence de Renouvier ne semble jamais avoir été étudiée de près. Or Renouvier élabore une critique vigoureuse de toute doctrine de l'inconditionné et fut un adversaire de Kant: «Le néocriticisme dès son origine est en opposition décisive avec tous les points caractéristiques de la doctrine kantienne» RENOUVIER, *Le Personalisme*, Alcan 1903, Préface, p.VI. Voir RENOUVIER, *Critique de la doctrine de Kant*, Alcan, 1906; R.VERNEAUX, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, Paris, Vrin 1944; M.MERY, *La critique du christianisme chez Renouvier*, I et II, Vrin, 1952; F. TURLLOT, *Le personalisme critique de Charles Renouvier, Une philosophie française* 2003, Presses Universitaires de Strasbourg. Quant à la critique du personalisme de Maritain développée par S. Weil à Londres, nous renvoyons à nos analyses dans *Etre et Don*, *op.cit.*, p.453-61.

qu'il n'y ait plus dans leur âme *aucune partie qui dise 'je'* »⁴⁷⁴.

On voit ici clairement l'alternative que veut définir S. Weil: «dire je » implique une distinction, une distance et donc une certaine séparation entre le «je », ses actes, et ce qu'il choisit. Alors que la perfection est « l'union de l'âme avec le bien absolu »⁴⁷⁵. Elle consiste en une situation ontologique où il n'y aurait plus aucune distance entre l'âme et le bien.

- Le deuxième élément de réponse renvoie alors non plus à l'homme mais à Dieu. Car si Dieu est affirmé être « le Bien » plutôt qu' « une personne »⁴⁷⁶, c'est précisément parce qu'en lui, à la différence de la « personne » humaine il n'y a pas de distinction ou de séparation entre substance et acte. C'est pourquoi, Dieu est amour « non pas comme j'aime mais comme une émeraude est verte »⁴⁷⁷.

On a parfois compris ce type de texte comme l'expression d'un nécessitarisme spinoziste illustrant la distance de S.Weil à l'égard du christianisme. Mais il s'agit au contraire d'une compréhension littérale de l'affirmation johannique «Dieu est Amour», où l'essentiel est de comprendre qu'il n'y aucune *distinctio realis*, en Dieu, entre « Etre » et «Amour». Il faut ici citer tout le passage. C'est en effet l'impuissance de Dieu à poser des actes autres que ou contraires à son essence (« la créature est plus puissante que Dieu. Elle peut haïr Dieu et Dieu ne peut pas la haïr à son tour») qui « fait de lui une *Personne impersonnelle*. Il aime non pas comme j'aime mais comme une émeraude est verte. Il est 'j'aime' »⁴⁷⁸.

Ainsi, S.Weil oppose clairement une condition créée où « je suis » *d'abord*, sans être amour, et j'aime *ensuite* si je le choisis, et une plénitude où substance et relation sont exactement le même acte. C'est bien pourquoi, si Dieu n'est pas une « personne », au sens purement humain défini jusqu'à présent, il est encore moins une *chose*: «Il faut aimer Dieu impersonnel à travers Dieu personnel (et derrière encore Dieu l'un et l'autre, et derrière encore Dieu ni l'un ni l'autre) de peur de tomber à le concevoir comme une chose. Ce qui arrive parfois à Spinoza»⁴⁷⁹.

Le fait que S.Weil, pourtant extrêmement attirée par Spinoza au plan philosophique, puis par l'Inde au plan métaphysique et mystique, exprime ainsi sa crainte d'une dissolution de tout élément personnel, est remarquable. Mais de même, Dieu ne saurait être une idée ou une pensée, il est « sujet », et non « objet », l'insistance de S.Weil étant encore plus remarquable puisqu'elle se réfère ici aussi bien au livre de l'Exode qu'à Platon ou à la révélation trinitaire de l'Évangile :

- « Dieu est essentiellement sujet pensant, pensant et non pas pensée. Son nom est 'Je suis' »⁴⁸⁰.

- « Quoique Platon s'exprime en termes strictement impersonnels (...) Platon se sert du mot auteur pour indiquer que Dieu est une personne. Ce qui agit est une personne »⁴⁸¹.

- « Les trois personnes. Dieu est tellement sujet qu'en tant qu'objet, il est encore sujet, en tant que relation à l'objet, il est encore sujet »⁴⁸².

On voit ainsi émerger le deuxième sens du terme de « personne » auquel on faisait allusion tout à l'heure. Dieu est parfait, *en tant que personne*, pour autant que « personne » désigne ici, à la différence de la personne humaine, un « sujet » qui n'est qu' « Amour ».

Ceci renvoie à une identité entre être et relation inconnue du créé, mais il ne faudrait pas en conclure à une métaphysique hénologique de type néo-platonicien. Car le plus essentiel n'est

⁴⁷⁴ EL, 16-17: nous soulignons également.

⁴⁷⁵ EL, 102.

⁴⁷⁶ "Dieu est le Bien. Ce n'est ni une chose, ni une personne, ni une pensée" (CS, 267).

⁴⁷⁷ CS 77. Cf. les textes où S.Weil critique une "conception romaine de Dieu" : "...quand la religion chrétienne fut officiellement adoptée par l'Empire romain, on mit dans l'ombre l'aspect impersonnel de Dieu et de la Providence divine. On fit de Dieu une doublure de l'Empereur" (E 34).

⁴⁷⁸ Nous soulignons. S.Weil ajoute : « Et moi aussi, si j'étais dans l'état de perfection, j'aimerais comme une émeraude est verte. Je serais une personne impersonnelle » (CS 77).

⁴⁷⁹ Cahiers II 174.

⁴⁸⁰ IPC 127-29.

⁴⁸¹ SG 85, voir aussi 86.

⁴⁸² C II, 244, 267.

pas de définir une simplicité métaphysique de l'Un, mais de définir Dieu comme Relation, comme un acte d'amour où « être » et « don » ne font qu'un. Le génie de S.Weil est d'avoir exprimé cela à la fois dans les termes d'une métaphysique de la relation et dans ceux d'une mystique de l'oblation.

- En termes *métaphysiques*, comme Trinité, "Dieu seul a rapport à soi (...) Ce rapport est son essence même. Ce rapport est la plénitude de l'être. Personnes distinctes: il a à lui-même un rapport analogue à celui d'un homme à un homme. Mais loin que ce rapport soit une abstraction à l'égard des termes, il a autant de réalité (ou plus?)"⁴⁸³.

C'est sur ce plan que dans le tout dernier *Cahier* de Marseille (XI), écrit juste avant son départ de France, S.Weil, malgré l'antipathie que l'on sait pour Thomas d'Aquin, recopiera des paragraphes entiers des Qu. 28, 29, 39 de la *Prima Pars* de la *Somme théologique* (lue au couvent des dominicains), portant sur la doctrine des processions trinitaires et sur l'affirmation centrale «Persona significat relationem... per modum substantiae»⁴⁸⁴.

- En termes *mystiques*, maintenant, qui éclairent en quoi la «dé-création», bien loin d'être un nihilisme, est une participation à la «plénitude de l'être» et une «re-création»: «Ce qui en l'homme est l'image même de Dieu, c'est quelque chose qui en nous est attaché au fait d'être une personne, mais qui n'est pas ce fait lui-même. C'est la faculté de renoncement à la personne. C'est l'obéissance (...). Il est donc vrai en un sens qu'il faut concevoir Dieu comme impersonnel, en ce sens qu'il est le *modèle divin d'une personne* qui se dépasse elle-même en se renonçant»⁴⁸⁵.

Ce qui est à rapprocher d'une formule énigmatique comme celle-ci: «L'unité de la personne est transcendante par rapport à la personne, comme pour la Trinité»⁴⁸⁶. Ces textes mettent à nouveau en pleine lumière la distinction indiquée entre deux sens du mot personne, selon qu'il s'agit du mode proprement humain (la propriété de soi constituant « le fait » d'être une personne) ou du mode proprement divin : l'acte de désappropriation de soi, de « renoncement » à soi. Voilà pourquoi Dieu apparaît, du point de vue humain, comme une « Personne impersonnelle »⁴⁸⁷, c'est-à-dire une personne renonçant à la possession de soi. Commentant la parabole du Bon Samaritain, S.Weil écrit ainsi: «Dieu est le véritable prochain. Le terme de personne ne s'applique avec propriété qu'à Dieu et aussi le terme d'impersonnel»⁴⁸⁸.

La pensée weilienne oppose donc à un concept de personne défini par la seule *volonté propre* un autre concept défini par la faculté d'*obéissance* et de *renoncement libre* à soi-même. Cet autre concept *n'est pas* réalisé en toute personne humaine, mais seulement en l'homme «à l'image de Dieu». Il n'est pas réalisé *parfaitement* par l'homme à l'image de Dieu mais seulement par les personnes divines. Et il n'est *révélé* parfaitement que par le Christ, qui s'est « vidé de sa divinité » et fait «obéissant jusqu'à la mort », selon les formules de St Paul constamment reprises dans les Cahiers de Marseille et d'Amérique. Le plus remarquable est qu'en définissant ainsi l'analogie entre l'homme « à l'image de Dieu » et Dieu, S.Weil a aussi défini d'un même mouvement l'analogie existant aussi entre la kénose du Christ et ce que le grand théologien H.U.Von Balthasar a appelé une kénose «intra-trinitaire», laquelle consiste précisément dans la désappropriation réciproque des personnes divines⁴⁸⁹.

Esquissons, pour conclure, le mode d'existence impliqué par cette ontologie trinitaire. Comme le montre la méditation weilienne de la Croix, la négation de soi opérée par le Christ,

⁴⁸³ C II 160-61. "Dieu seul est soi et un autre" (II 69), peut s'aimer parfaitement (II 70, 76), est "une personne" toujours "sujet", qui "dit toujours je" (II 244, 267).

⁴⁸⁴ C III 275-78, puis 286-88.

⁴⁸⁵ AD, 172: nous soulignons. S.Weil ajoute: «Le modèle divin, absolu, de ce renoncement en nous qui est l'obéissance, tel est le principe créateur et ordonnateur de l'univers, telle est la plénitude de l'être».

⁴⁸⁶ C III 161.

⁴⁸⁷ CS 77-78.

⁴⁸⁸ AD 213.

⁴⁸⁹ Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Théologique*, II, 149, 192, et notre étude "Vérité de Dieu et Vérité du monde" dans *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de H. U. V. Balthasar*, Soceval éditions, 2006, p.79-109, ibid, p 99-102.

la mort qu'il accepte, est ce qui révèle pleinement l'Amour surnaturel continuant d'exister entre le Père et le Fils, et auquel le Fils s'abandonne. L'être est ainsi entièrement mis dans les mains d'un autre, de sorte que L'Esprit (comme troisième personne de la Trinité) « ... est le moi de l'homme parfait. Il est le moi dé-créé »⁴⁹⁰. Ceci nous paraît rejoindre à nouveau, dans la pensée de H. U. V. Balthasar, le concept de « mise en dépôt », par lequel Adrienne Von Speyr a exprimé l'abandon de l'existence au mouvement de l'amour trinitaire. Si le vocabulaire de « l'anéantissement » de l'être est vrai du point de vue de la négation du moi, il ne doit pas en effet chez S. Weil occulter celui du « transport » de soi par un autre, du « transport vertical dans la plénitude de l'être »⁴⁹¹, par lequel se réalise chez l'homme la « récréation », la « seconde naissance » permettant de participer à la circulation de l'être, à la *circumincession* trinitaire.

Mais ceci ne se réalise qu'à la mesure d'un abandon réel de soi, par lequel la personne « vraie », à l'image des personnes divines, *se donne sans rien garder pour soi*. Et dont la « folle prière » est que tout l'être soit « arraché à moi, dévoré par Dieu, transformé en substance du Christ, et donné à manger à des malheureux dont le corps et l'âme manquent de toute espèce de nourriture »⁴⁹². La mystique la plus profonde est une mystique du don trinitaire. Et, par le fait même, elle est une mystique de l'abandon eucharistique de soi.

Dall'umanesimo alla Rivelazione

« *La parola persona si applica propriamente solo a Dio e così pure la parola impersonale* »
(AD, 213)

Gli organizzatori di questo congresso mi hanno suggerito d'intitolare questa comunicazione « Dall'umanesimo alla teologia », ma non so se questa formula piacerebbe a S. Weil, la quale da una parte vede talvolta nell'umanesimo un implicito cristianesimo (e non soltanto qualcosa di troppo umano), e d'altra parte ha espresso le sue riserve per una « teologia » troppo intellettuale e astratta, poco legata a una esperienza del Dio vivo. Forse possiamo dire « Dall'umanesimo alla Rivelazione ».

Detto ciò, se questa formula significa il passaggio che ha avuto luogo per S. Weil dalla « filosofia del soggetto » del suo maestro Alain a una esperienza mistica, tradotta in termini di una metafisica religiosa, allora, certamente l'idea di un « passaggio » dall'umanesimo a un orizzonte teologico acquista tutto il suo significato. Bisognerebbe però fare riferimento al sottotitolo di questa comunicazione, che in effetti suggerisce che la bipolarità weiliana tra « Dio personale » e « Dio impersonale » (che riprende il tema di questo congresso) non prende senso pieno se non alla luce del Dio Trinità esplicitamente rivelato nel Cristianesimo. E ciò conformemente alla dottrina weiliana delle antinomie, secondo la quale quando l'intelligenza si scontra con una contraddizione irrisolvibile, va risolta attraverso un terzo termine che trascende i poli della contraddizione.

Una tale interpretazione tuttavia dà luogo a una obiezione che riposa su un ben noto elemento, ossia la superiorità, espressa a più riprese da S. Weil, dell'idea di un Dio « Impersonale » rispetto alla rappresentazione di un Dio « Personale ». In questa prospettiva, in effetti, l'opposizione tra l'uno e l'altro termine non sarebbe una antinomia nel senso kantiano, ma implicherebbe il superamento puro e semplice dell'uno (Dio personale) da parte dell'altro (Dio impersonale).

Il problema è che questa lettura provoca a sua volta una obiezione ancora più seria, che è di ignorare puramente e semplicemente il terzo termine della riflessione weiliana, ossia il Dio

⁴⁹⁰ C II, 161.

⁴⁹¹ C III, 179.

⁴⁹² CS, 205.

Trinità (il che raddoppia la difficoltà, perché rinvia al mistero di un Dio “Personale” ma in “tre Persone”!). Ora, la centralità del teologumeno trinitario in S.Weil è troppo evidente per poter essere evitata. La vera questione è dunque, non di dover scegliere tra questi tre termini – persona, impersonale, Trinità – ma di dover comprendere come essi si articolano nel pensiero di S. Weil.

Una delle tesi che difenderemo è che la complessità del pensiero weiliano viene dal fatto che ella utilizza, senza dirlo esplicitamente, due concetti distinti di persona, a seconda se è centrata su un concetto di individualità autoreferenziale, oppure se è pensata e definita in termini di attenzione e dono di sé. La polemica degli scritti di Londra rispetto al “personalismo”, inteso come individualismo e naturalismo filosofico, viene da là, il che sollecita da una parte a ricordare come l’esperienza morale e religiosa di S. Weil l’ha condotta a rompere con il primato moderno della soggettività (I), dall’altra parte a considerare come l’esperienza mistica l’ha condotta successivamente ad una metafisica dell’amore trinitario (II).

I. Filosofia del soggetto e rivelazione. Vorrei in un primo momento chiarire il passaggio, per la S. Weil degli anni Trenta, dalla « Filosofia del soggetto » di Alain ad una filosofia della « decreazione del soggetto », formule che metto decisamente in parallelo con la problematica del « personale » e dell’ « impersonale » e che possono, mi sembra, introdurci al tema.

La continuità e la rottura, rispetto ad Alain, S. Weil l’ha espressa in una confidenza fatta a Gilbert Kahn durante la guerra : «...c’è una parte del suo pensiero che io ho assimilato a tal punto da non poterla distinguere dal mio proprio pensiero, e un’altra che ho rifiutato»⁴⁹³. Riassumiamo ciò che è in gioco⁴⁹⁴. Ciò che S. Weil salverà per sempre di Alain, è un duplice movimento, tipico della vera filosofia. Il primo consiste nell’opporsi all’oggetto, a pensarsi come spirito e non natura : è là il « dualismo » primo della filosofia dello Spirito di Alain, che prolunga Platone e Cartesio. Il secondo consiste poi nel realizzare pienamente l’unità della necessità e della libertà, dato che la salvezza vera consiste nell’incarnare lo spirito per spiritualizzare il corpo e la natura, in modo che niente dell’uomo resti fuori del pensiero e della volontà: qui sta il versante « naturalista » di Alain, sulla scia di un movimento che va da Spinoza a Hegel, che vuole “salvare” la totalità dell’uomo. Solo che questo secondo movimento non fa altro che confermare in Alain il primato della soggettività. Secondo Alain in effetti, non c’è dubbio che il potere della volontà è abbastanza potente da liberare l’uomo dalla schiavitù e farne il « sovrano » del mondo. L’uomo deve salvarsi da solo e può farlo. « Tu ti salverai da solo, questa è l’ispirazione divina »⁴⁹⁵.

Ora, in seguito alla sua duplice esperienza dell’oppressione (la condizione operaia) e della barbarie (la guerra di Spagna), S. Weil non crederà più in questa capacità di auto-redenzione. Come dirà a S. Pétrement nel 1941: «L’errore di Charrier è di aver rifiutato la sofferenza»⁴⁹⁶. Poiché, se la volontà è il bene, ma che gli sventurati non possono volere e che non si può volere al loro posto, allora essi non vengono irrimediabilmente abbandonati al male ? E’ precisamente nella presa di coscienza della incapacità della volontà a farsi per se stessa salvezza, amore e compassione, che sta la rottura rispetto all’umanesimo di Alain. La compassione, in effetti, suppone un amore che viene da un livello più alto rispetto alla volontà, non è un atto della volontà, ma *di attenzione*, grazie alla quale non si produce alcunché, ma ci si lascia penetrare dalla presenza di un altro. E’ un atto che decentra l’io, lo annulla, come

⁴⁹³ G. KHAN, « Simone Weil et Alain », Cahiers Simone Weil (désormais C.S.W.), T.XIV -n°3, Septembre 1991, 212.

⁴⁹⁴ « Ontologie de la médiation (S.Weil et Alain) », *Simone Weil, le grand passage*, Question de n° 97, Albin Michel 1994, p. 75-85, réédition *Simone Weil. Le grand passage*, dir.F.L’Yvonnet, Albin Michel, poche 2006.

⁴⁹⁵ ALAIN, *Les Arts et les Dieux*, éd. La Pléiade, p. 1340; affermazione che si ritrova nei lavori della Khâgne della giovane S.Weil: « Bisogna dunque salvare se stessi, salvare in sé lo Spirito... Il bene è dunque il movimento attraverso il quale ci si aggrappa a se stessi come individuo, ossia in quanto animale, per affermarsi come uomo, ossia partecipando di Dio... Dio che è l’umanità, ossia lo spirito umano, presente in tutte le nostre vittorie e che conta su di noi » (*Le Beau et le Bien*, OC I, p. 71).

⁴⁹⁶ S. PETREMENT, *La Vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, SP II, p. 366.

dicono già le *Lezioni di filosofia* di Roanne⁴⁹⁷, e fa passare da una “Filosofia del Giudizio”, a una filosofia dell’attenzione decreatrice. Un’altra morale allora scaturisce da quella di Alain e porta ad un’altra metafisica, non più della volontà, ma della grazia, aperta a ciò che oltrepassa ogni potere dell’io, a un universale che, per rapporto ai limiti dell’io, è « impersonale ». Ma questa metafisica della grazia si è sviluppata pienamente solo a partire da un’altra esperienza, l’esperienza mistica, che ha prodotto una rottura rispetto al razionalismo di Alain.

Il “Pensiero della giovinezza” di S. Weil scarta ogni fede religiosa « reale », non simbolica, e ancor più la possibilità stessa di una esperienza mistica. In effetti, la filosofia sviluppata da Alain poneva bene la necessità dell’idea di Dio, ma come Idea della ragione, come perfezione regolatrice del pensiero e della libertà, tanto che sarebbe contraddittorio non solamente abbassare il suo contenuto a livello di una esperienza sensibile, ma anche porre Dio come un essere « esistente ». Lungi dal pensare che la filosofia debba scoprire “l’esistenza di Dio”, il vero pensiero del divino è, al contrario, come l’hanno fatto Platone, Cartesio, Kant, di “separare” lo spirito e il mondo, in modo da evitare ogni mix spurio, che confonda il sensibile e l’assoluto. Perciò la S. Weil del 1933 è quella che pensa che: «Coloro che credono di entrare in contatto con Dio attraverso l’esperienza (mistica) commettono una sorta di blasfemia. Si distrugge così il divino. Per definizione (...) Dio non può essere sentito»⁴⁹⁸. E’ chiaro che questo rifiuto di « esperire » l’idea di Dio e di credere possibile una autentica « esperienza » dell’assoluto è stata confermata e rafforzata dalla tendenza di molte filosofie moderne, rimpiazzate dalle “religioni politiche” degli anni Trenta, ad assolutizzare i dinamismi naturali e sociali, il che si ritroverà nella critica dell’idolatria che Ella svilupperà fino alla morte⁴⁹⁹. Tutto dunque avrebbe dovuto condurla alla conclusione che la mistica in quanto tale, e la religione per quel tanto che pretende di essere esperienza mistica, sono qualcosa da cui conviene stare il più possibile lontani.

In rapporto a questa posizione iniziale, la maniera con cui S. Weil riferisce a P. Perrin la sua esperienza mistica del 1938 – « Il Cristo stesso è disceso e mi ha presa »⁵⁰⁰ - illustra il carattere assolutamente imprevedibile di questa esperienza. «Nei miei ragionamenti sulla insolubilità del problema di Dio, non avevo previsto la possibilità di un contatto reale, da persona a persona, tra un essere umano e Dio quaggiù. Avevo vagamente sentito parlare di cose del genere, ma non vi avevo mai creduto»⁵⁰¹.

Questa dimensione di irruzione imprevedibile, “soprannaturale”, così sottolineata, fa di questo avvenimento qualcosa di pascaliano nell’esperienza weiliana; la seconda cosa che colpisce in questa testimonianza., e che a noi interessa soprattutto, è l’affermazione di un « contatto reale », diretto « da persona a persona » con il Cristo. Esperienza certamente di un amore soprannaturale, ma « da persona a persona », una notazione particolare, dato che questa presenza si rivela senza « visione » sensibile. Non c’è alcuno “spettacolo” che s’interpone: «...in questa improvvisa presa del Criso su si me, nè i sensi né l’immaginazione hanno avuto parte; ho soltanto sentito, attraverso la sofferenza, la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso di un volto amato»⁵⁰².

Una tale insistenza, che sottolinea l’analogia tra amore umano e amore soprannaturale, non deve pertanto occultare la dimensione impersonale che abita pure questa esperienza.

⁴⁹⁷ Commentando il « Conosci te stesso » socratico, S. Weil dichiara: «Per lui, la rottura tra l’io e il « me » sarebbe l’obiettivo finale di tutta l’esistenza» (*Leçons de philosophie* (de Roanne), rééd. par A.Reynaud, Plon, 1989, p. 205).

⁴⁹⁸ LP 182. In "Ontologie de la médiation" (*Simone Weil - Le grand passage, Question de n°97*, Albin Michel 1994, p. 75-85) abbiamo cercato di mostrare in che cosa il « dualismo » così spesso rimproverato a S. Weil, aveva questa radice filosofica.

⁴⁹⁹ Cf. "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme" (1939), OC II 3 168-219, et "Cette guerre est une guerre de religions" (1943), dans *Ecrits de Londres*, 1957, p.98-108.

⁵⁰⁰ "Autobiographie spirituelle" (Lettre IV), *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, p. 45 (désormais AD).

⁵⁰¹ *Ibid.* AD 45. E’ noto il seguito : « Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu ».

⁵⁰² AD 45; la stessa testimonianza e la stessa formulazione nella *Lettre à Joë Bousquet* del 12 maggio 1942 (*Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, p. 81).

Impersonalità inizialmente “a monte” della discesa del Cristo, poichè è chiaro che nell’esperienza del 1938, come già in quella di Assisi del 1937, l’esperienza della bellezza (vissuta come grazia) è preparatoria all’ “evento” cristico, bellezza di cui l’esperienza stessa (quella di un’armonia che si rivela attraverso la materia) sembrava in qualche modo premistica, essendo la bellezza del mondo, in quanto volto anonimo di Dio attraverso la creazione, un effetto mondano della Grazia divina⁵⁰³. Qui si dovrebbe sviluppare la coscienza weiliana di una universalità della Provvidenza, che le sembrava completamente perduta nel concetto “moderno” di Provvidenza. Perciò, per quanto questo possa apparire inizialmente sioccante, data la confessione di una novità imprevedibile e di una rivelazione razionalmente non credibile, S. Weil potrà dichiarare che il termine “conversione” non ha “senso” per lei⁵⁰⁴. Non solo l’esperienza della bellezza, ma (e forse più ancora) il richiamo al dono di sé nel lavoro e nell’azione, la compassione per l’altro, sono state per S. Weil altre esperienze implicite della grazia, anteriori all’esperienza mistica⁵⁰⁵. Infatti l’esperienza “pre-cristiana” di S. Weil contiene già i due poli, personale-impersonale, di cui l’esperienza religiosa e mistica esplicherà e rivelerà tutta la profondità.

Ma l’accento posto su una dimensione « impersonale » dell’esperienza spirituale e mistica non si limita in S. Weil a questi aspetti “a monte”. In effetti anche “a valle” dell’incontro col Cristo in persona si trova tematizzata la differenza tra la nostra esperienza umana dell’essere personale e una realtà divina di cui la rivelazione trinitaria deve fare esplodere ogni rappresentazione troppo umana. Così, se nell’esperienza che va da Assisi a Solesmes, la persona del Cristo appariva « alla fine » dell’esperienza impersonale della bellezza, altri testi sembrano far pensare che un Dio « più » che « personale » debba apparire al di là della figura stessa del Cristo incarnato e dell’aspetto antropomorfo delle rappresentazioni religiose, come in questo esempio di frase frequente nei *Cahier* del 1942-43: «Non si può andare al di là di un certo punto nella via della perfezione se si pensa Dio solamente come personale: per andare al di là, occorre – con la forza del desiderio – rendersi simili a una perfezione impersonale»⁵⁰⁶.

Occorre, dunque scegliere tra una lettura cristiana classica, che tende a privilegiare esclusivamente la testimonianza cristiana, e una lettura « filosofica », che tende, al contrario, a privilegiare la dimensione impersonale, metafisica? Occorre scegliere, in Simone Weil, tra metafisica e religione⁵⁰⁷?

III. Persona, Impersonale e Trinità. Ci pare che questa situazione s’illumini se si percepisce che due concetti della « persona » si presentano di volta in volta sotto la penna di S. Weil, secondo la prospettiva con cui ella cerca di esprimere il legame tra l’uomo e l’amore soprannaturale.

Ciò che sta sotto sempre alla superiorità dell’aspetto impersonale di Dio sulla sua dimensione personale, quando viene espressa, è in effetti una critica dell’idea di persona, che la identifica all’“io” (in un senso vicino al “io odioso” di Pascal). Infatti: «Se l’io come persona scompare nella misura in cui l’uomo imita Dio, come sarebbe possibile concepire un Dio personale? La rappresentazione di un Dio personale ostacola questa imitazione»⁵⁰⁸.

E’ chiaro che qui la « persona » è come definita dalla sua imperfezione, ossia dalla sua pretesa alla sufficienza, all’autonomia, che ingora il desiderio del bene, come pure l’uscita da se stessi, in breve è agli antipodi della perfezione divina. Il rifiuto del “personalismo”, su cui

⁵⁰³ Parallelemente alla progressione dei « contatti con il cattolicesimo » abbiamo cercato di mostrare questa imbricazione e questa relazione dell’esperienza estetica con l’esperienza mistica nella nostra tesi : *Etre et Don. L’unité et l’enjeu de la pensée de Simone Weil*, Peeters, 2003, p.232-271.

⁵⁰⁴ Cf. la nostra analisi dell’ultima lettera indirizzata a Padre Perrin in : *Etre et Don, op.cit.*, Annexe I, p.533-42.

⁵⁰⁵ Cf. ciò che abbiamo proposto di chiamare « lo schema eucaristico della giovinezza » di S. Weil in *Etre et Don, op.cit.* p. 92-103.

⁵⁰⁶ CS 7.

⁵⁰⁷ Riprendiamo in ciò che segue una parte delle analisi sviluppate nello studio : de « Mystique de l’Inde et christianisme: Dieu personnel, Dieu impersonnel, Dieu trinitaire chez S.Weil et J.Monchanin », *Théophilyon* III-2, juin 1998, p.449-78.

⁵⁰⁸ *Cahiers* II 133 (citiamo dalla seconda edizione, Plon, 1970-74: si veda anche C II 47-48).

non ci si potrà fermare qui, assimilato da S. Weil all'individualismo e al naturalismo moderno (il che rinvia più a Renouvier che a E. Mounier), s'illumina interamente grazie a ciò⁵⁰⁹.

Che significa allora in questa prospettiva "assimilarsi a una perfezione impersonale"?

- Una prima risposta mostra di nuovo quanto questo riferimento all'impersonale rinvii alle polemiche sulla soggettività e sull'antropocentrismo moderno.

«La perfezione é impersonale (...). Tutto lo sforzo dei mistici ha sempre mirato a ottenere che non ci sia più nella loro anima *alcuna parte che dica 'io'*»⁵¹⁰.

Qui si vede chiaramente l'alternativa che vuole tratteggiare Simone Weil: 'dire io' implica una distinzione, una distanza e dunque una certa separazione tra l' 'io', i suoi atti, e ciò che egli sceglie. Ma la perfezione è "L'unione dell'anima con il bene assoluto"⁵¹¹. Consiste in una situazione ontologica in cui non c'è alcuna distanza tra l'anima e il bene.

- Allora, il secondo elemento di risposta rinvia non più all'uomo ma a Dio. Perché se Dio è considerato "il bene" piuttosto che «una persona»⁵¹², é proprio perché in lui, a differenza della persona umana non c'è distinzione o separazione tra sostanza e atto. Ecco perché Dio è amore «non come io amo ma come uno smeraldo è verde»⁵¹³.

Talvolta si è compreso questo tipo di frase come l'espressione di un necessitarismo spinozista, che illustra la distanza tra S. Weil e il cristianesimo. Ma si tratta, al contrario, di una comprensione letterale dell'affermazione giovannea: «Dio é amore», in cui l'essenziale è comprendere che non c'è alcuna distinzione reale, in Dio, tra «essere» e «Amore». Occorre in proposito citare tutto il passaggio. E' in effetti l'impotenza di Dio a porre atti diversi da o contrari alla sua essenza («la creatura è più potente di Dio. Essa può odiare Dio e Dio non può invece odiarla a sua volta») che «fa di lui una Persona impersonale. Egli ama non come io amo ma come uno smeraldo è verde. Egli è "io amo"»⁵¹⁴.

Così, Simone Weil oppone chiaramente una condizione creata in cui «io sono» *inizialmente*, senza essere amore, e io amo *poi* se io lo scelgo, e una pienezza in cui sostanza e relazione sono esattamente lo stesso atto. Per questo, se Dio non è una «"persona" nel senso puramente umano definito fino ad oggi, egli è ancor meno una *cosa*: «Occorre amare Dio impersonale attraverso Dio personale (e dietro ancora Dio l'uno e l'altro, e dietro ancora Dio né l'uno né l'altro) per paura di finire col concepirlo come una cosa. Il che accade talvolta a Spinoza»⁵¹⁵.

C'è da sottolineare il fatto che S. Weil, benchè molto attirata da Spinoza sul piano filosofico, poi dall'India sul piano metafisico e mistico, esprima in questo modo il suo timore di una dissoluzione di ogni elemento personale. Ma nello stesso tempo, Dio non potrebbe essere un'idea o un pensiero, egli è "soggetto" e non "oggetto". L'insistenza di S. Weil è ancora più notevole, perché lei si riferisce qui sia al libro dell'Esodo sia a Platone sia alla Rivelazione trinitaria del Vangelo:

- «Dio é essenzialmente soggetto pensante, pensante e non pensato. Il suo nome è "Io sono"»⁵¹⁶.

- «Sebbene Platone si esprima in termini strettamente impersonali (...), Platone si serve della

⁵⁰⁹ Questo influsso di Renouvier non risulta essere stato studiato da vicino. Ora Renouvier ha elaborato una critica vigorosa di ogni dottrina dell'incondizionato ed è stato avversario di Kant: «Il neocriticismo sin dalle origini è in opposizione decisa a tutti i tratti caratteristici della dottrina kantiana» RENOUIER, *Le Personnalisme*, Alcan 1903, Préface, p.VI. Si veda RENOUIER, *Critique de la doctrine de Kant*, Alcan, 1906; R.VERNEAUX, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, Paris, Vrin 1944; M.MÉRY, *La critique du christianisme chez Renouvier*, I et II, Vrin, 1952; F. TURLLOT, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier, Une philosophie française* 2003, Presses Universitaires de Strasbourg. Quanto alla critica del personalismo di Maritain sviluppata dalla Weil a Londra, rinviamo alle nostre analisi in *Etre et Don*, .cit, p.453-61.

⁵¹⁰ EL, 16-17: sottolineatura nostra.

⁵¹¹ EL, 102.

⁵¹² "Dieu est le Bien. Ce n'est ni une chose, ni une personne, ni une pensée" (CS, 267).

⁵¹³ CS 77. Cf. i testi in cui S.Weil critica una "concezione romana di Dio": "...Quando la religione cristiana fu ufficialmente adottata dall'impero romano, si è messo in ombra l'aspetto impersonale di Dio e della Provvidenza di Dio. Si è fatto di Dio un controfigura dell'imperatore" (E 34).

⁵¹⁴ Sottolineatura nostra. S.Weil aggiunge: «Et moi aussi, si j'étais dans l'état de perfection, j'aimerais comme une émeraude est verte. Je serais une personne impersonnelle» (CS 77).

⁵¹⁵ Cahiers II 174.

⁵¹⁶ IPC 127-29.

parola autore per indicare che Dio è una persona. Colui che agisce è una persona»⁵¹⁷.

- « Le tre Persone. Dio é talmente soggetto che in quanto oggetto, Egli è ancora soggetto, in quanto relazione all'oggetto, Egli è ancora soggetto»⁵¹⁸.

Si vede così emergere il secondo senso del termine « persona », al quale si faceva riferimento sopra. Dio é perfetto, *in quanto persona*, in quanto persona qui designata, a differenza della persona umana, un « soggetto » che è solo « amore ». Questo rimanda ad una identità tra essere e relazione sconosciuta del creato, ma non bisognerebbe concludere una metafisica « enologica », di tipo neoplatonico, perché la cosa più importante non è definire una semplicità metafisica dell'Uno, ma definire Dio come Relazione, come un atto d'amore in cui « essere » e « dono » sono una sola cosa. Il genio di S. Weil è di aver espresso ciò nel contempo nei termini di una metafisica della relazione e in quelli di una mistica dell'oblazione.

- In termini metafisici, come Trinità, "Dio solo ha rapporto con se stesso (...). Questo rapporto è la sua essenza stessa. Questo rapporto è la pienezza dell'essere. Persone distinte: Egli ha con se stesso un rapporto analogo a quello di un uomo a un uomo. Ma lungi dall'essere questo rapporto una astrazione riguardo ai termini, è un rapporto reale (o più?)»⁵¹⁹.

E' su questo piano che lungo tutto l'ultimo *Cahier* di Marsiglia (XI), scritto proprio prima della sua partenza dalla Francia, malgrado l'antipatia che sappiamo a riguardo di S. Tommaso d'Aquino, ricopierà dei paragrafi interi di Qu 28,29,39 della *Prima Pars* della *Summa theologiae* (letta al convento dei domenicani), arrivando alla dottrina delle processioni e sull'affermazione centrale « persona significat relationem...per modum substantiae»⁵²⁰.

- In termini *mistici*, pertanto, il punto sta nello spiegare in che cosa la « de-creazione », lungi dall'essere nichilismo, é una partecipazione alla « pienezza dell'essere » e una « ri-creazione »: «Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio, è qualcosa che in noi è legato al fatto di essere una persona, ma che non è la persona stessa. E' la facoltà di rinunciare alla persona. E' l'obbedienza (...). E' dunque vero in un certo senso che occorre concepire Dio come impersonale, nel senso che Egli è modello divino di una persona che supera se stessa rinunciando a se stessa»⁵²¹. Il che va accostato a una formula enigmatica come la seguente: «L'unità della persona è trascendente rispetto alla persona, come per la Trinità»⁵²².

Questi testi mettono nuovamente in piena luce la distinzione indicata tra i due sensi della parola persona, secondo che si tratti del modo propriamente umano (la proprietà dell'io costituisce « il fatto » di essere una persona) o nel modo propriamente divino; l'atto della spogliazione di sé, della « rinuncia » a se stessi. Ecco perché Dio appare, dal punto di vista umano, come una « Persona impersonale »⁵²³, ossia una persona che rinuncia al possesso di sé. Commentando la parabola del Buon Samaritano, S. Weil scrive così : «Dio è il vero prossimo. Il termine di persona sia applica propriamente solo a Dio come il termine di impersonale»⁵²⁴.

Il pensiero weiliano oppone dunque a un concetto di persona definita dalla sola *volontà propria* un altro concetto definito dalla facoltà dell'*obbedienza* e della *rinuncia* libera a se stessa. Questo altro concetto non è affatto realizzato in ogni persona umana, ma solamente nell'uomo « immagine di Dio ». Perfettamente non é realizzato neanche dall'uomo a immagine di Dio, ma solamente dalle tre persone divine. E non è *rivelato* perfettamente che dal Cristo, che si é « svuotato della sua divinità » e si è fatto « obbediente fino alla morte », secondo le formule di S. Paolo costantemente riprese nei *Cahier* di Marsiglia e in quelli

⁵¹⁷ SG 85, si veda anche p. 86.

⁵¹⁸ C II, 244, 267.

⁵¹⁹ C II 160-61. «Dieu seul est soi et un autre" (II 69), peut s'aimer parfaitement (II 70, 76), est "une personne" toujours "sujet", qui "dit toujours je» (II 244, 267).

⁵²⁰ C III 275-78, puis 286-88.

⁵²¹ AD, 172: sottolineatura nostra. S. Weil aggiunge: «Le modèle divin, absolu, de ce renoncement en nous qui est l'obéissance, tel est le principe créateur et ordonnateur de l'univers, telle est la plénitude de l'être».

⁵²² C III 161.

⁵²³ CS 77-78.

⁵²⁴ AD 213.

americani. Il fatto più notevole è che definendo così l'analogia tra l'uomo "a immagine di Dio" e Dio, S. Weil ha anche definito uno stesso movimento analogico che esiste tra la kenosi del Cristo e quella che il grande teologo H. U. von Balthasar ha chiamato una kenosi "intratrinitaria", la quale consiste precisamente nella spogliazione reciproca delle persone divine⁵²⁵.

Abbozziamo, per concludere, la modalità di esistenza esigito da questa ontologia trinitaria. Come mostra la meditazione weiliana della Croce, la negazione di sé operata dal Cristo, la morte da lui accettata, è ciò che rivela pienamente l'Amore soprannaturale, che continua ad esistere tra il Padre e il Figlio e al quale il Figlio si abbandona. L'essere è così interamente messo nelle mani di un altro, in modo che lo Spirito (come terza persona della Trinità) «...è l'io dell'uomo perfetto. E' l'io de-creato»⁵²⁶. Questo ci pare raggiungere di nuovo, nel pensiero di Von Balthasar, il concetto di «deposito» col qual Adrienne Von Speyer ha espresso l'abbandono dell'esistenza nel movimento dell'amore trinitario. Se il vocabolario dell'«annullamento» dell'essere è vero dal punto di vista della negazione dell'io, esso non deve in S. Weil occultare quello del «trasporto» di sé in un altro, del «trasporto verticale nella pienezza dell'essere»⁵²⁷, attraverso il quale si realizza nell'uomo la «ri-creazione», la «seconda nascita», che permette di partecipare alla circolazione dell'essere, alla pericorese (circumsessione) trinitaria.

Ma questa si realizza solo nella misura in cui c'è abbandono reale dell'io, grazie al quale la persona «vera», a immagine delle persone divine, *si dona senza niente conservare per se stessa*. E della quale la "folle preghiera" «che tutto l'essere sia "strappato a me stessa, divorato da Dio, trasformata in sostanza del Cristo e dato da mangiare agli sventurati, di cui il corpo e l'anima mancano di ogni specie di nutrimento»⁵²⁸. La mistica più profonda è una mistica del dono trinitario. E per ciò stesso è una mistica dell'abbandono eucaristico di sé.

⁵²⁵ Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Théologique*, II, 149, 192, e il nostro studio "Vérité de Dieu et Vérité du monde" dans *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de H. U. V. Balthasar*, Soceval éditions, 2006, p.79-109, ibid, p 99-102.

⁵²⁶ C II, 161.

⁵²⁷ C III, 179.

⁵²⁸ CS, 205.

C. Sommari-abstract delle relazioni

(italiano, francese, inglese)

Persona e impersonale

*G. P. Di Nicola e A. Danese*⁵²⁹

Introdurremo alcuni aspetti del pensiero di S. Weil che concernono la relazione tra Persona e impersonale⁵³⁰.

È noto che Simone Weil ha espresso un deciso rifiuto nei confronti dei termini “persona” e “personalismo”. Benché tale presa di posizione appaia oggi più proclamata che contenutisticamente sostenuta, essa non va sottovalutata, ma contestualizzata. Il personalismo, conosciuto soprattutto tramite Maritain, Mounier e i loro amici, le appare legato ad ambienti borghesi, né più né meno che l’esistenzialismo di Sartre e della De Beauvoir, benché di segno diverso: «... La filosofia personalista – ha scritto – è nata e si è diffusa non negli ambienti popolari, ma negli ambienti di scrittori, che per professione, possiedono o sperano di acquisire un nome e una reputazione»⁵³¹.

È evidente il contrasto tra quegli ambienti medio alti, che pure le si confacevano per nascita, con quelli che la Weil aveva scelto di frequentare: sindacalisti, operai, socialisti, anarchici, gente ostile a priori alla cultura degli intellettuali non rivoluzionari, tra i quali venivano catalogati appunto i personalisti degli anni Trenta. La sintonia con i sofferenti, avvertita profondamente sin dall’infanzia, è per Simone quasi viscerale: per stare bene con se stessa, per sentirsi in sintonia con la vita nella sua essenzialità, ella deve fuggire dal mondo ovattato delle convenzioni sociali e avvicinarsi ai contadini e agli operai: «Ho soprattutto il senso d’essere sfuggita ad un mondo di astrazioni e di trovarmi tra uomini reali - buoni o cattivi - ma di bontà o cattiveria autentica»⁵³².

Con gli occhi di oggi la critica weiliana al personalismo va collegata dunque al contesto sociale di elezione, senza escludere una certa intransigenza che caratterizza il personaggio e costituisce spesso un limite nel suo approccio al mondo. Tuttavia Simone attacca l’uso del termine persona anche per evitare le derive del delirio dell’io, sottovalutate dai personalisti e da quanti fanno della persona il riferimento essenziale dei diritti, come se il compito principale della vita consistesse nel cercare gratificazioni e assicurazioni. La questione è nello stesso tempo morale, per il timore di fomentare l’egoismo dell’io, e metafisica, per il fatto che non può essere la persona il criterio di verità: se l’io desidera la verità, non può essere misura delle cose e la verità deve risiedere altrove, nel superamento della persona. È qui che si colloca il tema dell’impersonale.

C’è vera opposizione tra S. Weil e il personalismo? In effetti, a ben guardare, la distanza dai personalisti è inferiore a quel che appare e il rifiuto di facciata non sempre corrisponde ad una reale distanza teoretica. Approfondendo il significato dei termini, si può avere addirittura l’impressione che ella cada in contraddizione quando nello stesso tempo rifiuta la persona e la promuove. I concetti di relazione, rispetto dell’alterità, radicamento, coscienza, unicità e integralità, che sono propri del personalismo, appartengono anche all’insieme del pensiero

⁵²⁹ Docenti di Sociologia della famiglia, Università di Chieti, Direttori di Prospettiva Persona. Attilio Danese è Presidente del Centro Ricerche Personaliste.

⁵³⁰ Il presente testo fa riferimento ai lavori precedenti, principalmente: G. P. Di Nicola- A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991; *Abissi e vette. Il percorso spirituale e mistico di Simone Weil*, Lib. Ed. Vaticana, Roma 2002; M. C. Bingemer- G. P. Di Nicola (a cura), *Simone Weil. Azione e contemplazione*, Effatà Torino 2005.

⁵³¹ EL, 21.

⁵³² CO, 24.

weiliano. La criticata espressione *Diritti della persona* al lettore di oggi non appare lontana dalle “obbligazioni” che Simone rivendica verso l’essere umano. Che dire del resto di tutta la parte propositiva degli ultimi anni circa tale dichiarazione delle “obbligazioni verso gli esseri umani” e la loro dettagliata elencazione (*Enracinement*)? Vi si ritrovano molte delle convinzioni che i personalisti venivano sviluppando nello stesso periodo, benché espressi in modo diverso, e numerosi suggerimenti sul modo migliore di vivere la sofferenza e avvicinarsi a coloro che soffrono.

Per queste ragioni, piuttosto che fermarsi alla lettera, occorre sottolineare la volontà di Simone Weil di sfuggire alle mezze verità consolatorie, di evitare le trappole del naturalismo e del culturalismo, dell’individualismo e del collettivismo, dello spiritualismo e del materialismo. In questo percorso le è apparso fondamentale liberare la persona dagli idoli che essa si costruisce scambiandoli per verità, in una sorta di spogliazione che è condizione preliminare per accostarsi ad una verità di ordine superiore e impersonale. La decreazione è condizione preliminare per essere persona in un modo più alto e diverso, che permette di essere disponibili ad accogliere la verità che discende da un livello superiore. Il nucleo centrale della sua antropologia non può essere autoreferenziale, ma deve guardare al di fuori, cercando senza distrazioni quella verità impersonale, anche nel senso di meta-personale – che alla fine si rivela come Persona amante.

Personne et impersonnel

On introduira certains aspects de la pensée de Simone Weil concernant la relation entre Personne et impersonnel.

On sait que Simone Weil a exprimé un refus net des termes “personne” et “personnalisme”. Bien que cette prise de position apparaisse plus aujourd’hui comme une simple déclaration, que soutenue du point de vue du contenu, elle ne doit pas être sous-évaluée, mais insérée dans un contexte. Le personnalisme, connu surtout grâce à Maritain, Mounier et à leurs amis, lui paraît lié à des milieux bourgeois, ni plus ni moins que l’existentialisme de Sartre et de la Beauvoir, bien que de signe différent: «...La philosophie personnaliste - a-t’elle écrit - est née et s’est diffusée non pas dans les milieux populaires mais dans les milieux des écrivains, qui, par profession, ont ou espèrent acquérir un nom et une réputation».

Le contraste est évident entre ces milieux moyens auxquels elle appartenait par sa naissance, et ceux que la Weil avait choisi de fréquenter : syndicalistes, ouvriers, socialistes, anarchistes, des gens hostiles à priori à la culture des intellectuels non révolutionnaires, parmi lesquels on cataloguait précisément les personnalistes des années Trente. La syntonie avec ceux qui souffrent, profondément ressentie dès l’enfance, est pour Simone Weil presque viscérale : pour être bien avec elle même, pour se sentir en syntonie avec la vie en ce qu’elle a d’essentiel, elle doit fuir le monde ouaté des conventions sociales et se rapprocher des paysans et des ouvriers : « J’ai surtout la sensation d’avoir fui un monde d’abstractions et de me trouver parmi des hommes vrais- bons ou méchants- mais d’une bonté ou méchanceté authentique»

Avec les yeux d’aujourd’hui la critique weilienne au personnalisme doit donc être reliée au contexte social d’élection, sans exclure une certaine intransigeance qui caractérise le personnage et constitue souvent une limite dans son approche au monde. Cependant Simone attaque l’usage du terme « personne » pour éviter aussi les dérives du délire du moi, sous évalué par les personnalistes et par tous ceux qui font de la personne la référence essentielle des droits, comme si le devoir principal de la vie consistait à rechercher gratifications et assurances. La question est en même temps morale, par peur de fomenter l’égoïsme du moi, et métaphysique, du fait que la personne ne peut pas être le critère de la vérité : si le moi désire la vérité, il ne peut pas être la mesure des choses et la vérité doit résider ailleurs, dans le

dépassement de la personne. C'est ici que se situe le thème de l'impersonnel.

Existe-t'il une véritable opposition entre S. Weil et le personalisme ? En effet, à bien y regarder, la distance avec les personalistes est moindre que ce qui paraît et le refus de façade ne correspond pas toujours à une réelle distance théorique. Si on approfondit la signification des termes, on peut même avoir l'impression qu'elle se contredit quand, simultanément, elle refuse la personne et l'encourage. Les concepts de relation, par rapport à l'altérité, enracinement, conscience, unicité et intégralité, qui sont propres au personalisme, appartiennent aussi à l'ensemble de la pensée weilienne. L'expression critiquée *Droits de la personne*, ne paraît pas au lecteur d'aujourd'hui éloignée des "*obligations*" que Simone Weil revendique pour l'être humain. Que dire, du reste, de toute la partie propositionnelle des dernières années à propos de telle déclaration des "*obligations envers les êtres humains*" et leur énumération détaillée. (*Enracinement*)? On y retrouve de nombreuses convictions que les personalistes étaient en train de développer à la même époque, bien qu'exprimées de façon différente, et de nombreuses suggestions sur la meilleure façon de vivre la souffrance et de s'approcher de ceux qui souffrent.

Pour ces raisons, plutôt que de s'arrêter à la lettre, il faut souligner la volonté de Simone Weil d'échapper aux demi-vérités consolatrices, d'éviter les pièges du naturalisme et du culturalisme, de l'individualisme et du collectivisme, du spiritualisme et du matérialisme. Dans ce parcours, il lui est apparu fondamental de libérer la personne des idoles qu'elle se construit en les confondant avec la vérité, en une sorte de dépouillement qui est la condition préliminaire pour s'approcher d'une vérité d'un ordre supérieur et impersonnel. La dé-création est condition préliminaire pour être personne d'une façon plus élevée et différente, qui permette d'être disponible pour accueillir la vérité qui descend d'un niveau supérieur. Le noyau central de son anthropologie ne peut pas être autoréférentiel, mais doit regarder au-dehors, en cherchant sans distractions cette vérité impersonnelle, aussi dans le sens de méta-personnel- qui à la fin se révèle comme Personne qui aime.

Person and impersonal

We would like to introduce some aspects of Simone Weil's thought concerning the relationship among "Person and impersonal".

It is known that Simone Weil expressed a definite refusal of terms "person" and "personalism". Such refusal seems today more proclaimed than relating to content, but it should be contextualized and not be underestimated. Weil thinks that personalism, that she knew above all through Maritain, Mounier and their friends, ties up to bourgeois environments, neither more nor less than Sartre and De Beauvoir's existentialism, although of different sign: "... Personalist philosophy - she wrote - was born and has spread not in the popular environments, but among writers, who for profession, possess, or hope to acquire, a name and a reputation"⁵³³.

It is evident the contrast among that middle class environments, that she knew very well also for birth, and friends chosen by Weil: trade unionists, workers, socialist, anarchists, people previously hostile to any establishment and to no revolutionary intellectuals, among which were catalogued the personalists of the Thirties. It seems to be visceral for Simone a certain tuning with suffering peoples, warned deeply since childhood: to be well with herself, to feel herself in tuning with life, she had to run away from the world of social conventions and to be closer to workers and a farmers: "I have, above all, the sense to be escaped from a world of abstractions and to find me among real men - clever or not - but of authentic goodness or

⁵³³ EL, 21.

wickedness"⁵³⁴.

Is there a true opposition between S. Weil's and personalist's thought? In fact, Weil's distance from personalists is not so strong as it appears. The outward refusal does not correspond to a real theoretical distance. Studying deeply the meaning of the terms she uses, one can have even the impression that she falls in contradiction when, at the same time, she refuses the term "person" and then she puts all her effort in promoting it. Some concepts she stresses, such as relationship, respect of diversity, conscience, singularity and integrality, are peculiar to personalists and belong as well to the whole Weil's thought. The criticized expression *Rights of person* doesn't appear very far from "obligations" the term preferred by Simone Weil to stress the moral engagement toward every human being. After all, what should we say of the whole proposal part of the last years about her detailed listing the "obligations toward the human beings" (*Enracinement*)? We can find there, again, many echoes of what personalists developed in the same period, although expressed in different way and also many good suggestions on the better way to be close to poor and suffering people.

It would be better to underline Weil's wish to escape from a half consolatory truth, to avoid traps of naturalism and culturalism, of individualism and collectivism, of spiritualism and materialism, in order to approach, as near as possible, the impersonal truth. Weil's aim is to free human being from the tendency to build idols considered as truth, all along a life-trip that is a sort of despoliation. Person's de-creation is the preliminary condition to be person in an higher and other way and to be ready to receive the truth that comes from a superior level. The central nucleus of her anthropology cannot be self-referential, but need to look at outside, toward an impersonal - in the sense of meta-personal - truth, a truth that finally reveals itself as a loving Person.

Simone Weil nel contesto culturale europeo del Novecento

Giorgio CAMPANINI⁵³⁵

Simone Weil appare pienamente inserita nel corso delle idee del Novecento, attenta com'è ai grandi temi del dibattito culturale degli "anni Trenta", grazie alla frequentazione di qualificati circoli intellettuali e ad esperienze di viaggio (come quelle in Spagna e in Italia) fortemente incisive sulla sua formazione e sullo sviluppo del suo pensiero. Dominante appare nel complesso, l'influenza della cultura francese sotto tre profili, che condizionano in larga misura la sua stessa riflessione.

* Il primo aspetto da tenere presente è il rifiuto della cultura accademica (comune del resto ad alcuni grandi intellettuali quasi coetanei, come J. P. Sartre ed E. Mounier), indirettamente appreso dal suo maestro Alain, egli pure estraneo a tale cultura.

* Un secondo momento del rapporto tra la Weil e la cultura francese è rappresentato da una sostanziale diffidenza verso il marxismo dogmatico e da un'attenzione privilegiata accordata alle correnti anarchiche ed all'eredità di Proudhon. Sotto questo aspetto, essa rientra nel grande filone del socialismo non marxista (o che accorda la preferenza, nello stesso Marx, ai testi "umanistici", che conoscono attorno agli anni Trenta notevole risonanza in Francia).

* Un terzo aspetto da prendere in considerazione è l'attenzione della Weil al risveglio religioso in atto in quel periodo in Francia e che si è espresso non solo in conversioni "clamorose" (da J. Maritain a P. Claudel a M. Jacob), ma anche attraverso la rivalutazione dell'esperienza religiosa in autori fortemente influenti (a partire dall'ultimo H. Bergson). Pensatrice autonoma ed originale, tuttavia Simone Weil è anche "figlia del suo tempo" e la sua riflessione, impegnata e "situata" è fortemente influenzata dalla cultura degli anni Trenta e

⁵³⁴ CO, 24.

⁵³⁵ Già docente di Storia delle dottrine politiche, Università di Parma.

dalla frequentazione di ambienti intellettuali che hanno fortemente inciso sul suo pensiero.

Simone Weil dans le contexte culturel européenne du Vingtième Siècle

Simone Weil apparaît pleinement introduite dans les idées du Vingtième Siècle, très attentive, comme elle l'est, aux grands thèmes du débat culturel des « années Trente », grâce à la fréquentation des cercles intellectuels très qualifiés et à ses expériences de voyage (surtout en Espagne et en Italie), qui ont beaucoup influencé sa formation ainsi que le développement de sa pensée.

Dans l'ensemble l'influence de la culture française apparaît dominante sous trois profils, qui conditionnent largement sa réflexion.

Le premier aspect qu'il faut considérer c'est le refus de la culture académique (le même refus que l'on trouve chez de grands intellectuels, tels que J. P. Sartre et E. Mounier, presque ses contemporaines), appris de son maître Alain, lui aussi étranger à cette culture.

Un deuxième aspect du rapport entre la Weil et la culture française est représenté par une méfiance essentielle envers le marxisme dogmatique et par une attention privilégiée accordée aux courants anarchiques et à l'héritage de Proudhon. Sous cet aspect, elle rentre dans le grand filon du socialisme non marxiste (où qui donne la préférence chez Marx lui-même, aux textes « humanistes » qui connaissent un grand retentissement en France dans les années Trente).

Un troisième aspect à prendre en considération est l'attention par la Weil au réveil religieux en cours dans cette période en France, et qui s'est exprimé non seulement par des conversions éclatantes (de J. Maritain à P. Claudel à M. Jacob), mais aussi par une revalorisation de l'expérience religieuse chez des auteurs très influents (à partir de H. Bergson).

Penseuse autonome et originale, Simone Weil est aussi « fille de son temps » et sa réflexion, engagée et bien située, est fortement influencée par la culture des années Trente ainsi que par la fréquentation des milieux intellectuels qui eux aussi ont eu des fortes répercussions sur sa pensée.

Simone Weil in the Nine hundred cultural European context

Simone Weil seems fully fitted into the Nine hundred ideas, careful as she is to the great themes of the cultural debate of the "Thirties", thanks to qualified intellectual circles' frequentation and to trip's experiences (as those in Spain and in Italy) greatly incisive on her formation and on her thought's development. The influence of the French culture under three aspects appears to be dominant, and, in wide measure, they condition her reflection.

* The first aspect to keep in mind is the refusal of the academic culture (common after all to some great almost contemporary intellectuals as J. P. Sartre and E. Mounier), indirectly learned by her teacher Alain, also extraneous to such culture.

* A second moment of the relationship between Weil and the French culture is represented by a substantial distrust toward the dogmatic Marxism and by a privileged attention granted to the anarchic currents and Proudhon's inheritance.

Under this aspect, she can be considered in the great trend of the not Marxist socialism (or what it grants the preference, in the same Marx, to the "humanistic" texts, that in the Thirties have notable resonance in France).

* A third aspect to be considered is Weil's attention to the religious awakening in action in that period in France and that expressed itself not only through "sensational" conversions (from J. Maritain to P. Claudel and M. Jacob), but also through revaluation of the religious experience in very influential authors (beginning from the last H. Bergson). Autonomous and original thinker, nevertheless Simone Weil is also "daughter of her time" and her busy and "situated" reflection is greatly influenced by culture of the Thirties and by the frequentation of intellectual environments that have been greatly incisive on her thought.

Personale e impersonale nel lavoro

Robert Chenavier⁵³⁶

Il lavoro deve diventare “il valore più alto in rapporto all’uomo che lo esercita” e, contro ogni tentativo di organizzazione scientifica della divisione del lavoro, Simone Weil fa riferimento alla percezione dell’individuo che lavora, arrivando fino ad affermare “il valore estetico” di un’attività che potrà permettere ai lavoratori di possedere nella vita la “pienezza che gli artisti cercano nella loro arte”.

Come comprendere, allora, che Simone Weil analizza la virtù di quest’attività interpretandola come un susseguirsi di azioni senza rapporto con l’emozione, il desiderio, i moventi soggettivi? L’individuo trova nel lavoro una forma di libertà impersonale; è lì il paradosso dell’interpretazione weiliana del lavoro. Come comprendere, infine, che l’espressione impersonale di una libertà concepita come disponibilità alle regole del metodo (che permettono di tenere sotto controllo la necessità), diventa modello di consenso all’ordine dell’universo, “forma più perfetta della virtù della obbedienza”, dopo il consenso dato alla morte?

In un registro filosofico più soggettivo – l’esperienza del lavoro in fabbrica – e infine sul piano spirituale, Simone Weil ha pensato, vissuto e, infine, avuto un contatto “de-creativo” con una realtà impersonale.

Personnel et impersonnel dans le travail

Le travail doit devenir « la valeur la plus haute par son rapport avec l'homme qui l'exécute », et, contre toute tentative d'organisation scientifique des tâches, SW en appelle à la perception de l'individu au travail, allant même jusqu'à affirmer la « valeur esthétique » d'une activité qui pourrait permettre aux travailleurs de posséder dans la vie la « plénitude que les artistes cherchent dans leur art ».

Comment comprendre, alors, que SW analyse la vertu de cette activité en l’interprétant comme une suite d’azioni senza rapporto con l’emozione, le désir ou des mobiles subjectifs ? L’individuo trova dans le travail une forme de liberté *impersonnelle* ; là est le paradoxe de l’interpretation weilienne du travail. Comment comprendre, ensuite, que l’espressione dans l’impersonnel d’une libertà conçue comme disponibilità aux règles de la méthode (qui permettono di maîtriser la nécessité), devienne modèle de consentement à l’ordre de l’univers, « forme la plus parfaite de la vertu d’obéissance » après la mort consentie ?

Dans un registre philosophique, puis subjectif – l’expérience du travail en usine – et enfin sur le plan spirituel, SW a *pensé*, vécu, et, enfin, eu un contact dé-créateur avec une réalité impersonnelle.

Personal and impersonal in job

The work has to become "the highest value in relation with the man who is doing it" and, against any attempt of scientific organization of roles, Simone Weil refers to the perception that the individual has of work, since to affirm that "the aesthetical value" of an activity can allow the workers to possess in their life the "fullness that artists look for in their art."

How can we understand, then, that Simone Weil analyzes the virtue of this activity by interpreting it as a sequence of actions not related with emotion, desire or subjective motivations? The individual finds in work a form of impersonal freedom; it's there the paradox of Weil's interpretation of work.

How can we finally understand that the impersonal expression of a freedom conceived as availability to follow the rules of the method (which allow to keep under control the necessity),

⁵³⁶ Presidente dell'“Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil”, Parigi.

becomes model of consent to the order of the universe, "the more perfect form of the virtue of obedience", after the consent given at the death?

In a more subjective philosophical view - the experience of work in the factory - and finally on the spiritual plan, Simone Weil has thought, lived and, in the end, had a contact of "decreation" with an impersonal reality.

Persona ed impersonale nel cosmo: necessità e male

Paolo FARINA⁵³⁷

“Dio non invia i dolori e le sventure come prove, egli permette alla Necessità di distribuirli secondo il suo meccanismo proprio. *Altrimenti non si sarebbe ritirato dalla creazione, come deve avvenire perché noi si possa essere e così acconsentire a non essere più. I rari contatti tra le creature e lui procurati dall’ispirazione sono meno miracolosi della sua perpetua assenza e sono una prova d’amore meno meravigliosa*”⁵³⁸.

Sulla traccia segnata da simili affermazioni, ci si propone di indagare il rapporto tra personale e impersonale nel cosmo ovvero tra necessità e male in S. Weil. Sembra, infatti, che le affermazioni appena citate assumano una luce particolare, se si accetta il punto di vista weiliano, secondo cui l’assenza di Dio dal mondo, il suo lasciar campo libero alla impersonale necessità, ancorché consentire al male la possibilità di manifestarsi, costituisca, nel disegno del Creatore, la più alta forma d’amore.

Si può tuttavia parlare d’amore, dunque della più personale delle relazioni, se si assume come *metaxu* la cieca necessità, cioè la più impersonale delle leggi che regolano l’universo?

Che significa che l’universo è una metafora delle verità divine, anzi “una trappola per catturare le anime e consegnarle con il loro consenso a Dio”⁵³⁹. E a che titolo Weil afferma che “Il consenso alla necessità è puro amore ed anche eccesso d’amore”⁵⁴⁰. Come modulare tale consenso con l’accettazione del *malheur* che tocca non solo noi stessi, ma, ancor più, gli innocenti?⁵⁴¹.

Si proverà a rispondere a simili interrogativi, partendo dal presupposto che il Creatore della Weil non è un dio onnipotente: per lei, *la creazione è un atto di abdicazione, una follia d’amore, ben più grande dell’Incarnazione e della Passione, dalle quali è distinta solo nella logica temporale dell’uomo, ma non nel piano del mistero di Dio*⁵⁴².

Il Creatore è onnipotente solo nel senso che la sua abdicazione è un atto volontario, dettato da una logica d’amore. Egli conosce gli effetti della sua scelta e li vuole⁵⁴³.

Infine, un elemento essenziale della riflessione che si propone è che per la Weil la sofferenza dell’uomo non è separata dalla passione di Dio. La passione dell’uomo è passione di Dio. Il grido dell’uomo è stato *grido di Dio*, un grido che non ha trovato risposta perché l’uomo imparasse, come Prometeo e come Cristo, a incontrare Zeus-Padre nel *silenzio* e nell’*assenza*⁵⁴⁴.

In ultima analisi, ci si prefigge di dimostrare che la *cieca necessità* si rivela nella Weil come *una ragione supplementare d’amore*. Una "ragione" che porta ad accettare e a cogliere il valore del dolore come *metaxu* che consente alla *Bellezza di incarnarsi*.

⁵³⁷ Docente di Antropologia Teologica ISSR, Trani.

⁵³⁸ QIII 71-72.

⁵³⁹ QIV 382, cfr. QIV 77.

⁵⁴⁰ IP 238.

⁵⁴¹ Cfr. IP 238; QIII 111.

⁵⁴² Cfr. QII, 199.323.

⁵⁴³ Cfr. QIV, 148-149.353.

⁵⁴⁴ QIII, 363.

Personne et impersonnel dans le cosmos: nécessité et mal

Dieu n'envoie pas les douleurs et les malheurs comme des épreuves, il permet à la Nécessité de les distribuer selon son mécanisme propre. «Autrement, il ne se serait pas retiré de la création, comme cela devait arriver pour que nous puissions être et ainsi accepter de n'être plus. Les rares contacts entre les créatures et lui, procurés par l'inspiration, sont moins miraculeux que sa perpétuelle absence et sont une preuve d'amour moins merveilleuse⁵⁴⁵».

Sur le tracé de telles affirmations, on veut explorer le rapport entre personnel et impersonnel dans le cosmos, c'est-à-dire entre nécessité et mal chez Simone Weil. Il nous semble, en effet, que les affirmations citées ci-dessus acquièrent une lumière particulière, si on accepte le point de vue weilien, selon lequel l'absence de Dieu du monde, le champ libre qu'il laisse à la nécessité impersonnelle, même s'il permet au mal de se manifester, constitue, dans le dessein du Créateur, la forme la plus haute d'amour. On peut parler d'amour et, donc, de la plus personnelle des relations, si on va prendre comme *metaxu* la nécessité aveugle, c'est-à-dire la plus impersonnelle des lois que règlent l'Univers ?

Que signifie l'expression que l'univers est une métaphore des vérités divines, «ou plutôt un piège pour capturer les âmes et les livrer avec leur consentement à Dieu»⁵⁴⁶. Et à quel titre Weil affirme-t'elle que «Le consentement à la nécessité est amour pur et aussi excès d'amour»⁵⁴⁷. Comment moduler un tel consentement avec l'acceptation *du malheur* qui non seulement nous atteint nous-mêmes, mais plus encore les innocents?⁵⁴⁸». On tentera de répondre à de telles questions, en partant de l'hypothèse que le Créateur de la Weil n'est pas un Dieu tout-puissant : pour elle, la *création est un acte d'abdication, une folie d'amour*, bien plus grande que l'Incarnation et la Passion, dont elle ne se distingue que dans la logique temporelle de l'homme, mais non pas dans le plan du mystère de Dieu⁵⁴⁹. Le Créateur n'est tout-puissant que dans le sens où son abdication est un acte volontaire, dicté par une logique d'amour. Il connaît les effets de son choix et il les veut⁵⁵⁰.

Enfin, un élément essentiel de notre réflexion, est que pour Simone Weil la souffrance de l'homme n'est pas séparée de la passion de Dieu. La passion de l'homme est passion de Dieu. Le cri de l'homme a été *cri de Dieu*, un cri qui n'a pas trouvé de réponse qui permette à l'homme d'apprendre, comme Prométhée et comme le Christ, de rencontrer Zeus-Père- dans le *silence* et dans l'*absence*⁵⁵¹.

En dernière analyse, on entend démontrer que *l'aveugle nécessité* se révèle chez la Weil *comme une raison supplémentaire d'amour*. Une «raison» qui porte à accepter et à percevoir la valeur de la douleur comme *metaxu* qui permet à la *Beauté de s'incarner*.

Person and impersonal in the cosmos: necessity and evil

"God doesn't send pains and bad lucks as tests, He allows the Necessity to distribute them according to its proper mechanism. Otherwise He wouldn't be withdrawn by the creation, as it has to happen because we can be and so consent not to be anymore. The rare contacts among the creatures and Him, got by the inspiration, are less miraculous than its perpetual absence and they're a less marvellous test of love."

⁵⁴⁵ Q III 71-72

⁵⁴⁶ Q IV 382, cfr. Q IV 77.

⁵⁴⁷ IP 238.

⁵⁴⁸ Cfr. IP 238; Q III 111.

⁵⁴⁹ Cfr. Q II, 199.323

⁵⁵⁰ Cfr. Q IV, 148-149.353.

⁵⁵¹ Q III, 363.

On the trace marked by similar affirmations, it intends us to investigate the relationship among personal and impersonal in the cosmos or among necessity and evil in S. Weil. It seems, in fact, that the just quoted affirmations assume a particular light, if Weil's point of view is accepted, according to which the absence of God from the world, its making room for the impersonal necessity, and to allow the evil the possibility to be revealed, constitutes, in the Creator's plan, the highest form of love.

Is it possible, nevertheless, to speak of love, therefore of the most personal of the relationships, if as *metaxu* is assumed blind necessity, that is the most impersonal of the laws regulating the universe?

What does it mean when we say that the universe is a metaphor of the divine truths, rather "a trap to capture the souls and to give them, with their consent, to God." And how can Weil affirm that "The consent to necessity is pure love and also excess of love." How can we modular such consent with the acceptance of the *malheur* which is concerning not only with ourselves, but, still more, with the innocent ones?

One will try to answer to similar questions, departing from the presupposition that Weil's Creator is not an almighty god: for her, the creation is an action of abdication, a folly of love, much greater than the incarnation and than Passion, from which it is separated only in the temporal logic of the man, but not in the plan of the mystery of God.

The Creator is almighty only in the sense that His abdication is a voluntary action, dictated by a logic of love. He knows the effects of his choice and He wants them.

Finally, an essential element of the proposed reflexion is that according to Weil man's suffering is not separated from God's passion. Passion of man is passion of God. The cry of man has been cry of God, a cry that hasn't found answer for the man to learn, as Prometeo and as Christ, to meet Zeus-father in the silence and in the absence.

In last analysis, we would like to show that *blind necessity* is in Weil's opinion as an *additional reason for love*. A "reason" leading us to accept and to gather the value of the pain as *metaxu* which allows the Beauty to embody itself.

Elettra, figura dell'impegno politico, intellettuale e mistico in Simone Weil

Domenico Canciani⁵⁵²

Nella relazione riprendo e adatto i risultati di un più ampio lavoro pubblicato nel 2004 nel volume M. Jourcenar - S. Weil *Elettre. Letture di un mito greco* (Edizioni Medusa, Milano 2004) che ho realizzato con Maria Antonietta Vito.

Il rapporto di Simone Weil con i classici greci e in particolare con i tragici è una costante della sua vita intellettuale. Essi sono presenti fin dagli anni di formazione, sono letti, interrogati e interpretati con una assiduità sorprendente; diventano gli strumenti per interpretare, attraverso letture ricorrenti, stratificate e ascendenti, le diverse fasi della sua vita: dall'impegno politico alla ricerca intellettuale, fino all'esperienza mistica.

Elettra, in particolare, l'imponente eroina di Sofocle, incarna la figura della donna forte, intransigente, che resiste e si oppone a ogni soppruso, a ogni ingiustizia diventando per gli operai, nella proposta che ne fa che Simone Weil, una *sorella di sventura* e per gli uomini in generale, sottoposti alla *dura necessità*, un modello di comportamento e di resistenza.

Di fronte a da questa costante presenza di Elettra in quasi tutti gli scritti di Simone Weil, dal *Journal d'usine*, ai *Cahiers*, a *Attente de Dieu*, alle lettere, di fronte all'ossessione con cui traduce e ritraduce numerosi passaggi della tragedia di Sofocle, mi è sembrato naturale farne una sorta di *griglia* per leggere tutta la sua vicenda politica, intellettuale e mistica.

Infatti il personaggio che analizzo nella relazione incarna via via, durante e dopo l'esperienza

⁵⁵² Docente di "Lingua francese", Università degli Studi di Padova.

di lavoro, in maniera straordinariamente eloquente, la resistenza all'oppressione, la sofferenza, la sventura, per poi diventare, dopo i ripetuti contatti con il cristianesimo e l'esperienza mistica, nelle sue pazienti, amoroze e instancabili letture, la figura dell'anima che attraversa la notte oscura, vive l'assenza e sperimenta l'unione con Dio.

Elette, symbol de l'engagement politique, intellectuelle et mystique dans Simone Weil

Dans ma relation, je reprends en les adaptant, les résultats d'un travail plus ample publié en 2004 dans le volume M. Yourcenar - S. Weil –*Electre. Lecture d'un mythe grec*. (Edizioni Medusa, Milano 2004), réalisé avec Maria Antonietta Vito. Le lien entre Simone Weil et les classiques grecs, notamment les tragiques, est une constante de sa vie intellectuelle. Ils sont présents depuis les années de sa formation, ils sont lus, interrogés et interprétés avec une assiduité étonnante; ils deviennent des instruments pour interpréter, à travers des lectures récurrentes, stratifiées et progressives, les différentes phases de sa vie: de l'engagement politique à la recherche intellectuelle, jusqu'à l'expérience mystique. Electre, en particulier, la grande héroïne de Sophocle, incarne le personnage de la femme forte, qui résiste et s'oppose à tout abus, à toute injustice et devient pour les ouvriers – telle que la propose Simone Weil – une *sœur d'infortune*, et pour les hommes en général, soumis à la *dure nécessité*, un modèle de comportement et de résistance. Devant la présence constante d'Electre dans presque tous les écrits de Simone Weil, du *Journal d'usine*, aux *Cahiers*, à *Attente de Dieu*, aux lettres, devant l'obsession avec laquelle elle traduit et retraduit de nombreux passages de la tragédie de Sophocle, il m'a semblé naturel d'en faire une sorte de schéma pour interpréter toutes ses vicissitudes politiques, intellectuelles et mystiques. En fait, le personnage que j'analyse dans ma relation incarne de plus en plus, pendant et après l'expérience de travail, d'une façon extraordinairement éloquente, la résistance à l'oppression, la souffrance, le malheur, pour devenir ensuite après les contacts répétés avec le christianisme et l'expérience mystique, à travers ses lectures patientes, amoureuses et infatigables, la figure de l'âme qui traverse la nuit obscure, vit l'absence et expérimente l'unione avec Dieu.

Elettra, figure of the political, intellectual and mystical commitment in Simone Weil

In this paper I resume and adapt the results of a much extensive job published in 2004 in the volume M. Yourcenar - S. Weil *Elette. Lecture di un mito greco* (Editions Medusa, Milan 2004) that I have written with Maria Antonietta Vito.

The relationship of Simone Weil with the classical Greek and particularly with the tragedians it's a constant of her intellectual life. They are present since the years of formation, they are read, questioned and interpreted with an amazing assiduity; they become means for interpreting, through recurrent, stratified and ascending readings the different phases of her life: from the political commitment to the intellectual search, up to the mystical experience.

Electra, the imposing heroin of Sophocles, embodies particularly the figure of the strong, intransigent, woman who resists and opposes herself to every abuse, to every injustice becoming for the workers, in Simone Weil's proposal, a sister of misfortune and, in general, for submitted men a model of behaviour and resistance to the hard necessity.

In front of and by this constant presence of Elettra in almost all Simone Weil's papers, from *Journal d'usine*, ai *Cahiers*, a *Attente de Dieu*, to the letters, in front of the obsession with which she translates and retranslates numerous passages of of Sofocle's tragedy, in my opinion it's natural to draw a sort of *scheme* of it to read all her political, intellectual and mystical story.

In fact the character I analyze in the relationship embodies more and more, during and after the experience of job, in an extraordinary eloquent way, the resistance to the oppression, the suffering, the misfortune, to become, after the continuous contacts with the Christianity and the

mystical experience, in her patient, loving and untiring readings, the figure of the soul crossing the dark night, who lives the absence and experiments the unity with God.

Studio, attenzione, preghiera: il passaggio all'impersonale

*Wanda Tommasi*⁵⁵³

La nozione weiliana di impersonale si discosta dall'accezione comune: mentre, secondo quest'ultima, l'impersonale viene inteso come procedura depersonalizzante e come decorporizzazione, in Weil l'impersonale assume invece un'accezione positiva, che, facendo riferimento all'ambito della giustizia e a quei beni che sono al di sopra dell'essere umano, implica anche l'inviolabilità del corpo.

Il passaggio all'impersonale si opera attraverso un'attenzione di rara qualità, che è possibile solo in solitudine, non in una collettività. Gli esercizi scolastici, che aiutano a formare un'attenzione inferiore di tipo discorsivo, possono aiutare la comparsa di un altro tipo di attenzione, intuitiva, posta a un livello più alto, che è la stessa presente nella preghiera.

L'attenzione non va confusa con uno sforzo muscolare: essa è il lato attivo dell'attenzione, è una vigilanza costante, un'apertura all'altro da sé, al reale come indipendente dalle proiezioni dell'io. L'attenzione ci insegna che "i beni più preziosi non devono essere cercati ma attesi". Così è anche nella preghiera: le preghiere più amate da Weil sono la poesia *Love* di Gorge Herbert, il Padre nostro e una preghiera scritta da Simone stessa; in tutte e tre, sono presenti i temi della decreazione e dell'umiltà.

Il mio intervento si concentra sul saggio *Riflessioni sull'utilità degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, sottolineando la vicinanza fra lo studio scolastico, purché compiuto a vuoto, non in vista del risultato, e la preghiera; si sofferma inoltre sulle forme di preghiera predilette da Simone Weil, mostrando come anche in queste ultime sia essenziale, secondo l'autrice, il passaggio all'impersonale.

Infine, vorrei mostrare come il tema weiliano dell'impersonale sia stato particolarmente valorizzato dalla politica delle donne in Italia: se, da un lato, il femminismo della differenza sessuale ha dato grande risalto all'espressione della soggettività femminile, da un altro lato ha posto l'accento sul passaggio all'impersonale come pratica di decentramento dell'io, come terza via, alternativa sia al soggettivismo sia all'oggettivismo.

Étude, attention, prière: le passage à l'impersonnelle

La notion weilienne d'impersonnel s'éloigne de l'acception commune; alors que, selon cette dernière, l'impersonnel doit être entendu comme une procédure dépersonnalisante et comme une décorporisation, selon Simone Weil l'impersonnel a une acception positive qui, en se référant au domaine de la justice et à ces biens qui sont au-dessus de l'être humain, implique aussi l'inviolabilité du corps. Le passage à l'impersonnel intervient à travers une attention d'une qualité rare, qui n'est possible que dans la solitude, et non dans une collectivité. Les exercices

scolaires qui aident à former une attention intérieure de type discursif, peuvent aider l'apparition d'un autre type d'attention, intuitive, placée à un niveau plus élevé, la même attention qui est présente dans la prière.

L'attention ne doit pas être confondue avec un effort musculaire: le côté actif

⁵⁵³ Docente di Storia della filosofia contemporanea, Università di Verona.

de l'attention, est une vigilance constante, une ouverture de soi à l'autre, réellement et indépendamment des projections du moi. L'attention nous enseigne que «les biens plus précieux ne doivent pas être cherchés mais attendus». Il en va de même dans la prière: les prières particulièrement aimées par Weil sont la poésie *Love* de George Herbert, le Notre Père ainsi qu'une prière écrite par Simone elle-même; dans toutes les trois, on retrouve le thème de la décréation et de l'humilité.

Mon intervention se concentre sur l'essai *Réflexions sur l'utilité des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, et j'y souligne l'affinité entre l'étude scolaire, pourvu qu'elle soit faite gratuitement et non en vue d'un résultat, et la prière; j'y insiste, en outre sur les formes de prière préférées par Simone Weil, pour démontrer que, dans ces prières également, le passage à l'impersonnel, comme elle le dit, est essentiel. Je voudrais enfin montrer comment le thème weilien de l'impersonnel a été particulièrement valorisé par la politique des femmes en Italie: si, d'un côté, le féminisme de la différence sexuelle a donné une grande importance à l'expression de la subjectivité féminine, d'un autre côté il a mis l'accent sur le passage à l'impersonnel en tant que pratique de décentrement du moi, comme troisième voie alternative tant au subjectivisme qu'à l'objectivisme.

Study, attention, prayer: the passage to the impersonal one

Weil's notion of impersonal is far from the common meaning: while, according to it, the impersonal is intended as procedure of depersonalization and as decorporalisation, in Weil the impersonal assumes a positive meaning, that, making reference to the circle of the justice and that good that are above the human being, it also implicates the inviolability of the body.

The passage to the impersonal one is made through an attention of rare quality, that is possible only in loneliness, not in a community. The scholastic exercises, which help to form an inferior discursive kind of attention, can help to have another kind of intuitive attention, set to a higher level, the same as in the prayer.

The attention must not be confused with a muscular effort: it is the active side of the attention, it is a constant vigilance, an opening to the other from itself, to the reality as independent from the projections of the ego. The attention teaches us that "one must not look for the most precious goods but wait for them". The same is in the prayer: the most beloved prayers by Weil are the poetry *Love* of Gorge Herbert, *our Father* and a prayer written by Simone herself; in all the three ones, the themes of de-creation and humility are present.

My paper concerns with the essay *Riflessioni sull'utilità degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, underlining the proximity among the scholastic, if only done not in sight of the result, and the prayer; it concerns with favourite Simone Weil's forms of prayer, showing as also in these last ones is essential, according to the author, the passage to the impersonal one.

I would finally like to show as the Weil's theme of the impersonal one, has been particularly valorised by the women's in Italy politic: if, from a side, the feminism of the sexual difference has given great prominence to the expression of the female subjectivity, from another side it has set the accent on the passage to the impersonal one as practice of ego's decentralization as third alternative way, both to subjectivism and to objectivism.

La politica come tentazione del « grande animale ». Stato e nazione come idoli

Hanna Barbara Gerl-Falkovitz⁵⁵⁴

Simone Weil concentrò l'impegno della sua vita fino alla fine sull'azione sociale diretta. I suoi impegni rivoluzionari sono impressionanti: di certo alimentati da quell'idea metafisica della giustizia che l'ha da sempre caratterizzata. "Prima che Simone Weil diventasse una rivoluzionaria della mistica, ella fu una mistica della rivoluzione". Tuttavia il suo fallimento (o piuttosto, il suo non essere 'ascoltata'), in verità costante, mostra già in partenza che la sua caratteristica legata alla *Realpolitik* porta in sé un aspetto contrastante.

Il pericolo dell' 'esclusivamente politico' consiste per Weil nell'idolatria dello Stato, per il quale adopera senz'altro l'immagine della Grande Bestia, *mega thremma*, tratta dalla *Politeia* di Platone (forse anche dall'*Apocalisse* 13,4, in cui la bestia della fine dei tempi sorge dagli abissi). Gli antichi protagonisti della Grande Bestia sono per lei Roma ed Israele; da lì scaturiscono le serie minacce legate al nazionalismo francese e tedesco.

Analogamente a Roma, che – agli occhi di Weil – spense e sostituì le civiltà più elevate di Grecia, Cartagine e Gallia, lei vede scomparire anche nella Francia successiva al 1792 le culture della Linguadoca, della Bretagna e della Borgogna, allorché "lo Stato" le eliminò dalle loro radici. Poiché lo Stato cancella il concetto di patria, lo si può amare, senza alcuna alternativa – solo attraverso uno strisciante passaggio ad un Assoluto di carattere blasfemo. Lo Stato diventa Bestia in un duplice senso: quando non si apre più all'amore sovranaturale o non lo permette, e quando si rinchiude in una nazione particolare. La ferita della schiavitù umana può essere 'sanata' solo in ciò che è sovranaturale.

La mistica weiliana della sequela nella sofferenza impedisce soluzioni superficiali, apparenti. Guarda piuttosto ad un (Ri)Solutore. Una tale visione non si scrolla di dosse semplicisticamente, piuttosto si discosta dal massimalismo della Trasformazione-del-Tutto così come dalla sindrome della impotenza sotto il potere del fattuale, in cui è insita la frustrazione nichilista del Non-Poter-Cambiare.

E qui comincia per Weil un importante contributo alla soluzione del problema. Il Cristianesimo comporta infatti una premessa: in esso l'agire ed il mutare politico su questa terra appaiono necessari, ma provvisori e contingenti. Le ideologie secolari della salvezza possono – guardando al Cristo – essere sempre, nuovamente, criticate per il loro nocciolo totalitario. La Mistica permette, anzi sostiene le scelte politiche, ma impedisce i fondamentalismi, come quelli che promettono la "liberazione".

La politique comme tentation du « gros animal ». Etat et nation comme idoles

Simone Weil a travaillé toute sa vie pour une option sociale directe. Son engagement révolutionnaire est impressionnant ; il est certainement alimenté par cette idée métaphysique de la justice qui l'a toujours caractérisée.

Avant que Simone Weil ne devienne une révolutionnaire de la mystique, c'était une mystique de la révolution. Toutefois, son échec – ou plutôt le fait de n'être pas écoutée – en vérité constant, montre déjà au départ que la part liée à la *Realpolitik* porte en soi un aspect contrastant. Le danger de l'exclusivement politique consiste, pour la Weil, dans l'idolâtrie de l'Etat, pour laquelle elle adopte sans aucune modération l'image de la Grande Bête, *méga thremma*, tirée de la *Politeia* de Platon (peut-être aussi celle de l'Apocalypse 13, 4, où l'animal de la fin des temps surgit des abîmes) Rome et Israël sont pour elle les anciens protagonistes de la Grande Bête; de là découlent les sérieuses menaces qui se dégagent du

⁵⁵⁴ Docente di Scienza comparata delle religioni, Università di Dresda.

nationalisme français et allemand.

Dans la perspective du christianisme l'agir politique est important mais provisoire. C'est la mystique que soutienne l'action politique mais elle empêche de la transformer dans fondamentalisme de « libération».

Politics as temptation of the *great animal*. State and nation as idol

Simon Weil has worked up to the end of her life for an immediate social choice. Her revolutionary efforts are impressive; at the same time they are without doubt fed by a metaphysical idea of the justice that always accompanied her. Before Simon Weil became a mysticism's revolutionary person, she was a mystic of the revolution. Nevertheless, she already shows her momentary (or not-be-listened) failure in this project, that her real-politics part brings with itself a concatenated Moment.

The danger of the only-political one is, in Weil's opinion, the divinization of the state, to which she turns without limits the image of Plato's *Politics* of the *great animal*, *méga thrémma* (perhaps also the image of the *Apocalypse* 13, 4, where the eschatological animal climbs from the depth). By Weil the ancient protagonists of the *big animal* are Rome and Israel; from here the acute threats emerge through the French and German nationalism.

In a Christian perspective all politic action are important but temporary. Just mystique can support the commitment and prevent it from becoming fundamentalism of "freedom".

Politik in der Versuchung des „Großen Tieres“. Staat und Nation als Götzen

"Simone Weil arbeitete bis zum Ende ihres Lebens an einer unmittelbaren gesellschaftlichen Option. Ihre revolutionären Bemühungen sind beeindruckend; zugleich sind sie ohne Zweifel gespeist von einer immer schon begleitenden metaphysischen Idee der Gerechtigkeit. "Bevor Simone Weil Revolutionärin der Mystik wurde, war sie eine Mystikerin der Revolution." Dennoch zeigt schon ihr eigentlich durchgängiges Scheitern (oder Nicht-gehört-Werden) bei diesen Vorhaben, dass ihre realpolitische Seite ein konterkarierendes Moment an sich trägt. Die Gefahr des Nur-Politischen liegt nach Weil in der Vergötzung des Staates, auf den sie ohne Abschwächung das Bild aus der *Politeia* Platons vom „Großen Tier“, „*méga thrémma*“, anwendet (vielleicht auch das Bild der Apokalypse 13, 4, wo das endzeitliche Tier aus der Tiefe steigt). Antike Protagonisten des Großen Tieres sind für sie Rom und Israel; dahinter tauchen die akuten Bedrohungen durch den Nationalismus Frankreichs und Deutschlands auf. Analog zu Rom, das die -- in den Augen Weils -- höheren Kulturen Griechenlands, Karthagos, Galliens auslöschte und verdrängte, sieht sie auch in Frankreich nach 1792 die Kulturen des Languedoc, der Bretagne, der Bourgogne verschwinden, indem "der Staat" sie von ihren Wurzeln abschnitt. Da er Heimat ausradiert, kann man nur noch ihn, alternativlos, lieben - im schleichenden Übergang zu einem blasphemischen Absolutum. Der Staat wird in doppelter Hinsicht Tier: wenn er sich nicht mehr der übernatürlichen Liebe öffnet oder sie zulässt, und wenn er sich auf eine bestimmte Nation abschottet. Die Wunde menschlicher Sklaverei kann nur im Übernatürlichen "geheilt" werden. Weils Mystik der Nachfolge ins Leiden verbietet die vordergründigen Scheinlösungen. Sie weiß vielmehr von einem (Er)Löser. Eine solche Sicht entlastet nicht einfachhin, aber sie entzerrt die übertriebene All-Veränderung ebenso wie das Unterlegenheitssyndrom unter die Macht des Faktischen, die eingebaute Frustration des Nichtändernkönnens. Und hier beginnt für Weil ein wichtiger Beitrag zur Problemlösung. Christentum lehrt nämlich einen Vorbehalt: Darin erscheint hiesiges politisches Tun und Verändern als notwendig, aber als vorläufig und Kontingent. Säkulare Heilsideologien können - im Blick auf Christus - immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Mystik erlaubt, ja fordert politische Optionen, verhindert aber Fundamentalismen, auch solche der "Befreiung".

Compassione e amore anonimo nell'universo mitico weiliano: la figura di Antigone

*Massimiliano Marianelli*⁵⁵⁵

“Elettra, figlia di un padre potente, ridotta in schiavitù, per la quale suo fratello è l'unica speranza, vede un giovane che le annuncia la morte di questo fratello - e nel momento dell'angoscia più totale si scopre che questo giovane è suo fratello. 'Esse credevano che fosse il giardiniere' (cfr. Gv, XX, 15). Riconoscere il proprio fratello in uno sconosciuto, riconoscere Dio nell'Universo”⁵⁵⁶. Riferendosi a miti, e nel caso specifico alla scena del riconoscimento tra Oreste ed Elettra, Simone Weil mostra sentimenti universali che appartengono “agli uomini di tutti i tempi e luoghi” e che stanno a fondamento dell'umanesimo weiliano. La scena del riconoscimento descritta sopra offre la qualificazione più profonda dell'amore che, per la pensatrice, è propriamente tale se espressione di un “com-patire” che prescinde dalla determinazione del prossimo, che è capace di abbracciare chiunque e che proprio per questo è universale. Scrive ancora la Weil: “è vero che bisogna amare il prossimo, ma nell'esempio che Cristo dà per illustrare questo comandamento il prossimo è un essere nudo e sanguinante, svenuto sulla strada e di cui non si sa niente. Si tratta di un amore del tutto anonimo e per ciò stesso universale”⁵⁵⁷. Tale amore non è espressione di una logica di giustizia distributiva, esso è piuttosto qualificabile come un'obbligazione superiore: quella che ad esempio muove all'azione Antigone, dalla pensatrice qualificata anche come una delle immagini del Cristo⁵⁵⁸.

Compassion et amour anonyme dans l'univers mythique weilien: Antigone

Electre, fille d'un père puissant, réduite en esclavage, dont le seul espoir est son frère, voit un jeune homme qui lui annonce la mort de ce frère et, dans un moment d'angoisse la plus totale, elle découvre que ce jeune homme est son frère. «Elles croyaient que c'était le jardinier» (cfr. GV, XX, 15). Reconnaître son propre frère⁵⁵⁹ dans un inconnu, reconnaître Dieu dans l'Univers⁵⁵⁹».

En se référant aux mythes, et dans le cas spécifique à la scène de la reconnaissance entre Oreste et Electre, Simone Weil montre des sentiments universels qui appartiennent «aux hommes de tous les temps et lieux» et qui sont à la base de l'humanisme weilien. La scène de la reconnaissance décrite ci-dessus, offre la qualification la plus profonde de l'amour qui, pour la Weil, est précisément tel en tant qu'expression d'une «com-passion» qui ne tient pas compte de la détermination du prochain, qui est capable d'embrasser n'importe qui, et qui précisément pour cela est universelle.

Simone Weil écrit encore: «c'est vrai qu'il faut aimer le prochain, mais dans l'exemple donné par le Christ pour illustrer ce commandement, le prochain est un être nu et sanglant, évanoui dans la rue et de qui on ne sait rien. Il s'agit d'un amour anonyme et pour cela même universel». Cet amour n'est pas l'expression d'une logique de justice distributive, on peut le qualifier plutôt comme une obligation supérieure: celle qui, par exemple, entraîne à l'action Antigone, que la Weil qualifie comme «une des images du Christ»⁵⁶⁰.

⁵⁵⁵ Studioso di S. Weil, Università degli Studi di Perugia.

⁵⁵⁶ Q III, p. 70.

⁵⁵⁷ AD, p. 61.

⁵⁵⁸ Q IV, 222.

^{8C} III, p. 70.

⁵⁶⁰ Q IV, 222.

Compassion and anonymous love in Weil's mythical universe: Antigone

"Electra, daughter of a powerful father, reduced to slavery, for which her brother is the only hope, sees a young man announcing her this brother's death - and in the moment of the most total anguish she discovers that this young man is her brother. 'They believed that he was the gardener' (cfr. Gv, XX, 15). To recognize her own brother in a stranger, to recognize God in the Universe." Referring to myths, and in the specific case, to the scene of the recognition among Orestes and Electra, Simone Weil shows universal feelings belonging "to the men of every time and places" men as base of Weil's humanism. The foresaid scene of recognition shows the deepest qualification of the love that, for the thinker, it's real love if it is expression of a "suffer-together" setting aside the other's determination, a love able to embrace whoever and that is really universal for this reason. Weil writes: "it's true that one needs to love the other, but in the example given by Christ to illustrate this commandment the other is a naked and bloody being, fainted on the road and of which nothing is known. It deals with an entirely anonymous, and for this reason, universal love." Such love is not expression of a distributive justice's logic, it's rather a superior obligation: the one, for instance, that moves to the action Antigone, from the thinker also qualified as one of Christ's images.

La persona nell'ebraismo weiliano

Roberto Ricci⁵⁶¹

L'intervento evidenzia l'importanza della formazione familiare della Weil e della componente ebraica nella Francia del primo Novecento. In special modo nelle radici del pensiero weiliano e nel suo carattere asistemico in cui si evidenziano momenti di confronto tra ebraicità, cristianesimo, greco che sfociano in una antropologia da collegare al profilo di un Dio che "si ritira" al momento della creazione, un Dio-limite rispetto alla possibilità e alla libertà dell'uomo. Particolare interesse ha il confronto con la tradizione ebraica, specialmente nel sottolineare la "contrazione" originaria di Dio che si fa da parte per amore. A tale originale lettura di Dio Creatore corrisponde la libertà della persona di "ritirarsi" dal proprio io, lettura che contribuisce al rinnovamento e all'approfondimento della linea giudaico cristiana nella cultura del Novecento.

La personne dans le judaïsme weilien

L'intervention veut souligner l'importance de la formation familiale de Simone Weil et de la composante juive en France dans les premières années du XX^e siècle. En particulier, dans les racines de la pensée de Simone Weil et dans son caractère asystématique, dans lequel on met en évidence des moments de confrontation entre le judaïsme, le christianisme, l'hellénisme, qui aboutissent à une anthropologie liée à un profil d'un Dieu qui « se retire » au moment de la Création, un Dieu-limite par rapport à la liberté de l'homme.

Particulièrement intéressant est la comparaison avec la tradition juive, surtout quand on met en évidence la « contraction » originarie de Dieu qui se retire pour amour. À cette lecture originelle de Dieu créateur correspond la liberté de la personne de « se retirer » de son propre soi, lecture qui contribue au renouvellement et à l'approfondissement de la ligne judaïque-chrétienne dans la culture du XIX^e siècle.

Person in Weil's hebraism

The paper underlines the importance of Weil's family formation and of Hebraic component

⁵⁶¹ Docente di Storia e filosofia, Presidente SFI, Teramo.

in Nine hundred France. In particular in thought's roots of Weil and in her not-systematic character in which are underlined moments of comparison with Hebraism, Christianity, Grecian studies flowing in an anthropology that has to be connected to the profile of a God who "withdraws" during the creation, a limit-God in comparison with possibility and with man's freedom. The relationship with Hebraic tradition is of particular interest, especially to underline the original "contraction" of God who steps aside for love's sake. To such original reading of God Creator corresponds the person's freedom "to retire itself" from its own ego, reading that contributes to the renewal and to the close examination of the Hebraic Christian line in the Nine hundred culture.

L'impersonale e il sacro

*Stefania Tarantino*⁵⁶²

Nel 1966 dopo essersi ritirato nell'isola di Fårö, Ingmar Bergman scrisse la sceneggiatura del film *Persona*. La trama del film si svolge in un'isola e ha come uniche protagoniste due donne. La prima, Elisabeth, è un'attrice che durante una rappresentazione dell'Elettra perde improvvisamente la parola, la seconda, Alma, è l'infermiera cui sarà dato il compito di curare Elisabeth e di capire le oscure ragioni del suo mutismo. Il conflitto che è alla base di tutto il film è quello tra essere e sembrare, tra persona e maschera teatrale, tra personaggio ed essere umano. Un conflitto che qui appare pienamente come l'effettivo e misterioso problema del soggetto umano e che l'attrice risolve "estraniandosi" con la parola e con il linguaggio dal mondo, o come scriverà Alberto Moravia nella sua recensione al film "la protesta mediante il silenzio, ossia il rifiuto di comunicare, è anche l'indizio dell'appartenenza dell'attrice al mondo contro il quale, appunto, protesta".

La protagonista muta del film, Elisabeth, si trasforma in quella "materia umana anonima" che per Simone Weil rappresenta quella parte impersonale dell'anima che abita in ciascuno di noi. Il problema del soggetto umano inteso come persona è affrontato chiaramente da Simone Weil tra il 1942 e il 1943 in un saggio pubblicato solo nel 1950 con il titolo *La personalità umana: il giusto e l'ingiusto* e poi ripubblicato con il titolo *La persona e il sacro*. Simone Weil sapeva bene che la distruttività al fondo della nostra cultura e della nostra storia è appunto l'effettivo problema del soggetto umano e sapeva anche che in tutti i problemi strazianti dell'esistenza non è possibile alcuna mediazione ma "c'è da scegliere soltanto tra il bene soprannaturale e il male". Così, senza mediazione alcuna, la protagonista del film di Bergman, Elisabeth, vive la sua condizione sofferta e lacerata nel mutismo totale, una supplicante muta condannata a restare in eterno senza più voce. Una figura questa, che a mio avviso, può introdurci pienamente alla comprensione di ciò che Simone Weil intendeva quando scriveva che "una mente chiusa nel linguaggio è in prigione, che non si entra nella verità senza essere passati attraverso il proprio annientamento, senza aver soggiornato a lungo in uno stato di estrema e totale umiliazione". La mia analisi tenterà, attraverso il film di Bergman e attraverso questo scritto di Simone Weil, di mettere in luce come chi varca questa soglia, chi decida di disfarsi anche della propria intelligenza e di quella maschera che necessariamente deve portare per affrontare la vita di ogni giorno, le relazioni con gli altri, le norme sociali, possa imboccare la strada dell'impersonale e del sacro.

L'impersonnel et le sacré

En 1966, après s'être retiré sur l'île de Faro, Ingmar Bergman a écrit le scénario du film

⁵⁶² Dottore di ricerca in Filosofia, Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli.

Persona. L'intrigue du film se déroule dans une île et il a comme seules protagonistes deux femmes. La première, Elisabeth, est une actrice qui pendant une représentation de l'Electre, perd à l'improviste l'usage de la parole; la deuxième, Alma, est l'infirmière qui aura pour tâche de soigner Elisabeth et de comprendre les raisons obscures de son mutisme. Le conflit, à la base du film, est celui entre être et paraître, entre personne et masque du théâtre, entre personnage et être humain. Un conflit qui apparaît ici pleinement comme le problème réel et mystérieux du sujet humain et que l'actrice résout en s'éloignant de la parole et du langage du monde et, comme l'écrivit Alberto Moravia dans son compte-rendu au film, «en protestant par le silence, ou le refus de communiquer, qui est aussi l'indice de l'appartenance de l'actrice au monde contre lequel précisément elle proteste». Elisabeth, la protagoniste muette du film, se transforme en cette «matière humaine anonyme» qui pour Simone Weil représente cette part impersonnelle de l'âme qui habite en chacun de nous.

Le problème du sujet humain considéré comme une personne, est affronté clairement par Simone Weil entre 1942 et 1943 dans un essai qui n'a été publié qu'en 1950 sous le titre *La personnalité humaine: le juste et l'injuste*, puis republié sous le titre *La personne et le sacré*. Simone Weil savait bien que la capacité de destruction au fond de notre culture et de notre histoire est précisément le vrai problème du sujet humain, et elle savait aussi qu'il n'y a aucune possibilité de médiation dans tous les problèmes poignants de l'existence, mais «qu'il faut seulement choisir entre le bien surnaturel et le mal».

Ainsi, sans aucune médiation, Elisabeth, la protagoniste du film de Bergman, vit sa condition tourmentée et lacérée dans un mutisme total: une suppliante muette condamnée à rester éternellement sans voix. Un personnage qui, à mon avis, peut nous faire comprendre ce que Simone Weil voulait dire quand elle écrivait qu'«un esprit enfermé dans le langage est en prison, qu'on ne peut pas entrer dans la vérité sans être passé d'abord à travers son propre anéantissement, sans avoir séjourné longtemps dans un état d'humiliation extrême et totale».

A travers le film de Bergman et l'écrit de Simone Weil, mon analyse va tenter de mettre en lumière comment celui qui franchit ce seuil, qui décide de se défaire même de son intelligence et du masque qu'il doit nécessairement porter pour affronter la vie de chaque jour, les relations avec les autres, les règles sociales, peut prendre le chemin de l'impersonnel et du sacré.

Impersonal and the sacred

In 1966 after being retired in the island of Fårö, Ingmar Bergman wrote the script of the movie *Persona*. The movie is set in an island and has as only characters two women. The former Elisabeth, is an actress who, during a representation of Elettra, suddenly loses the word, the latter, Alma, is the nurse which will be given the assignment to take care of Elisabeth and to understand the dark reasons of her dumbness. The conflict that is at the base of the whole movie is the one between to be and to seem, between person and theatrical mask, between character and human being. A conflict that here fully appears here as the strength and mysterious problem of the human subject and that the actress resolves "estranging herself" with the word and with the language from the world, or as Alberto Moravia will write in his critique to the movie "the protest through the silence or rather the refusal to communicate, is also the sign of the affiliation of the actress to the world against which she protests."

The dumb protagonist of the movie, Elisabeth, turns into that "anonymous human subject" that for Simone Weil represents that impersonal part of the soul that is living in everyone of us. The problem of the human subject as person is clearly faced by Simone Weil between 1942 and 1943 in a essay published in 1950 with the title *La personalità umana: il giusto e l'ingiusto* and then republished with the title *La persona e il sacro*. Simone Weil knew well that the destructivity in our culture and our history is the real problem of the human subject and she also knew that in all the agonizing problems of the existence it is not possible any mediation

but "one has to choose only between supernatural good and evil". So, without any mediation, the protagonist of the movie of Bergman, Elisabeth, lives her suffered and lacerated condition in the total dumbness, a suppliant dumb one condemned to live forever without voice. In my opinion, this is a figure that can introduce us to the understanding of what Simone Weil meant when she wrote that "a closed mind in the language is in jail, that it's impossible to enter the truth without having passed through its own annihilation, without having sojourned for a long time in a state of extreme and total humiliation". My analysis will try, through the film of Bergman and through this writing of Simone Weil, to show as who crosses this threshold, who decides to lose its own intelligence and leave that mask that necessarily he has to bring to face the every day life, the relationships with the others, the social rules, can take the road of impersonal and sacred.

Dal Dio personale trinitario all'essere umano relazionale

*Maria Clara Bingemer*⁵⁶³

In questo testo, il mio intento é di percorrere il pensiero di Simone Weil su Dio e sull'essere umano. Faremo ciò partendo innanzi tutto dai suoi scritti più propriamente spirituali – *Attente de Dieu, Connaissance Surnaturelle, La pensateur et la grace, Pensées sans ordre concernano l'amour de Dieu*, così come i suoi *Cahiers* – per vedere come la sua esperienza di Dio è inseparabile dall'esperienza del Mondo e dell'umanità.

A partire dall'*Autobiografia Spirituale* di Simone Weil, scritta al Père Perrin e pubblicata assieme ad altri testi nell'opera intitolata *Attente de Dieu*, la nostra intenzione è di vedere come il processo della scoperta della presenza esplicita di Dio - che la filosofa va scoprendo sempre più - sboccherà come un frutto maturo sull'esperienza del Cristo che "viene a prenderla".

A partire dai paragoni che farà Simone Weil per spiegare in cosa consiste questa esperienza, sarà sempre molto presente l'analogia antropologica. Le parole "viso", "amato", "persona", "in persona", saranno una costante nella sua esperienza e, di conseguenza, anche negli appunti dei *Cahiers* e nei suoi saggi. Dalla conoscenza finora delineata del mistero cristologico inseparabile dall'umano, Simone Weil avrà accesso, dunque, alla conoscenza del Dio Trinitario, del mistero della Trinità come mistero dell'amore personale e relazionale. Nondimeno però, questo mistero si rivela solo attraverso la croce, al punto che lei stessa dice: "La Trinità e la croce sono i due poli del cristianesimo, le due verità essenziali: una, la gioia perfetta, l'altra la sventura perfetta". E aggiunge: "E' indispensabile la conoscenza di entrambe e della loro misteriosa unità, tanto che, a causa della condizione umana nel nostro mondo, noi ci troviamo infinitamente lontani dalla Trinità e molto vicini ai piedi della Croce. La croce è la nostra patria".

Simone Weil tocca così una delle verità essenziali della rivelazione cristiana: quella di Dio come mistero nascosto ed assoluto, ma anche mistero rivelato ed infinitamente vicino, grazie alla compassione e dalla povertà che si sprigionano dalla croce di Gesù. Più avanti, con Karl Rahner e il suo assioma, "La Trinità economica è la Trinità Immanente e viceversa", Simone Weil ha vissuto e pensato una teologia trinitaria che concepisce Dio e il Cristianesimo – Padre, Figlio e Spirito – solo a partire dell'essere umano, aperto e relazionale, che nella sua carne vive la vulnerabilità della sventura e della sofferenza. Il segreto di questa umanità, che è un tutt'uno con la divinità, è Cristo stesso che svela così la gioia perfetta del mistero più grande della Santa Trinità.

Du Dieu personnel trinitaire à l'être humain relationnel

Dans ce texte, notre propos sera de parcourir la pensée de Simone Weil sur Dieu et sur l'être

⁵⁶³ Decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas, PUC-Rio de Janeiro.

humain. Nous ferons cela tout en partant de ses écrits plus proprement spirituels – *Attente de Dieu, Connaissance Surnaturelle, La pesanteur et la grâce, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, ainsi que les *Cahiers* – pour voir comment son expérience de Dieu sera inséparable d'une expérience du monde et de l'humanité qui l'habite.

À partir de l'Autobiographie Spirituelle de Simone Weil, écrite au Père Perrin et publiée avec d'autres textes sur l'œuvre nommée *Attente de Dieu*, notre intention est de voir comment le processus de découverte de la présence explicite de Dieu que la philosophe va sentir d'une façon croissante débouchera comme un fruit mûr sur l'expérience du Christ qui "vient et la prend". À partir des comparaisons que Simone Weil fera pour décrire ce qu'est cette expérience, l'analogie anthropologique sera toujours très présente. Les mots "visage", "aimé", "personne", "en personne" seront une constante dans son expérience et, par conséquent, aussi dans son écriture qu'elle registrera dans ses *Cahiers* et ses essais.

Depuis la connaissance ainsi configurée du mystère christologique inséparable de l'humain, Simone Weil aura accès, donc, à la connaissance du Dieu Trinitaire, du mystère de la Trinité en tant que mystère d'amour personnel et relationnel. Néanmoins, ce mystère pour elle ne se dévoile qu'à travers le mystère de la croix, au point où elle même le dit: "La Trinité et la croix sont les deux pôles du christianisme, les deux vérités essentielles: une, la joie parfaite, l'autre le malheur parfait". Et elle ajoute "C'est indispensable la connaissance des deux, et de leur mystérieuse unité, tandis que, par notre condition humaine, dans notre monde, nous nous trouvons infiniment loin de la Trinité et très proches au pied de la Croix. La croix est notre patrie."

Simone Weil touche par là une des vérités essentielles de la révélation chrétienne: celle que Dieu est un mystère caché et absolu, mais aussi un mystère révélé et infiniment proche, par la compassion et la pauvreté qui se dégagent de la croix de Jésus. Très avant Karl Rahner et son axiome, "La Trinité économique est la Trinité Immanente et vice versa", Simone Weil a vécu et pensé une théologie trinitaire laquelle, aussi, ne conçoit la pensée sur le Dieu du Christianisme – Père, Fils et Esprit – sinon en se dégageant de l'être humain, ouvert et relationnel, lequel dans sa chair vit la vulnérabilité du malheur et de la souffrance. Et le secret de cette humanité qui est une avec la divinité est le Christ lui même qui dévoile ainsi la joie parfaite du mystère plus grand de la Sainte Trinité.

From a trinitarian God to a human relational being

In this paper, our intention will be to read Simone Weil's thought of God and human being. We will do this starting, first of all, from her properly spiritual writings - *Attente de Dieu, Connaissance Surnaturelle, La pesanteur et la grâce, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* – such as her *Cahiers* to understand how her experience of God will be inseparable from that experience of the World and of the humanity who is living in it.

Starting from the Spiritual Autobiography of Simone Weil, written by Père Perrin and published with other texts on the work entitled *Attente de Dieu*, our intention is to see how the process of the discovery of God's explicit presence - that the philosopher feels as a growing way - will blossom as a mature fruit on the experience of Christ who "is coming to pick her up".

Starting from the comparisons that Simone Weil will do to explain this experience, anthropological analogy will be always very present. The words "face", "beloved", "person", "in person", will be a constant in her experience and, consequently, also in her writing that she will record in her *Cahiers* and in her essays.

From this delineated knowledge of the Christological mystery inseparable from human being, Simone Weil will therefore enter the Trinitarian God's knowledge, the mystery of Trinity as the mystery of the personal and relational love. Nevertheless, however, this mystery reveals itself through the mystery of the cross, to the extent that she says: "The Trinity and the cross

are the two poles of the Christianity the two essential truths: one, the perfect joy, the other the perfect sorrow."

And she adds: "It's essential the knowledge of both and of their mysterious unity, so much that, because of our human condition in our world, we will find ourselves infinitely far from the Trinity and very close to the feet of the cross. The cross is our country".

In this way Simone Weil touches one of the essential truths of the Christian revelation: God is a hidden and absolute mystery, but also an infinitely nearby mystery, revealed by the compassion and the poverty coming from the cross of Jesus'. Then, with Karl Rahner and his axiom, "the economic Trinity is the immanent Trinity and vice versa", Simone Weil has lived and thought of a Trinitarian theology that doesn't foresee the thought on God and on the Christianity - Father, Son and Spirit – without a liberation from the human being, open and relational, that lives in his body the vulnerability of discomfort and suffering. And the secret of this humanity that is close to the divinity is Christ Himself who disclose the perfect joy of the greatest mystery of Saint Trinity.

In this paper, we start saying that the spiritual itinerary of Simone Weil, being eminently relational, prefigures what, twenty years later, the great theologian of Fryeburg, K. Rahner, has elaborated in the Trinitarian theology and in the theological anthropology. In the view of the theology, we can affirm that the whole life and thought of Simone Weil are informed by the movement of Trinitarian life itself. Her life and writings take more and more form and content - in insofar as she goes toward the premature death at the age of 34 year - of one of the essential truths of the Christian revelation: God is a hidden and absolute mystery but also a revealed and infinitely nearby mystery, through the compassion and deprivation shown in the cross of Christ: "Trinity and Cross are the two poles of Christianity the two essential truths: one the perfect joy and the other the perfect misfortune. It's essential the knowledge of both and of their mysterious unity, but, for the human condition in our world, we are infinitely away from Trinity and very close to the feet of the cross. The cross is our country."

La questione del Battesimo

Eric O. Springsted⁵⁶⁴

In questo contributo, per prima cosa sostengo l'evidenza ormai assodata del fatto che Simone Weil fu battezzata poco prima della morte, nonostante il suo rifiuto di farsi battezzare prima. Ricordo il mio colloquio personale su questi temi con Simone Deitz nel corso degli anni Ottanta.

Ritengo che l'evidenza sia ragione sufficiente per credere che il Battesimo ebbe luogo, anche se noi non possiamo sapere quello che la Weil stessa pensasse a riguardo. Probabilmente questo non importa. Accadde nel momento voluto da Dio e la trasportò nel tempo di Dio. A noi resta il silenzio. Ma, d'altra parte, la storia non cancella ciò che lei ha detto prima del battesimo. Le sue obiezioni, specialmente riguardo a ciò che considerava una richiesta illegittima da parte della Chiesa, ossia l'adesione intellettuale al dogma come criterio per entrare nella Chiesa, rimangono tali e quali a prima. E sono proprio quelle obiezioni e la sua personale concezione del battesimo, che toccano da vicino la questione dell'impersonale e del personale, che io prendo in considerazione e che inducono a pensare che ella avesse in fin dei conti ragione.

Io esaminerò perciò quelle obiezioni, specialmente quelle che scaturiscono dalla *Lettera a un Religioso*. Weil sostiene che è illegittimo imporre la fede alle facoltà intellettuali, perché i "misteri della fede non sono oggetto proprio dell'intelligenza". Appartengono, invece, alle facoltà della attenzione e dell'amore. Lei non pensa affatto che la fede sia nel suo nocciolo una

⁵⁶⁴ Professor of Theology at Princeton University, USA.

questione di intelligenza. All'intelligenza deve essere data la libertà, così che l'amore possa poi darsi liberamente nei confronti della realtà che percepisce. Questo è quello che ci permette di passare all'impersonale. Questa è una forma di "misticismo nuziale" in teologia, che rifiuta totalmente il proposizionalismo letterale col quale la Weil dovette continuamente confrontarsi quando approfondì la questione del battesimo. Perciò la Weil sostiene che la condizione per ricevere battesimo non dovrebbe essere l'adesione intellettuale alla fede, dal momento che ciò misconoscerebbe il mistero sacramentale. Piuttosto, nel battesimo, come lei suggerisce, nell'"Amore di Dio e nella sventura", "si scompare sotto l'acqua; il che significa si nega se stessi. Si riemerge solamente perché si è tirati su da un movimento ascendente più forte della gravità". Battesimo è perciò, come Weil lo intende, un movimento verso l'impersonale e non un'asserzione intellettuale, legata al soggetto, terrena. È questa convinzione che dobbiamo tenere presente per ogni discussione su come lei possa aver compreso il suo battesimo.

Simone Weil et le baptême

Dans cet essai je vais, tout d'abord discuter de l'importance considérable de croire que la Weil a été baptisée peu de temps avant de mourir, en dépit de ses précédents refus, et je ferai mention de mon entretien personnel sur ce sujet avec Simone Deitz dans les années quatre-vingts.

L'évidence suffit pour croire que le baptême a eu lieu, même si on ne peut pas savoir ce que la Weil pensait à ce sujet. Cela n'a probablement pas d'importance. Le baptême a eu lieu au moment de Dieu; à nous reste le silence. D'autre part, l'histoire n'élimine pas l'effet de ce qu'elle a pu dire avant d'être baptisée. Ses objections, surtout celles qui concernent ce qu'elle considèrerait comme la demande illégitime de l'église de l'adhérence intellectuelle au dogme - critère pour en faire partie -, restent cependant vivement soulignées. Ce sont précisément ses objections ainsi que sa conception personnelle du baptême, qui touchent de près la question de l'impersonnel et du personnel, et que moi je prends en considération, qui la mettent en condition d'avoir réellement raison.

Je vais donc examiner ces objections, surtout celles qui figurent dans la Lettre à un prêtre. Elle discute le fait qu'il est illégitime d'imposer la foi aux facultés intellectuelles, parce que les «mystères de la foi ne sont pas un objet propre de l'intellect». Ils appartiennent, par contre, à la capacité d'attention et d'amour. Elle ne pense pas du tout que la foi ait, à sa base, une question d'intelligence. Mais il faut laisser la liberté à l'intelligence pour que l'amour puisse ensuite se donner librement par rapport à la réalité qu'il perçoit. Ceci nous permet de passer à l'impersonnel. En théologie c'est une forme de «mysticisme nuptial» qui refuse le propositionnalisme littérale avec lequel Simone

Weil a été sans arrêt confrontée quand elle a demandé à être baptisée. Ainsi Simone Weil dit que la condition pour recevoir le baptême ne devrait pas être la souscription intellectuelle qui risque de déplacer le mystère sacramentel.

Le baptême est plutôt, comme elle le suggère «dans l'Amour de Dieu et l'Affliction», «un disparaître sous l'eau, c'est-à-dire se nier soi-même. Emerger de nouveau, seulement parce que on est soulevé par un mouvement ascendant plus fort que la gravité». Le baptême est donc, comme l'entend Simone Weil, un mouvement dans l'impersonnel et non pas une assertion du personnel et de l'intellect mondain. C'est de cela qu'il faut parler, pour comprendre comment elle avait conçu son propre baptême.

Simone Weil and Baptism

In this contribution, I first discuss the considerable evidence for believing that Weil was baptized shortly before her death, despite her rejections of baptism earlier, including my own

face to face discussions with Simone Deitz during the 1980s as part of this evidence. I argue that the evidence is good enough to believe that the baptism took place, although we cannot know what Weil herself thought about it. Perhaps it does not matter. It happened in God's own time and it put her in God's time; we are left silent. But, on the other hand, the story also does *not* undo anything she said before the baptism occurred. Her objections, especially those with respect to what she saw as the church's illegitimate demand for intellectual adherence to dogma as a criterion for entry into the church remain as pointed as ever. It is those objections and her own understanding of baptism, an understanding that touches closely on the issue of the impersonal and personal, that I then consider, and indeed even propose that she was ultimately right.

I therefore examine those objections, especially those she raises in *Letter to a Priest*. She argues that it is illegitimate to impose belief on the intellectual faculties because the "mysteries of faith are not a proper object for the intelligence." Instead, they belong to the faculty of attention and love. She does not think that faith is at its root a matter of intellect at all. But the intelligence must be given freedom so that love may then freely give itself to the reality it perceives. This is what allows us to pass into the impersonal. This is a form of "nuptial mysticism" in theology that roundly rejects the literal propositionalism with which Weil was continually confronted when she inquired about baptism. Thus Weil argues that the conditions for baptism ought not to be intellectual subscription, since that mislocates the sacramental mystery. Rather, in baptism, as she suggests, in "The Love of God and Affliction" "one disappears under the water; this means to deny one's self. One only reappears because one is lifted up by an ascending moment stronger than gravity." Baptism is thus, as Weil understands it, a movement into the impersonal, and is not an assertion of the personal and earth-bound intellect. It is this understanding that we must then bring to any discussions of how she might have understood her own baptism.

Simone Weil e la Chiesa cattolica

*Piersandro Vanzan*⁵⁶⁵

Tenendo conto del giudizio negativo che "La Civiltà Cattolica" diede alle prime opere di Simone Weil tradotte in Italia, l'intervento farà un bilancio dei mutamenti intervenuti nel frattempo in campo storico, filosofico e teologico per cogliere gli aspetti superati delle perplessità iniziali e quelli ancora permanenti in relazione alla dottrina della Chiesa. Nello stesso tempo si distinguerà tra ortodossia delle idee weiliane e eccezionalità del suo percorso spirituale e mistico, che sul piano del rapporto tra la persona e Dio, l'intelligenza e la Grazia, resta una esperienza imprescindibile per qualunque ricostruzione della cultura del secolo XIX.

Simone Weil et l'église catholique

En considération du jugement négatif donné par « la Civilisation Catholique » aux premières œuvres de Simone Weil traduites en italien, l'intervention fera un bilan des changements qu'on enregistre entre-temps en champ historique, philosophique et théologique afin de saisir les aspects dépassés des perplexités initiales mais aussi les aspects qui demeurent encore en relation avec la doctrine de l'Église. En même temps on distinguera entre l'orthodoxie des idées weiliennes et le caractère exceptionnel de son parcours spirituel et mystique, qui, pour ce qui concerne le rapport entre l'individu et Dieu, l'intelligence et la Grâce, reste une expérience dont il faut tenir compte dans n'importe quelle reconstruction de la culture du XIX^e siècle.

⁵⁶⁵ Redattore "La Civiltà Cattolica", Roma.

S. Weil and catholic Church

Keeping in mind the negative judgment that "Catholic Civilization" gave to the first works of Simone Weil translated in Italy, the intervention will take stock of the changes intervened in the meantime in historical, philosophical and theological field to understand the old aspects of the initial perplexities and the permanent ones in relationship to the doctrine of the Church. At the same time it will do a distinction among Weil's orthodoxy ideas and exceptionality of her spiritual and mystical route, that on the plan of the relationship between person and God, intelligence and the Graze, remains an essential experience for whatever reconstruction of the culture of the century XIX.

Il "venerdì santo" della filosofia

*Gaspere MURA*⁵⁶⁶

In una celebra pagina del giovanile *Glauben und Wissen* Hegel instaura un nuovo rapporto tra la filosofia e l'evento cristiano. "Dio stesso è morto", scrive Hegel alludendo al venerdì santo della morte di Cristo; tuttavia, per Hegel, quell'evento storico non può risolversi in una negazione ateistica di Dio, ma ben più profondamente in un "venerdì santo speculativo", perché la stessa filosofia è chiamata, da quell'evento, a rinascere in una "libertà assoluta"⁵⁶⁷. La filosofia, per poter rinascere come libertà, dopo e al di là dell'ateismo moderno, deve allora essa stessa andare incontro ad un "Venerdì santo speculativo", alla morte dell'Idea astratta in nome dell'infinita libertà e della vita nello Spirito. Hegel apriva in tal modo la strada non solo alle principali questioni relative al rapporto tra filosofia e religione nel pensiero postmoderno, ma alla nuova riflessione sul senso, il valore e i compiti della stessa filosofia, quali, seppure con toni diversi, verranno fatti propri dalla maggior parte dei filosofi postmoderni, pensosi del destino della filosofia e del suo ormai inscindibile rapporto con l'evento cristiano.

Il "Venerdì santo" diviene allora oggetto non solo della teologia, ma della riflessione filosofica – dalle *Lesungen über die Religionsphilosophie* di Hegel al *Verbum Crucis* di Hamann, dal *Journal intime* di Maine de Biran a *La Scuola del Cristianesimo* di Kierkegaard, dal kenotismo de *l'Attente de Dieu* di Simone Weil alla *Krezeswissenschaft* di Edith Stein, fino alla "morte di Dio" dello *Zarathustra* di Nietzsche. La "cristologia filosofica", come ha magistralmente illustrato Xavier Tillet, è divenuta pertanto una cifra fondamentale del pensiero filosofico postmoderno, provocando la stessa teologia in direzioni non sempre compatibili con l'ortodossia della fede, ma tuttavia stimolanti e feconde, come testimoniano le riflessioni di Dorothee Sölle, Eberhard Jüngel, Ernst Bloch.

In riferimento a questi autori è possibile individuare alcune linee principali di riflessione in relazione al "Venerdì santo della filosofia". Innanzi tutto la questione del "senso" dell'ateismo moderno. L'ermeneutica del fenomeno "ateismo" subisce infatti una profonda trasformazione, nel senso che l'ateismo viene sempre di più inteso come momento "purificatore" sia dell'idea astratta di Dio che delle forme inautentiche della religione, e quindi come passaggio obbligato alla sconvolgente verità della Rivelazione cristiana.

In secondo luogo, ne è derivata la messa in discussione di una concezione di "metafisica" quale si era venuta instaurando nella storia del pensiero occidentale, in nome di un profondo rinnovamento capace non solo, come mostrerà Heidegger, di "oltrepassare la metafisica" nell'orizzonte dell'Essere inteso come "evento" (*Ereignis*), linguaggio (*Sprache*), e di Verità intesa come "rivelazione-svelamento" (*Aletheia*, e non più come *adaequatio*; ma capace anche di ripensare il valore e la natura del *logos*, recuperando la dimensione del *logos ergon* e del

⁵⁶⁶ Docente di Filosofia presso le Università Urbaniana e Lateranense, Roma.

⁵⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1981, 252-253.

logos pathos, quali erano state proprie della tradizione classica, ma che erano state profondamente rinnovate dal *logos amans* dell'evento cristiano.

In terzo luogo ne è derivato un profondo ripensamento della nozione "classica" di persona. E' noto infatti che la nozione di persona è uno degli apporti più significativi della Rivelazione cristiana al pensiero filosofico, derivando essa direttamente dalla nozione di "persona" quale è stata elaborata dalla teologia trinitaria. Il pensiero postmoderno, a partire da Hegel, ha inteso ripensare a fondo tutte le componenti ed anche le implicanze racchiuse in una nozione di "persona" che non viene considerata solo in rapporto alla "natura razionale" dell'uomo (Boezio), ma soprattutto come capace di relazioni d'amore, sul modello della "kenosi" della persona del Verbo incarnato. Entra in tal modo, nel pensiero filosofico, la dimensione della "mistica", verso la quale Simone Weil ha mostrato una particolare attenzione, giungendo per questa via alla tesi filosoficamente e teologicamente controversa della "impersonalità" di Dio. Resta comunque che "personale" e "impersonale", da categorie metafisiche, divengono modelli di un pensare religioso attento ad un coinvolgimento non solo teorico, ma esistenziale, con il mistero di Dio.

Le « Vendredi Saint » de la philosophie

Dans une page célèbre de son œuvre juvénile *Glauben und Wissen*, Hegel instaure un nouveau rapport entre la philosophie et l'événement chrétien. « Même Dieu est mort », écrit Hegel en se référant au vendredi saint de la mort du Christ ; toutefois, pour Hegel, cet événement historique ne peut pas se résoudre en une négation athéistique de Dieu, mais, bien plus profondément, en un « vendredi saint spéculatif » parce que la philosophie elle-même est appelée, par cet événement, à renaître en une « liberté absolue » (G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1981, 252-253). La philosophie, pour pouvoir renaître en tant que liberté, après et au delà de l'athéisme moderne, doit elle même aller à la rencontre d'un « vendredi saint spéculatif », de la mort de l'Idée abstraite au nom de l'infinie liberté et de la vie dans l'Esprit. Hegel traçait ainsi la route non seulement aux principales questions concernant le rapport entre philosophie et religion dans la pensée postmoderne, mais aussi à la nouvelle réflexion sur le sens, la valeur et les devoirs de la philosophie elle même, lesquels, même si avec des tons différents, seront acceptés par la majorité des philosophes postmodernes, soucieux du destin de la philosophie et de son rapport, désormais inséparable, avec l'événement chrétien.

Le « vendredi saint » devient, alors l'objet non seulement de la théologie, mais de la réflexion philosophique- des *Lesungen uber die Religionphilosophie* de Hegel au *Verbum Crucis* de Hamann, du *Journal intime* de Maine de Biran à *L'école du Christianisme* de Kierkegaard, du kenotisme de *l'Attente de Dieu* de Simone Weil à la *Krezeswissenschaft* de Edith Stein, jusqu'à la « mort de Dieu » du *Zarathoustra* de Nietzsche. La « christologie philosophique », comme Xavier Tillet l'a illustré magistralement, est devenue par conséquent, un chiffre fondamental de la pensée philosophique postmoderne, provoquant la théologie elle même dans des directions pas toujours compatibles avec l'orthodoxie de la foi, mais toutefois stimulantes et fécondes, comme en témoignent les réflexions de Dorothee Sölle, Eberhard Jüngel, Ernst Bloch.

En se référant à ces auteurs, il est possible de repérer quelques lignes principales de réflexion en relation avec le « vendredi saint de la philosophie ». Avant tout, la question du « sens » de l'athéisme moderne. L'herméneutique du phénomène « athéisme » subit en effet une profonde transformation, en ce sens que l'athéisme est de plus en plus interprété comme un moment « purificateur » tant de l'idée abstraite de Dieu que des formes inauthentiques de la religion, et par conséquent, comme un passage obligé vers la vérité bouleversante de la Révélation chrétienne.

Il en est découlé, en second lieu, une mise en question d'une conception de

« métaphysique » telle qu'elle s'était instaurée dans l'histoire de la pensée occidentale, au nom d'un profond renouvellement capable, non seulement –comme le montrera Heidegger– d'« dépasser la métaphysique » dans l'horizon de l'Être conçu comme « événement »(Ereignis), langage (Sprache) et de Vérité conçue comme « révélation-dévoilement »(Aletheia) et non plus comme *adaequatio* ; mais capable aussi de repenser la valeur et la nature du *logos*, en récupérant la dimension du *logos ergon* et du *logos pathos*, telles qu'elles avaient été dans la tradition classique, et par la suite profondément renouvelées par le *logos amans* de l'événement chrétien.

En troisième lieu, il en est découlé un profond revirement de la notion « classique » de personne. On sait, en effet, que la notion de personne est un des apports les plus significatifs de la Révélation chrétienne à la pensée philosophique qui, elle-même, dérive directement de la notion de « personne » telle qu'elle a été élaborée par la trilogie trinitaire. La pensée postmoderne, à partir de Hegel, a voulu repenser à fond tous les composants et, également, toutes les contradictions contenues dans une notion de « personne », qui n'est pas considérée seulement par rapport à la « nature rationnelle » de l'homme (Boezio), mais comme capable surtout de relations d'amour, sur le modèle de la « kenosi » de la personne du Verbe incarné. C'est de cette façon, qu'entre dans la pensée philosophique, la dimension de la « mystique » vers laquelle Simone Weil a montré une attention particulière, parvenant par cette voie, à la thèse philosophiquement et théologiquement controversée de l'« impersonnalité » de Dieu. Il n'en reste pas moins que « personnel » et « impersonnel », de catégories métaphysiques, deviennent des modèles d'une pensée religieuse attentive à une implication non seulement théorique mais existentielle, avec le mystère de Dieu.

The "holy Friday" of philosophy

In a famous page of the juvenile *Glauben und Wissen*, Hegel establishes a new relationship between philosophy and Christian event. Hegel writes: "God is dead", alluding to holy Friday of Christ's death; nevertheless, according to Hegel, that historical event cannot turn in an atheist negation of God, but, more deeply, in a "speculative holy Friday", because philosophy is called, from that event, to revive in an "absolute freedom" (G.W.F. Hegel, *First critical writings*, Mursia, Milan 1981, 252-253).

Philosophy, to be able to revive as freedom, after and beyond the modern atheism, has to go toward a "speculative holy Friday", toward the death of the abstract idea in name of the endless freedom and life in the Spirit. Hegel not only opened in such way the road to the principal matters related to the relationship between philosophy and religion in the post-modern thought, but to the new reflection on sense, value and tasks of the same philosophy, that, even though with different tones, will belong to the most greater part of the thoughtful post-modern philosophers of philosophy's destiny and of its inseparable relationship with the Christian event.

"Holy Friday", then, not only becomes object of theology, but of philosophical reflection - from the *Lesungen über die Religionsphilosophie* of Hegel to the *Verbum Crucis* of Hamann, from the *Journal intime* of Maine de Biran to the *School of the Christianity* of Kierkegaard, from the kenotism of the *Attente de Dieu* of Simone Weil to the *Krezeswissenschaft* of Edith Stein, up to "death of God" of Nietzsche's Zarathustra. The "philosophical Christology", as Xavier Tillet has magisterially illustrated, became, therefore, a fundamental figure of post-modern philosophical thought, provoking the same theology in not always compatible with faith's orthodoxy directions, but nevertheless stimulating and fertile, as the reflections by Dorothee Sölle, Eberhard Jüngel, Ernst Bloch testify

Referring to these authors it's possible to individualize some principal lines of reflection in connection with "holy Friday of philosophy." First of all the matter of modern atheism's "sense". The "atheism" phenomenon's hermeneutic suffers, in fact, a deep transformation, in

the sense that atheism always comes more understood as a "purifying" moment both of the abstract idea of God and of the inauthentic forms of religion, and therefore as forced passage to upsetting truth of Christian Revelation.

Second, from this concept the criticizing of "metaphysics" conception that had come establishing in the history of western thought, in name of a depth renewal that is able not only, as Heidegger will show, "to go beyond the metaphysics" in the horizon of Being as "event" (*Ereignis*), language (*Sprache*), and of Truth as "revelation-disclosing" (*Aletheia*, and not more as *adaequatio*); but able also to consider value and nature of logos, recovering the dimension of ergon and pathos logos, such as they were in classical tradition, but that had been deeply renewed from amans logos of Christian event.

Third, there's a depth of it afterthought of "classical" notion of person. It's known in fact that the notion of person is one of the most meaningful in the Christian Revelation to the philosophical thought, directly deriving from the elaborated from the Trinitarian theology notion of "person". The post-modern thought, from Hegel, wanted to consider all the components and the implications concerning with a notion of "person" that it's not considered only in relationship to man's "rational nature" (Boezio), but considered, above all, as one who can have love relationships on the "kenosi" model of person of the incarnate Verb. Dimension of "mysticism" enters in such way, the philosophical thought, toward which Simone Weil has shown a particular attention, reaching by this way the philosophically and theologically controversial thesis, of "impersonality" of God.

We're agree, however, that "personal" and "impersonal", from metaphysical categories, become models of a religious thinking that is careful to a not only theoretical, but existential, involvement with the mystery of God.

Dall'umanesimo alla Rivelazione

*Emmanuel GABELLIERI*⁵⁶⁸

Se Simone Weil critica il «personalismo» in più testi, è perché, partendo dalla visione del personalismo ereditata da Renouvier, teme un'assolutizzazione della persona «in sé» e «per sé», che non riconoscerebbe molto il «per l'altro» come dimensione essenziale dell'umano, così come il Dio-Uno dell'ebraismo le sembra esclusivo della pluralità.

La persona autentica non è mai in rapporto solamente con sé stessa. La Trinità essendo una e plurima allo stesso tempo, diventa modello di un personalismo nel quale le persone sono delle «relazioni sussistenti», la cui condizione è, per la Weil, la disappropriazione del sé. Imitare ciò significa rendersi «impersonali» nell'apertura all'universale, così come Dio è impersonale nel suo amore universale per tutti gli uomini. Ecco perché la Weil ha visto nei pensieri orientali il correttivo necessario all'antropocentrismo del pensiero occidentale. Ma ecco anche perché la Trinità le appare come principio del superamento dell'antinomia tra il Dio impersonale dell'Oriente e il Dio personale dell'Antico Testamento. La Trinità è così, allo stesso tempo, sia un principio per il dialogo metafisico e interreligioso, sia il principio di un nuovo umanesimo nel quale l'uomo deve essere pensato come dono e eucarestia di sé, come nella Trinità rivelata nel Cristo, essendo la capacità di disappropriazione di sé (decreazione) l'atto più alto della libertà e dell'«amore soprannaturale».

De l'humanisme à la Révélation

Si S.Weil critique le « personnalisme » dans plusieurs textes, c'est parce que, à partir de la vision du personnalisme héritée de Renouvier, elle craint une absolutisation de la personne comme « en soi » et « pour soi », qui ne reconnaîtrait pas assez le « pour l'autre » comme

⁵⁶⁸ Decano di Filosofia, UCLY di Lione.

dimension essentielle de l'humain, de même que le Dieu Un du judaïsme lui paraît exclusif de la pluralité. La personne authentique n'est jamais seulement rapport à soi. La Trinité étant à la fois une et plurielle va alors être le modèle d'un personalisme où les personnes sont des « relations substantives » dont, chez S. Weil, la condition est la désappropriation de soi. Les imiter, c'est se rendre « impersonnel » dans l'ouverture à l'universel, comme Dieu est impersonnel dans son amour universel pour tous les hommes.). Voilà pourquoi S. Weil a vu dans les pensées orientales le correctif nécessaire à l'anthropocentrisme de la pensée occidentale. Mais voilà pourquoi aussi la Trinité lui apparaît comme le principe de dépassement de l'antinomie entre le Dieu impersonnel de l'Orient et le Dieu personnel de l'Ancien Testament. La Trinité est ainsi à la fois un principe pour le dialogue métaphysique et interreligieux, et le principe d'un nouvel humanisme où l'homme doit être pensé comme don et eucharistie de soi, à l'image de la Trinité révélée dans le Christ, la capacité de désappropriation de soi (décréation) étant l'acte le plus haut de la liberté et de « l'amour surnaturel ».

From Humanism to Revelation

If S. Weil criticizes “personalism” in several texts, it is because, starting from the point of view of the personalism inherited by Renouvier, she fears the absolutisation of the person “in oneself” and “for oneself”, that means a concept of person who does not recognize enough “the other” as an essential dimension of human being, just as the Jewish God seems to exclude plurality. The authentic person is never in relation only with herself. Being the Trinity one and plural at the same time, it will be the model of a personalism where people are “remaining relations” whose condition is, in S. Weil's view, the renunciation to the property of oneself. In order to imitate it, a person should become “impersonal”, open to the whole universe, as God is impersonal in its universal love for all man and women. That's the reason why S. Weil saw in the Eastern Thought the necessary corrective measure to the anthropocentrism of the Western thought. But exactly for that, also the Trinity seems to her the principle of going beyond of the discrepancy between the impersonal Eastern God and the personal God of the Ancient Testament. Trinity is thus at the same time a principle for the metaphysical and interreligious dialogue, and the principle of a new humanism in which man must be thought as Eucharistic gift of self, at the image of Trinity that Christ revealed, and as able to renounce to the property of himself (decreation) which is the highest act of freedom and of the “supernatural love”.

Dio e l'impersonale nella storia

Giovanni GIORGIO⁵⁶⁹

Il tema della *malheur* (in italiano la *sventura*) è quello che, nella sua impersonalità, sembra contraddire la perfezione di Dio. Attorno a questa contraddizione reale si affatica il pensiero della Weil che cerca di pensare insieme nella verità la sventura degli uomini, la perfezione di Dio e il legame tra i due.

La sventura aggredisce la vita, si direbbe, dall'esterno, come un accadere inaspettato e violento, che afferra una vita qualsiasi, la stradica e la colpisce direttamente o indirettamente in ogni suo aspetto: sociale, psicologico e fisico. Essa è anonima e degrada la persona fino a nullificarla, equiparandola a cosa inanimata: una forza impersonale che spersonalizza. Nell'annichilimento che l'anima subisce essa arresta il movimento della propria volontà, svelandolo come insensato e inutile nella sua pretesa di autoaccrescimento dell'io. L'io si

⁵⁶⁹ Docente di Filosofia, Preside ITAM, Chieti.

scopre piuttosto come facente parte di un mondo abitato dalla *necessità*. Questa rappresenta, secondo Weil, l'essenza atea della creazione, poiché in essa si mostra quel movimento di abdicazione di Dio che costituisce il suo atto creatore. Dio lascia la creazione a se stessa.

Il consenso passivo alla necessità della sventura, in virtù dell'abdicazione di Dio, può avviare un processo di *decreazione*, quel processo che fa passare qualcosa di creato nell'increato. Questo processo si pone in essere per mezzo dell'*attenzione*, uno sguardo d'amore sul buio della sventura finché da essa sgorga la luce di Dio, poiché l'ultimo passo cui la sventura può condurre è l'amore soprannaturale. Esso è per coloro che resistono nella sofferenza prolungata e senza scopo, per coloro che sono fedeli a Dio non per le sue consolazioni o per la sua onnipotenza, ma nella nudità di se stesso e nel suo inaccessibile mistero.

L'impersonnel du Monde et le Dieu personnel

Le thème du *malheur* (*sventura* en italien) est celui qui, dans son impersonnalité, semble contredire la perfection de Dieu. Autour de cette contradiction réelle, la pensée de Simone Weil s'évertue pour penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux. On dirait que le malheur agresse la vie, de l'extérieur, comme un événement inattendu et violent, qui saisit une vie quelconque, la déracine et la frappe directement ou indirectement dans chacun de ses aspects : social, psychologique et physique. Elle est anonyme et dégrade la personne au point de l'annuler, en l'assimilant à une chose inanimée : une force impersonnelle qui dépersonnalise. Dans l'annihilation que l'âme subit, elle arrête le mouvement de sa propre volonté, le dévoilant insensé et inutile dans sa prétention d'auto croissance du moi. Le moi se révèle plutôt comme faisant partie d'un monde habité par la *nécessité*. Celle-ci représente, selon Simone Weil, l'essence athée de la création, parce que dans la création se révèle le mouvement de l'abdicación de Dieu que représente son acte créateur. Dieu laisse la création à elle-même.

Le consentement passif à la nécessité du malheur en vertu de l'abdicación de Dieu, peut enclencher un processus de décréation, processus qui fait passer quelque chose de créé dans l'incréd. Ce processus existe grâce à l'attention, un regard d'amour sur l'obscurité du malheur, jusqu'à ce qu'il en jaillisse la lumière de Dieu, parce que le dernier pas auquel le malheur peut conduire c'est l'amour surnaturel. Il est pour ceux qui résistent dans la souffrance prolongée et sans but, pour ceux qui sont fidèles à Dieu non pas pour ses consolations où pour sa toute puissance, mais dans sa nudité et son mystère inaccessible.

The impersonal one of the world and God as a Person

The theme of *malheur* (in English "ruin") it is the one that, in its impersonality, seems to contradict the perfection of God. The Weil's thought works tirelessly around this real contradiction and tries to put together in the truth men's misfortune, God's perfection and the link between the two.

The misfortune attacks the life, it would be said, from the outside, as an unexpected and violent happening, that grabs an any life, enradicates it and strikes it directly or indirectly in every aspect of itself: social, psychological and physical. It is anonymous and it degrades the person up to nullify it, comparing it to inanimate thing: an impersonal strength that depersonalizes. In the annihilation that the soul suffers it arrests the movement of its own will, disclosing it as foolish and useless in its demand of self-increase of ego. Ego discovers itself rather as being part of a world lived by the necessity. This represents, according to Weil, the atheistic essence of the creation, since in creation appears the movement of God's abdicación that constitutes its creative action. God leaves the creation to itself.

The passive consent to the necessity of the misfortune, by virtue of God's abdicación, can start a process of *decreation*, that process that makes to pass something of created in the not

created. This process is set through the *attention*, a look of love on the darkness of the misfortune until from it the light of God gushes out, since the last footstep which the misfortune can conduct is the supernatural love. It is for those people who withstand the prolonged and meaning suffering, for those people who are faithful to God not for His consolations or for His omnipotence, but in the nudity of himself and in His inaccessible mystery.

Poetica del soprannaturale

*Giovanni TRABUCCO*⁵⁷⁰

Il duplice registro designato – rispettivamente – dalla poetica e dalla teologia, che è possibile ritrovare nella prospettiva e nello sviluppo dell'opera di Simone Weil, riguarda il modello teorico universale, che coincide con l'antropologia, e il carattere indeducibile dell'evento teologico che ne costituisce l'evidenza. La poetica designa la qualità intrinsecamente teologica dell'antropologia nella correlazione tra le sue condizioni effettive e l'atto da esse indeducibile; la teologia segnala l'assolutezza dell'evento teologico, inclusivo dell'uomo come un momento costitutivo di sé.

L'interrogazione fondamentale, anche nel suo profilo formale, ha il compito di articolare i due poli o i due regimi, tematizzando la specifica necessità del loro rapporto, cioè la loro reciproca coimplicazione e la loro relativa autonomia.

Sotto questo profilo, la categoria di persona può significare il momento sintetico, irriducibile ai due poli compresi separatamente, sia sul piano antropologico, sia sul piano propriamente cristologico, in quanto non designa solamente il soggetto, ma la sua irriducibilità al modello teorico elaborato per pensarlo.

Il privilegio che nella prospettiva di Simone Weil è assegnato al momento o al punto di vista soprannaturale come costitutivo della consistenza specifica del momento antropologico – che si esprime nella dialettica tra personale e impersonale, la quale rappresenta una riformulazione originale della questione dell'individuo o della ipseità –, risponde alla necessità non soltanto di formulare il rapporto tra la concreta singolarità dell'uomo e l'accesso effettivo al punto di vista posto fuori di esso, ultimamente coincidente con Dio stesso; ma anche di mostrare la correlazione tra dimensione personale e impersonale come propria di Dio stesso e il rapporto di reciproca implicazione dell'antropologico e del teologico come identificativo della sua verità.

Ciò che risulta originale, nella prospettiva weiliana, è la collocazione della reciprocità sui due piani: quello del carattere interlocutorio e della distinzione tra le due dimensioni della coscienza e della forma specifica del loro rapporto, insieme pre-supposta all'attuazione che essa implica e da essa determinata; e quello del livello propriamente teologico che realizza in modo unico la sintesi della storicità o del senso e della verità, poiché la coscienza si realizza solamente nella sintesi di particolare e di universale. La coppia personale-impersonale esprime sul piano antropologico - secondo il linguaggio proprio della Weil - il nesso di singolarità e universalità che costituisce la verità teologica della persona. Nella distinzione e nella unione delle due dimensioni, la coppia weiliana permette di elaborare tanto la specifica evidenza della coscienza quanto la verità teologica, poiché entrambe convergono nella necessità di dire insieme la singolarità e la universalità.

Non si può rispondere all'istanza sollevata dal personalismo e così sottrarlo al carattere puramente espressivo di una questione pertinente se non restituendo i problemi fondamentali riconducibili al problema del rapporto uomo/verità.

In quest'ottica si prende lo spunto dal pensiero e dalla prospettiva della Weil nell'intento di

⁵⁷⁰ Docente di Storia del cristianesimo, FTIS, Milano.

illustrarne la fecondità per il dibattito teologico attuale.

Poétique du surnaturel

Le double registre désigné, respectivement, de la poétique et de la théologie, que l'on peut retrouver dans la perspective et dans le développement de l'œuvre de Simone Weil, concerne le modèle théorique universel qui coïncide avec l'anthropologie et le caractère indéductible de l'événement théologique qui en constitue l'évidence. La poétique désigne la qualité intrinsèquement théologique de l'anthropologie dans la corrélation entre ses conditions effectives et l'acte qui leur est indéductible; la théologie signale le caractère absolu de l'événement théologique qui comprend l'homme comme un moment constitutif de soi.

L'interrogation fondamentale, même dans son profil formel, a le devoir d'articuler les deux pôles ou les deux régimes, en mettant en évidence la nécessité spécifique de leur rapport, c'est-à-dire leur réciproque coimplication et leur autonomie relative. Sous ce profil, la catégorie de personne peut signifier le moment synthétique, qu'on ne peut réduire aux deux pôles compris séparément, tant sur le plan anthropologique, que sur le plan christologique, en ce sens qu'il ne désigne pas seulement le sujet, mais aussi son irréductibilité au modèle théorique élaboré pour le penser.

Le privilège qui, dans la perspective de Simone Weil, est assigné au moment ou au point de vue surnaturel comme constitutif de la consistance spécifique du moment anthropologique - qui s'exprime dans la dialectique entre personnel et impersonnel, laquelle représente une reformulation originale de la question de l'individu et de la ipsité -, répond à la nécessité non seulement de formuler le rapport entre la concrète singularité de l'homme et l'accès effectif au point de vue situé hors de lui, qui coïncide dernièrement avec Dieu lui-même ; mais aussi de montrer la corrélation entre dimension personnelle et impersonnelle comme propre à Dieu lui-même et le rapport d'implication réciproque de l'anthropologique et du théologique comme identificateur de sa vérité.

Dans la perspective weilienne, ce qui est vraiment original, c'est la collocation de la réciprocité sur deux plans: le plan du caractère interlocutoire et de la distinction entre les deux dimensions de la conscience et de la forme spécifique de leur rapport, à la fois pré-supposée à la réalisation qu'elle implique et déterminée par elle; et le plan du niveau proprement théologique qui réalise de façon unique la synthèse de l'historicité, ou du sens, et de la vérité, étant donné que la conscience ne se réalise que dans la synthèse du particulier et de l'universel.

Le couple personnel-impersonnel exprime sur le plan anthropologique – selon le langage propre de Simone Weil – le rapport de singularité et universalité qui constitue la vérité théologique de la personne. Dans la distinction et dans l'union des deux dimensions, le couple weilien permet d'élaborer aussi bien l'évidence spécifique de la conscience que la vérité théologique, parce que tous les deux convergent dans la nécessité de dire ensemble la singularité et l'universalité. On ne peut pas répondre à l'instance soulevée par le personnelisme, et ainsi le soustraire au caractère purement expressif d'une question pertinente, si non en restituant les problèmes fondamentaux reconductibles au problème du rapport homme/vérité. Dans cette optique on part de la pensée et de la perspective de la Weil afin d'en illustrer la fécondité pour le débat théologique actuel.

Supernatural Poetic

The double register respectively designated by poetic and theology, which is possible to find again in the perspective and development of Simone Weil's work, concerns the universal theoretical model, that coincides with anthropology and the not deducible character of theological event that constitutes the evidence of it. Poetic designates the intrinsically theological quality of anthropology in the correlation between its real conditions and not deducible from them action; theology signals the absoluteness of theological event, inclusive of

the man as a constitutive moment of himself.

The fundamental interrogation, also in its formal profile, has the task to articulate the two poles or the two regimes, thematizing their relationship's specific necessity, that is their mutual implications and their relative autonomy.

Under this aspect, the category of person can mean the synthetic, irreducible moment to the two separately poles, both on anthropological plan, and on proper Christological plan because it doesn't only designate the subject but its irreducibility to the elaborate theoretical model to think of it.

The privilege that, in Weil's perspective is assigned to the moment or to the supernatural point of view as constitutive of the specific consistence of the anthropological moment that is expressed in the dialectics among personal and impersonal, which represents an original reformulation of the matter of individual or "selfishness", answers not only to the necessity to formulate the relationship between the concrete singleness of man and the real access to his external point of view, lately coincident with God; but also to show the correlation between personal and impersonal dimension as proper of God and the relationship of mutual implication of the anthropological one and the theological one as identification of His truth.

In Weil's perspective the position of reciprocity around two plans is original: the interlocutory character one and of the distinction among the two dimensions of conscience and the specific form of their relationship, implied with the realization that it implicates and from it determined; and the proper theological level that realizes, in unique way, the synthesis of historicity or sense and of truth, since the conscience only realizes itself in the synthesis of particular and of universal. The personal-impersonal couple expresses on the anthropological plan - according to Weil's language - the connection of singleness and universality that constitutes the theological truth of the person. In distinction and union of the two dimensions, this weilian couple allows to elaborate so much the specific evidence of the conscience as the theological truth, since both converge in the necessity to say together singleness and universality.

It's impossible to answer to the appeal brought up by personalism and so to escape it from the purely expressive character of a pertinent matter if not returning the referable fundamental problems to the problem of man/truth relationship.

In this point of view one can take the opportunity from Weil's thought and perspective in order to illustrate its fertility for the actual theological debate.

Simone Weil: la matematica come comprensione del mondo

Mario CASTELLANA⁵⁷¹

Il presente intervento cerca di fare emergere un'altra dimensione dell'*engagement* di Simone Weil, l'*engagement* epistemologico teso a comprendere il significato ontologico della fisica-matematica; da un lato esso viene inquadrato all'interno del dibattito epistemologico francese del primo Novecento che sulla scia del pensiero di Henri Poincaré aveva affrontato la specificità della fisica-matematica. Dall'altro viene indagato attraverso l'incontro-scontro col gruppo di Bourbaki, le cui concezioni formaliste e strumentaliste del lavoro matematico vengono aspramente criticate dalla Weil. L'*engagement* weiliano è infatti incentrato sulla cruciale problematica dei rapporti fra matematiche e realtà, fra i livelli del teorico e i livelli della realtà ed è teso alla comprensione della specificità del *teorein* scientifico, dei suoi contenuti veritativi, del suo essere conoscenza del reale; nei suoi scritti sulla scienza emerge, pertanto un tipo di *engagement* teso ad assegnare alla riflessione epistemologica il compito di riorientare la conoscenza scientifica e di coglierla come autentico pensiero radicato sui diversi

⁵⁷¹ Docente di Logica, Università del Salento, Lecce.

livelli della realtà.

Simone Weil : la matematica come comprensione del mondo

Mon intervention vise à faire ressortir une autre dimension de l'engagement de Simone Weil, l'engagement épistémologique qui tend à comprendre le sens ontologique de la physico-mathématique; d'un côté il s'encadre dans le débat épistémologique français du Vingtième Siècle qui, dans le sillage de la pensée de Henri Poincaré avait affronté la spécificité de la physico-mathématique. De l'autre côté, il est questionné par la rencontre-accrochage avec le groupe de Bourbaki, dont les conceptions formalistes et instrumentalistes du travail mathématique sont âprement critiquées par la Weil. L'engagement weilien est, en effet, centré sur la problématique cruciale des rapports entre mathématiques et réalité, entre les niveaux du théorique et les niveaux de la réalité et il vise la compréhension de la spécificité du *teorein* scientifique, des ses contenus de vérité, de son être connaissance du réel ; dans ses écrits sur la science émerge donc un type d'engagement qui tend à donner à la réflexion épistémologique le rôle de réorienter la connaissance scientifique et de la considérer comme une pensée authentique enracinée sur différents niveaux de la réalité.

Simone Weil: mathematics as understanding of the world

This paper tries to bring up another dimension of Simone Weil's *engagement*, the epistemological *engagement* meant to understand the ontological meaning of the physics-mathematics; on one hand it is set in the French Nine hundred epistemological debate which, in the thought's wake of Henri Poincaré, had broached the specificity of the physics-mathematics. From the other side it's investigated through the meeting-clash with the group of Bourbaki, whose formalists and instrumental conceptions of the mathematical work are severely criticized by Weil. Weil's *engagement* is, in fact, centred around the crucial problem of the relationships between mathematics and reality, between levels of the theoretical and the levels of the reality and it is in order to the understanding of the scientific *teorein*'s specificity, of its truthful contents, of its being knowledge of the reality; in her writings on science it emerges, therefore, a kind of *engagement* to assign to the epistemological reflection the assignment to redirect the scientific knowledge and to consider it as authentic thought rooted on the different levels of the reality.

Simone e André Weil: epistemologia e matematica

Franco Eugeni⁵⁷² e Marco Santarelli⁵⁷³

L'intervento raccoglie la concezione della scienza in Simone Weil e il suo rapporto con il matematico e fratello André.

Si andrà a contestare la consapevolezza che oggi non vi è una sete di sapere accompagnata da una realizzazione assoluta del pensiero nella verità, ovvero nella conoscenza di verità assoluta, che rendono il pensiero piatto e non inquieto, come dimostra la stessa vita. Il pensiero di cui ci si occupa è quello scientifico ma non quello che tende alla pragmatizzazione del reale al punto che il reale stesso non abbia più la possibilità di porsi di fronte all'uomo sotto la forma della meraviglia.

La capacità del pensiero non si dovrà racchiudere, attraverso la scienza, e, attraverso la Weil,

⁵⁷² Docente ordinario ordinario di presso l'Università di Teramo

⁵⁷³ Docente a contratto Università di Teramo e alla Sapienza di Roma, Associato al CNR

nel pensato in origine, cioè slegato dalla fattività e concretezza dell'esistenza. Comporta una nuova spinta verso la libertà di pensiero. Una libertà che è il mettersi, per il pensiero, in cammino, *in itinere*, proprio all'interno della categoria della imprevedibilità.

Da qui si genera una non subordinazione, non sfruttamento, perchè il pensiero, per evitare di diventare pura tecnica e manualità passiva, si deve legare a quel territorio che potremmo chiamare *esito continuo imprevisto*, rappresentato soprattutto dalla persona nella sua fisicità ed ente valoriale nel mondo.

Simone e André Weil: épistémologie e mathématique

Notre relation rassemble la conception de la science chez Simone Weil et ses rapports avec son frère, mathématicien André.

On ira creuser le sentiment qu'il n'y a pas, aujourd'hui, une soif de savoir accompagnée d'une réalisation absolue de la pensée dans la vérité, ou bien dans la connaissance de vérité absolue, qui rendent la pensée plate et non inquiète, comme le démontre la vie elle-même.

La pensée analysée ici est la pensée scientifique et non celle qui tend à la pragmatism du réel au point que ce dernier n'ait même plus la possibilité de se mettre face à l'homme sous forme de merveille. Il ne faudra pas renfermer, à travers la science et à travers la Weil, la capacité de la pensée *dans ce qui est pensé à l'origine, c'est à dire détaché de l'efficacité et du caractère concret* de l'existence. Ce qui signifie une nouvelle impulsion vers la liberté de pensée. Une liberté qui signifie, pour la pensée, se mettre en route, *in itinere*, exactement à l'intérieur de la catégorie de l'imprévisibilité. Il en résulte une non subordination, une non exploitation, parce que la pensée, pour éviter de devenir pure technique et caractère manuel passif, doit se lier à ce territoire que l'on pourrait appeler *résultat permanent imprévu*, représenté surtout par la personne dans sa nature physique et son être de valeur dans le monde.

Simone e André Weil: epistemology and mathematics

This paper is about the conception of science in Simone Weil and her relationship with the mathematician and brother André. We will destroy the awareness that doesn't exist today a thirst to know accompanied by an absolute realization of thought in truth, or, in an absolute truth's knowledge, that makes the thought be flat and not anxious, as life itself is showing.

The analyzed thought is the scientific one, but not the one is tending to the pragmatism of reality since the reality itself hasn't the possibility anymore to put itself in front of the man as wonder. The ability of the thought won't be contained, through the science, and, through Weil, *in thought in origin, that is untied by effectiveness and concreteness of existence*. This means a new push toward thought's freedom. A freedom that is the thought's setting off, to be *in itinere*, really inside the category of unpredictability.

From here a not subordination, a not exploitation, because the thought, to avoid to become pure technique and passive manual ability, has to tie to that territory that we could call *unexpected continuous result*, represented, above all, by the person in its physicalness and being of values in the world.

Simon Weil e la musica

Elio MATASSI⁵⁷⁴

Simon Weil, che, secondo una formula fortunata, appartiene alla corrente ideale della "posterità francese" di Schelling, approfondisce il concetto di grazia nella sua duplice veste

⁵⁷⁴ Docente di Estetica, Università degli Studi di "Roma Tre".

teologica ed estetica; la stessa duplicità viene applicata alla musica. Un connubio che ritrova un altro importante interlocutore in F. Ravaisson.

Simone Weil et la musique

Simone Weil, qui selon une heureuse formule appartient au courant idéal de la “postérité française” de Schelling, approfondit le concept de grâce dans sa double forme théologique et esthétique; la même dualité est appliquée à la musique. Une alliance qui trouvera un autre interlocuteur important chez F. Ravaisson.

Simon Weil and the music

Simon Weil, who, according to a fortunate formula, belongs to the ideal tide of Schelling's "French posterity", deepens the concept of grace in its double theological and aesthetics meaning; the same double meaning is applied to the music. A match that finds again another important interlocutor in F. Ravaisson.

Giustizia ed economia

*Flavio FELICE*⁵⁷⁵

“Marx spiega mirabilmente il meccanismo dell’oppressione capitalistica; ma lo spiega così bene che si fatica a raffigurarsi in quale modo questo meccanismo potrebbe smettere di funzionare”. Ecco come Simone Weil introduce il suo saggio “Critica del Marxismo”, pubblicato in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale* – è interessante notare che la Weil evidenzia il paradosso di Marx a pochi anni dalla crisi del '29 ed in un’epoca di grave recessione economica durante la quale, oggi come allora, non mancavano coloro che divinizzavano la fine del capitalismo e la realizzazione della profezia di Marx: il crollo del capitalismo.

Nell’opera della Weil sono oltremodo chiari alcuni elementi cruciali del pensiero economico di Marx: dalla teoria dell’accumulazione, che assume i caratteri dell’“oppressione”, una categoria mutuata dal e trasfigurata del concetto di “sfruttamento”, alla teoria del plusvalore, di fatto, rispetto al marxismo, disgiunta dalla “teoria del valore lavoro” e correlata alla capacità di “coordinamento” manifestata dal processo capitalistico; dunque, non necessariamente foriera del “crollo” del sistema. Dalla teoria dell’alienazione, che per la nostra studiosa non sarebbe da addebitare unicamente al regime capitalistico ma alla stessa logica della produzione industriale, a quella della rivoluzione che, a differenza di Marx e in netto contrasto con Lenin, le appare l’ultimo degli alibi borghesi; il tutto nel contesto di una concezione storicistica: “Si è colpiti – scrive la Weil – dal carattere mitologico che essa [la concezione marxista] presenta in tutta la letteratura socialista dove viene ammessa come postulato”. È questa una concezione in forza della quale l’agire umano – con particolare riferimento all’agire economico – sarebbe ingabbiato nel regno della necessità, una storia dominata da forze impersonali o meta-personali al cui dominio la persona non potrebbe sottrarsi, pena l’accusa di operare contro “il divenire” e la conseguente condanna che meritano tutti coloro che si rifiutano di spingere il “carro” della storia nella “giusta” direzione. Dal nostro punto di vista, invece, l’economia è *naturaliter* per la persona perché nell’ambito di ciò che riguarda gli affari sociali non esiste che la persona. Tutto è riducibile ad essa: partito, classe, razza, *corporation*, nazione. Solo la persona agisce, solo la persona pensa, soffre, spera, gioisce; in definitiva, solo la persona sceglie. In questo contesto concettuale, l’economia è la scienza che tenta di risolvere i problemi relativi alle scelte allocative, in un mondo di risorse e di conoscenze scarse.

⁵⁷⁵ Docente economia politica, PUL, Roma.

Justice et économie

« Marx explique admirablement le mécanisme de l'oppression capitaliste ; mais il l'explique si bien qu'on a du mal à se représenter la façon dont ce mécanisme pourrait arrêter son fonctionnement ». Voilà comment Simone Weil introduit son essai "Critique du Marxisme", publié dans *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*- il est intéressant de noter que la Weil souligne le paradoxe de Marx à quelques années de la crise de 1929 et à une époque de grave récession économique pendant laquelle - aujourd'hui comme alors - ne manquaient pas ceux qui divinisaient la fin du capitalisme et la réalisation de la prophétie de Marx : la chute du capitalisme.

Dans l'œuvre de la Weil on retrouve des éléments cruciaux de la pensée économique de Marx: de la théorie de l'accumulation, qui revêt les caractères de l'"oppression", catégorie empruntée à et transfigurée par le concept d' "exploitation" , à la théorie de la plus-value, de fait, par rapport au marxisme, disjointe de la "théorie de la valeur travail" et corrélée à la capacité de "coordination" manifestée par le processus capitaliste; donc, pas nécessairement annonciatrice de la "chute" du système. De la théorie de l'aliénation, qui, pour Simone Weil, ne serait pas à imputer uniquement au régime capitaliste mais à la logique même de la production industrielle, à celle de la révolution qui à la différence de Marx et en net contraste avec Lénine, lui paraît être le dernier alibi bourgeois; tout ceci dans le contexte d'une conception de l'historicisme : « On est frappé - écrit la Weil- par le caractère mythologique que cette conception (marxiste) présente dans toute la littérature socialiste où on l'admet comme postulat». Il s'agit d'une conception en vertu de laquelle le comportement humain - avec une référence particulière au comportement économique - serait prisonnier du règne de la nécessité, une histoire dominée par des forces impersonnelles ou méta-personnelles à la domination desquelles la personne ne pourrait se soustraire, sous peine de l'accusation d'agir contre "le devenir" et de la conséquente condamnation méritée par tous ceux qui se refusent à pousser le "chariot" de l'histoire dans la "juste" direction.

De notre point de vue, par contre, l'économie est naturellement pour la personne parce que, dans le cadre de ce qui concerne les affaires sociales, seule la personne existe. Tout peut être ramené à elle: le parti, la classe, la race, la corporation, la nation. Seule la personne agit, pense, souffre, espère, jouit ; en définitif, seule la personne choisit. Dans ce contexte conceptuel, l'économie est la science qui essaie à résoudre les problèmes relatifs aux choix d'allocation, dans un monde aux ressources et aux connaissances insuffisantes.

Justice and economy

"Marx admirably explains the mechanism of capitalistic oppression; but he explains it in such a good way that it's hard to imagine in what way this mechanism could stop working". Here it is as Simone Weil introduces her essay "Criticism of Marxism", published in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* – it's interesting to notice Weil underlining the paradox of Marx during the years before the crisis of '29 and in an epoch of serious economic recession during which there were people who deified the end of the capitalism and the implementation of Marx's prophecy: the collapse of the capitalism.

In Weil's work some crucial elements of Marx's economic thought are extremely clear: from the theory of accumulation, that assumes the characters of "oppression", a category borrowed by and transfigured of the concept of "exploitation", to the theory of surplus value, that is, in comparison with the Marxism, separated by "theory of work as value" and correlated to the ability of "coordination" manifested by the capitalistic trial; therefore, not necessarily heralding of the "collapse" of system. From the theory of the alienation, that, for our researcher, would not be entirely charged to the capitalistic regime but to the logic itself of the industrial

production, to that of the revolution that, unlike Marx and in clear contrast with Lenin, seems to her the last of the bourgeois alibis; all of this in the context of a historicist conception: "We are struck -Weil writes- from the mythological character that it [the Marxist conception] introduces in the whole socialist literature where it's admitted as postulated". According to this a concept the human action -particularly related to the economic action- would be caged into the kingdom of necessity, a history dominated by impersonal or meta-personal powers to whose dominion the person cannot escape, or would be punished with the accusation to operate against "the becoming" and the consequent sentence that deserve all those people who refuse to push the the history in its "right" direction.

From our point of view, instead, economy is *naturaliter* for the person because for what it concerns the social affairs it doesn't exist anything but the person. Everything is reducible to it: party, class, race, *corporation*, nation. Only the person acts, only the person thinks, suffers, hopes, rejoices; in conclusion, only the person chooses. In this conceptual context, economy is the science that tries to solve the problems related to the allocation choices, in a world of scarce resources and knowledge.

Giustizia e diritto

Emilia BEA⁵⁷⁶

1. La giustizia come questione antropologica in Simone Weil.
2. Giustizia e diritto: due termini in contrasto.
3. Giustizia e diritto: binomio complementare del rapporto diritto-obligo.
4. Le necessità come fondamento di obblighi.
5. La dichiarazione dei doveri verso l'essere umano.
6. Il radicamento: la necessità più importante e più ignorata dell'anima umana.
7. Contro la storia dei vincitori.
8. Giustizia e carità. Riconoscimento dell'altro e compassione.
9. I "testi" sulla giustizia e i "gesti" a favore della giustizia.

Justice et Droit

1. La Justice comme question anthropologique chez Simone Weil
2. Justice et droit : deux termes en contraste.
3. Justice et droit : binôme complémentaire du rapport droit -obligation.
4. Les nécessités comme base des obligations.
5. La déclaration des devoirs vers l'être humain.
6. L'enracinement: la nécessité la plus importante et la plus ignorée de l'âme humaine.
7. Contre l'histoire des vainqueurs.
8. Justice et charité Reconnaissance de l'autre et compassion.
9. Les «textes» sur la justice et les «gestes» en faveur de la justice.

Justice and Right

1. Justice as anthropological matter in Simone Weil.
2. Justice and right: two terms in contrast.
3. Justice and right: complementary binomial of the relationship right-obligation.
4. Necessities as base of obligations.

⁵⁷⁶ Docente di Filosofia del Diritto, morale e politica, Università di Valencia.

5. Declaration of the duties toward the human being.
6. Rooting: the most important and most ignored necessity of the human soul.
7. Against the winners' history.
8. Justice and charity. Recognition of the other and compassion.
9. "Texts" about justice and "acts" for the justice.

Prospettive weiliane

*Margherita PIERACCI HARWELL*⁵⁷⁷

Qui abbiamo celebrato con un piccolo anticipo il centenario della nascita di Simone Weil. Il cinquantenario era stato segnato dalla pubblicazione sul n. 39-40 di «Letteratura» (maggio-agosto 1959), di un gruppo di suoi testi tradotti e di qualche articolo su Simone, a cui si aggiunge la brevissima bibliografia di allora.

Io considero questo minimo «omaggio» fondamentale per gli studi campiani, - e di riflesso illuminante per gli studi weiliani, di cui la Campo fu tra i primi grandi promotori. L'"omaggio" fu, appunto, curato dalla Campo e testimonia del suo modo di leggere la Weil, quindi è una chiave indispensabile per interpretare gli infiniti riferimenti weiliani, espliciti e impliciti, che costellano l'opera della scrittrice italiana, e discernere come ne fu informato il suo pensiero, almeno fra il '52 e il '65, ma, con certe modifiche, anche oltre, fino alla morte.

L'unico contributo utile che io posso offrire, dopo questa vasta e approfondita escursione di tanti studiosi weiliani italiani e stranieri, è la testimonianza diretta del carattere e del significato che gli studi weiliani in Italia ebbero in quella loro prima stagione. Lo farò ricordandone i massimi esponenti, dalla Campo, appunto, a Gianfranco Draghi – il cui libro *Ragioni di una forza in Simone Weil*, Sciasca, 1958 - fu certo il primo libro su questo argomento in Italia, ed uno dei primissimi *tout court*; e attorno a loro - in un caldo cerchio di ricerca spirituale illuminata dall'amicizia - gli scrittori e pensatori fiorentini Mario Luzi, Maria Chiappelli, Leone Traverso, i serviti dell'Annunziata David Turoldo e Giovanni Vannucci – i quali erano appena tornati da Nomadelfia e rileggevano in chiave weiliana quella loro esperienza: su questo filo l'incontro di Danilo Dolci con Simone.

E a Roma, Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte, che in assoluta e profondamente personale adesione, posero al servizio della Weil la rivista «Tempo presente» di cui erano direttori. Mi fermerò soprattutto sull'impatto dell'incontro con la Weil su Silone, che in lei si riconobbe nelle aspirazioni religiose come in quelle politiche.

Leggeva la Weil a Roma, allora, anche Elsa Morante, che, è stato detto, imparò il francese proprio per accostarsi di più a Rimbaud e a Simone – di questo rapporto si è occupata Gabriella Fiori.

Devo sottolineare che la definizione di «studi weiliani» per quel tempo e quegli ambienti va intesa in un modo speciale. Almeno da noi, i primi weiliani - anche se lo furono solo nella misura del loro possibile - si vollero discepoli della Weil, al modo in cui i primi francescani si vollero seguaci di Francesco.

Spero che questa riflessione ci aiuti un poco a valutare il cammino percorso nei cinquant'anni successivi, nelle sue direzioni e nella sua ampiezza.

Perspectives weiliennes

Nous avons célébré, ici, un peu en avance le centenaire de la naissance de Simone Weil. Le cinquantenaire avait été marqué par la publication sur le numéro 39-40 de « Letteratura » (mai - août 1959), d'un ensemble de ses textes traduits et de quelques articles sur Simone, auxquels s'ajoutait la très brève bibliographie alors disponible.

⁵⁷⁷ Docente di Letteratura Italiana, Università of Illinois di Chicago.

Je considère ce petit «hommage» d'une importance capitale pour les études campiennes et, par contre coup, éclairant pour les études weiliennes dont la Campo a été un des premiers grands promoteurs. Cet «hommage» a été, précisément préparé par la Campo et il témoigne de sa façon de lire la Weil, il est donc une clé indispensable pour interpréter les innombrables références weiliennes, explicites et implicites, qui parsèment l'œuvre de l'écrivain italien, et pour en discerner de quelle manière sa pensée en fut informée, tout au moins entre le 1952 et 1965, mais, avec certaines modifications, et même au delà, jusqu'à la mort.

La seule contribution utile que je puisse offrir, après cette excursion vaste et approfondie de si nombreux spécialistes weiliens italiens et étrangers, est le témoignage direct du caractère et du sens que les études weiliennes ont eu en Italie dans leur première saison. Je le ferai en rappelant ses plus grands représentants, de la Campo précisément à Gianfranco Draghi – dont le livre, *Ragioni di una forza in Simone Weil* (Sciasca, 1958), a certainement été le premier livre sur ce sujet en Italie et un des tous premiers *tout court* ; et autour d'eux, les écrivains et penseurs florentins, Mario Luzi, Maria Chiappelli, Leone Traverso, David Turollo et Giovanni Vannucci – qui venaient de rentrer de Nomadelfia et relisaient d'un point de vue weilinien leur expérience : sur le même fil, la rencontre de Danilo Dolci et de Simone. Et à Rome, Ignazio Silone et Nicola Chiaromonte, en adhésion personnelle profonde et absolue, qui ont mis au service de la Weil la revue «Temps présent» qu'ils dirigeaient.

Je veux m'arrêter surtout sur l'impact qu'a eu la rencontre avec la Weil sur Silone, qui s'est reconnu en elle dans les aspirations religieuses et politiques. A l'époque, Elsa Morante, lisait elle aussi Simone Weil à Rome et on a dit qu'elle avait précisément appris le français pour se rapprocher de Rimbaud et de Simone (c'est Gabriella Fiori qui s'est occupée de ce rapprochement). Je dois souligner que la définition « études weiliennes », à l'époque et dans ces milieux, doit être entendue d'une façon spéciale. Au moins nous, les premiers weiliens - même si nous ne le furent que dans la mesure du possible – nous avons voulu être des disciples de la Weil, de la même façon que premiers franciscains ont voulu être disciples de Francesco.

J'espère que cette réflexion nous aidera un peu à évaluer le chemin parcouru au cours des cinquante années qui ont suivi, dans ses directions et dans son ampleur.

Weil's perspectives

Here we have celebrated with a little advance the centennial of the birth of Simone Weil. The fiftieth anniversary had been marked by the publication on the n° 39-40 of "Letteratura" (May-August 1959), of a group of her translated texts and some article on Simone, together with the brief bibliography since that time.

I consider this small "tribute" crucial for the studies of Campo and consequently enlightening for the Weil's studies of which Campo is the first great promoter. The "homage" was done by Campo and it testifies her way of reading Weil, therefore it is a necessary key to interpret the endless, explicit and implicit, Weil's references widely present in the work of the Italian writer, and to discern how it informed her thought, at least among the '52 and the '65, but, with certain changes, also over, up to the death.

The only useful contribution I can offer, after this vast and deepened excursion by so many Italian and foreigner Weil's researchers, it is the direct witness of the character and the meaning that the studies of Weil in Italy had in that their first season. I will do it remembering the maximum exponents of it, from Campo to Gianfranco Draghi - whose book *Ragioni di una forza in Simone Weil* Sciasca, 1958 – was the first book about this subject in Italy and one of the first *touts court*; and around them - in a hot circle of spiritual research illuminated by the friendship - the florentine writers and thinkers Mario Luzi, Maria Chiappelli, Leo Traverso, the

Servites David Turollo and Giovanni Vannucci - which had just come back from Nomadelfia and reread in Weil's key that their experience of theirs: on this thread the meeting of Danilo Dolci with Simone.

It is to Rome that Ignazio Silone and Nicola Chiaromonte, in absolute and deeply personal adhesion, they set to the service of Weil the magazine "Tempo presente" of which they were managers. I will underline above all the impact of the meeting with Weil on Silone, that recognized him in her religious aspirations as in those politics.

In Rome Weil read, then, also Elsa Morante, who, it has been said, learned French in order to approach herself to Rimbaud and Simone – Gabriella Fiori is involved in this relationship.

I have to underline that the definition of "Weil's studies" for that time and that environments must be intended in a special way. At least from us, the first Weil's researchers - even though they were so in the limits of their possibility - were considered disciples of the Weil, in the same way the first Franciscan were considered followers of Saint Francesco.

I hope that this reflection helps us to appraise the walk crossed in the following fifty years, in its directions and in its wide range.

Appendici

1. Elenco contributi su S. Weil per “Prospettiva Persona”

ALFIER DINO, *La commossa indifferenza dell'artista che attende: il valore dell'arte secondo Simone Weil e Book of Dust d'Agnes Denes*

CHAVARRIA ADRIÀ, *Simone Weil i el judaisme*

DI DOMENICO ERSILIA- ATTILIO DANESE, *Bibliografia italiana* (pubblicato nel n. 65 di Prospettiva Persona)

DOBNER CRISTIANA, “*Mi ha presa*” (pubblicato nel n. 65 di Prospettiva Persona)

DRAGO FRANCESCA, *Venise sauvée :analisi della realtà in una tragedia* (pubblicato nel n. 65 di «Prospettiva Persona»)

KAHN GILBERT, *Dieu personnel et Dieu impersonnel chez Simone Weil* (pubblicato nel n. 65 di «Prospettiva Persona»)

GAMMAITONI MILENA, *Intervista a Franco Ferrarotti : Simone Weil, pellegrina dell'assoluto*

RIGGI AUSILIA, *La spiritualità mistica di Simone Weil* (pubblicato nel n. 65 di «Prospettiva Persona»)

RODINÒ NERINA – GIUSTI MARIA ANTONIETTA, *Simone Weil. Il terribile gioco della guerra*

TADDEI FERRETTI CLOE, *Simone Weil & Diritti Umani*

VELTRI FRANCESCA, *Individuo e società nel pensiero politico di Simone Weil*

VITO MARIA ANTONIETTA, *Il silenzio di Jaffier. Oratorio liberamente ispirato alla Venise sauvée di Simone Weil*

2. Messaggio di Paul Ricoeur⁵⁷⁸

Riportiamo di seguito, nell'originale francese e in italiano, il messaggio inviato da Paul Ricoeur ad Alino Lorenzon e Attilio Danese in occasione del convegno tenutosi a Rio de Janeiro dal 13 al 15 Settembre 1993 :

Cari amici,

*Vogliate gradire l'espressione della mia viva riconoscenza nei confronti dell'Università di Stato di Rio de Janeiro per aver organizzato un congresso che associa il mio nome a quello di Simone Weil. Non dimenticherò mai la scoperta dell'opera di Simone Weil attraverso il libro *La pesanteur et la grâce*, in cui ritrovavo l'eco del pensiero del mio maestro Gabriel Marcel, ma un'eco che era anche il suono proprio e inimitabile di una voce che si elevava da una esperienza di sofferenza e di intensa meditazione su questa sofferenza. In seguito, la*

⁵⁷⁸ Il messaggio di P. Ricoeur Paul Ricœur trascritto e tradotto da Alino Lorenzon sarà presentato al convegno da Sua Eccellenza il Vescovo di Teramo, Mons. Michele Seccia.

pubblicazione della sua opera dispiegava passo passo un incredibile affresco, schizzato in un così breve numero di anni.

Consentitemi di sottolineare un solo tema che mi permetto di considerare comune tra lei e me. Quello della radice greca e della radice biblica giudaico-cristiana.

Se è legittimo parlare di un'ermeneutica della cultura, è al riguardo dell'incontro con queste buone radici. E' un incontro nel senso che la nostra cultura ha due origini distinte e irriducibili. Il loro incrocio ha generato una realtà culturale originale che unisce, senza confonderle, le due radici della nostra cultura. Questa realtà culturale originale, a sua volta, vive solo nella misura in cui i testi fondatori dell'una e dell'altra fonte sono continuamente reinterpretati in funzione delle nuove aspettative dei lettori e degli imprevisi ascoltatori. E' in questa storia della ricezione che si congiungono fedeltà al passato e audacia creativa, tradizione e innovazione.

Da una parte, la tradizione non è un deposito morto e immobile, ma una risorsa inesauribile, la cui ricchezza si rivela solo in rapporto alla capacità di ricezione e di reinterpretazione degli uomini di oggi. D'altra parte nella crea nulla; la libertà umana resta una libertà regolata dalla ripresa di ciò che ci è stato trasmesso. A questa dialettica tra tradizione e innovazione bisognerebbe aggiungere un'altra dialettica, forse più difficile da mediare, tra universale e storia. Se si vuole ammettere che la storia è il frutto della dialettica precedente, l'universale esprime la dimensione critica senza la quale il passato non sarebbe sottoposto alla valutazione e il futuro non sarebbe comunicabile. In un'epoca in cui le identità culturali si fanno più angoscianti e talvolta più aggressive, è necessario preservare la vivacità di questa dialettica che salva l'universale dall'astrazione sterile e la storicità dalla sua tendenza a chiudersi su se stessa. Tradizione e innovazione, universalità e storicità, queste sono le due dimensioni più importanti di un'ermeneutica della cultura.

Quanto all'etica, essa attraversa le due dialettiche considerate, nella figura dei due predicati del buono e dell'obbligatorio, che, a loro volta, danno luogo ad una terza e feconda dialettica, tra la componente teologica del buon vivere e la componente deontologica che trova nella forma negativa dell'interdizione – non uccidere, non mentire – la sua espressione non equivocabile. Forse non è indifferente sottolineare che è la violenza che ci impedisce di accasarci all'ombra dell'ottativo della vita buona, condivisa anche nell'amicizia e nella giustizia che costringe gli altri e noi a passare dall'auspicio all'ingiunzione.

Ora, che cos'altro è la violenza, se non la sofferenza inflitta dall'uomo all'uomo? E' lo spettro della sofferenza subita e inflitta che ci riconduce all'esperienza principe che ha messo in moto il pensiero di Simone Weil e che ella chiamava la sventura (le malheur). E' la sventura che ci riconduce alla radice greca, sotto la forma della tragedia, e alla radice biblica del salmo dell'abbandonato.

Paul Ricoeur

Chers amis,

Veillez trouver ici l'expression de ma vive reconnaissance à l'égard de l'Université do Estado do Rio de Janeiro pour l'organisation du Colloque qui associe mon nom a celui de Simone Weil. Je n'oublierai jamais la découverte de l'œuvre de Simone Weil à travers d'abord *La pesanteur et la grâce*, où je retrouvais l'écho de la pensée de mon maître Gabriel Marcel, mais un écho qui était aussi le son propre et inimitable d'une voix qui s'élevait d'une expérience de souffrance et d'intense méditation sur cette souffrance. Puis la publication de son œuvre déployait pas à pas une incroyable fresque inscrite en un si petit nombre d'années.

Permettez-moi de retenir un seul thème que je permets de tenir pour commun entre elle et moi. Celui de la *Source Grecque* et de la *Source Biblique*, juive et chrétienne.

S'il est légitime de parler d'une herméneutique de la culture, c'est en égard à la *rencontre* de ces

deux sources. C'est une rencontre en ce sens que notre culture a bien deux origines distinctes et irréductibles. Leur croisement a engendré un être culturel original qui unit sans les confondre les deux racines de notre culture. Cet être culturel original, à son tour, ne se perpétue que dans la mesure où les textes fondateurs de l'une et l'autre origine sont sans cesse réinterprétés en fonction des attentes nouvelles des lecteurs et des auditeurs inattendus. C'est dans cette histoire de la réception que se conjuguent la fidélité au passé et l'audace de la création, la tradition et l'innovation.

D'un côté, la tradition n'est pas un dépôt mort et immuable, mais une *ressource* inépuisable dont la richesse ne se révèle qu'à la mesure de la capacité de réception et de réinterprétation des hommes d'aujourd'hui, d'un autre côté, nul ne crée de rien; la liberté humaine reste une liberté réglée par la reprise de ce qui nous fut transmis. A cette dialectique de la tradition et de l'innovation il faudrait ajouter une autre dialectique, peut-être plus difficile à médier entre l'universel et l'historique. Si l'on veut bien admettre que l'historique est le fruit de la dialectique précédente, l'universel exprime la dimension critique sous la quelle nul passé ne serait soumis à l'examen et nul futur ne serait communicable. A une époque où les identités culturelles se font plus angoissées et parfois plus agressives, il importe de préserver la vivacité de cette dialectique qui préserve l'universel de l'abstraction stérile et l'historique de sa tendance à la clôture sur soi-même.

Tradition et innovation, universalité et historicité, telles sont les deux dimensions majeures d'une herméneutique de la culture. Quant à l'éthique, elle traverse les deux dialectiques considérées, sous les figures des deux prédicats du bon et de l'obligation qui, à leur tour, donne lieu à une troisième et féconde dialectique, entre la composante téléologique du vivre-bien et la composante déontologique qui trouve dans la forme négative de l'interdiction – tu ne tueras pas tu *ne* mentiras pas son expression incontournable. Peut-être n'est-il négligeable de souligner que c'est la violence qui nous empêche de demeurer sous la garde de l'optatif de la vie bonne, même partagée dans l'amitié et dans la justice avec les autres et nous contraint à passer du souhait à l'injonction, Or, qu'est-ce *que* la violence sinon la souffrance subie et infligée qui nous ramène à l'expérience princeps qui a mis en mouvement la pensée de Simone Weil et qu'elle appelait le *malheur*. Et c'est le malheur qui nous reconduit à la source grecque, sous la figure de la tragédie, et à la source biblique, sous la figure du psaume de plainte.

Paul Ricoeur (1913- 2005)

3. Materiali degli eventi artistici

a. Quartetto Mélos

La piccola orchestra di clarinetti dell'Istituto Musicale Pareggiato "G. Braga" di Teramo nasce nel 2001, ad opera dei docenti di clarinetto M° Petraccia Romeo e M° Paci Federico ed è così composta:

<i>Petraccia Romeo</i>	<i>Clarinetto Si bem. - piccolo mi b.</i>
<i>Sigismondo Lorenzo</i>	
<i>Perpetuini David</i>	
<i>Mariani Simona</i>	
<i>Mancini Edoardo</i>	
<i>Andreone Gabriella</i>	
<i>Centofanti Alessia</i>	<i>Clarinetto Basso</i>
<i>Paci Federico</i>	<i>Clarinetto Basso</i>

Federico Paci: si è diplomato in clarinetto all'età di 17 anni, perfezionandosi successivamente con i Maestri V. Mariozzi e C. Scarponi. Si dedica al repertorio da camera e solistico, tenendo numerosissimi recitals per le migliori Associazioni e Società di Concerti sia in Italia che all'estero. Ha partecipato a noti Festivals e ha tenuto concerti in Spagna, Germania, a Vienna, a Salisburgo, in Turchia (Istanbul), Francia (Marsiglia e Conservatorio di Aix en Provence), Norvegia, Brasile e Islanda. Ha collaborato con grandi musicisti come Morricone, Donatoni, Manzoni, Clementi, Solbiati, Sciarrino, etc., ed eseguito numerose opere in prima assoluta molte delle quali a Lui dedicate. Tiene regolarmente corsi e Stages di clarinetto ed ha inciso per la EDI-PAN di Roma e Bongiovanni di Bologna e di recente è uscito un CD live per la Dynamic dedicato a Nino ROTA a 20 anni dalla sua scomparsa, CD nel quale compare lo stesso grande Maestro al pianoforte, grazie al ritrovamento di sue incisioni dell'epoca. Dal settembre 1996 all'aprile 1999 ha ricoperto l'incarico di Assistente Artistico presso il Teatro Ventidio Basso di Ascoli Piceno. E' docente presso l'Istituto Musicale Pareggiato di Teramo.

Romeo Petraccia: si è diplomato presso il Conservatorio di Musica "L. D'Annunzio" di Pescara in Clarinetto col M° Aldo Settini, in Sassofono col M° Ugo Fusco e in Didattica della musica col M° Antonio Piovano, si è successivamente perfezionato col M° Vincenzo Mariozzi.

Docente di clarinetto presso l'Istituto Musicale Pareggiato "G. Braga" di Teramo dal 1981, ha al suo attivo un'intensa attività concertistica che gli ha permesso di esibirsi in Italia ed in Germania, in duo col pianoforte, come solista in orchestre da camera, in orchestre sinfoniche, in orchestre di fiati e in varie formazioni cameristiche (duo, trio, quartetto ed ensemble di clarinetti; trio con pianoforte e violoncello, quartetto e quintetto di fiati ecc.). In formazioni da camera ha vinto od ottenuto premi e riconoscimenti in vari concorsi nazionali. E' stato fino al 2007 direttore della Scuola Civica di Musica di Montesilvano (PE). Ha al suo attivo pubblicazioni ed esercizi per lo studio del clarinetto e in particolare: "Il Clarinetto e le sue problematiche" (respirazione, vibrato, frullato, glissato, l'ancia, il bocchino, la fascetta, l'intonazione).

In occasione del Convegno su Simone Weil il quartetto suonerà:

**W. A. Mozart, "Serenata" da Eine Kleine Nachtmusik KV 525
Rondeau KV 285.**

b. Corale Verdi

L'associazione Corale "Verdi" esiste dal 1948. Creata dalla passione del M° Ennio Vetuschi, che l'ha diretta fino al 2006, ha iniziato come coro lirico, ma ben presto ha rivolto l'interesse alla polifonia e al folklore, diventati generi prediletti, che l'hanno fatto apprezzare in Italia, in Europa e anche oltre mare. Sempre presente nella vita culturale cittadina, è stata ed è promotrice di attività legate alla musica ed ha contribuito in modo notevole alla crescita culturale della comunità. Ha partecipato a concorsi polifonici di alto livello (Concorso 'G. Monaco' di Arezzo, 'Rencontres internationals' di Tours, Concorso di Vittorio Veneto etc.) ottenendo ottimi piazzamenti, è stata invitata a rassegne di polifonia nazionali e internazionali. E' stata presente ripetutamente sulle reti televisive nazionali e più volte ha rappresentato l'Italia in manifestazioni internazionali.

La Corale, attualmente diretta dal M° Carmine Leonzi nel corso degli anni ha continuato a curare il repertorio lirico (*Bohème* nel 1998) e si è cimentata con grande successo anche in opere eseguite con orchestre e direttori di prestigio: *Requiem* di Cherubini, alcune Messe di Mozart, Schubert e Haydn, *Dixit Dominus* di Haendel, *Stabat Mater* di Rossini e Haydn, *Beatus Vir* e *Magnificat* di Vivaldi e brani dalla *Selva Morale e Spirituale* di Monteverdi (registrati dal vivo in un CD - direttore M° Piergiorgio Righele).

La Corale Verdi cura l'organizzazione di due importanti manifestazioni corali: la *Rassegna Polifonica Aprutina* e gli incontri folkloristici di 'Giugno in coro'.

Si può leggere la storia della Corale e comprendere la portata della sua sessantennale attività, nel volume *In Coro* edito in occasione del 50° di attività. Per gli appassionati di folklore è disponibile il testo *In coro - Folklore d'Abruzzo*, edito per il sessantennale, che contiene anche 53 spartiti di canti popolari. Il meglio dei canti folkloristici abruzzesi si può ascoltare nel CD che la Corale ha inciso.

PROGRAMMA DEL 10 dicembre 2008

Nebbia a la valle - un canto, anonimo e molto antico, un addio legato all'autunno, da cui scaturisce l'asimilitudine tra l'olivo che perde i suoi frutti ma resta sempre vivo come vivo resta l'amore per la terra di origine in chi è stato costretto ad abbandonarla.

La partenza de li pecurale - In settembre, i pastori d'Abruzzo lasciano con il gregge i monti e vanno a svernare sulla costa. Una canto di commozione, nell'ultimo sguardo verso la montagna, la casa, la famiglia che essi torneranno a vedere solo in primavera.

Tutte li fundanelle - Ottimo elemento è l'acqua...l'acqua è un bene prezioso ... prezioso tanto quanto l'amore. Sembra che D'Annunzio abbia scritto le parole di questo canto la cui melodia è di autore anonimo

J'Abbruzzu - Il canto celebra la bellezza dell'Abruzzo come regione affascinante: mare, monti, colline e gente buona.

Lamento di una vedova - L'antico canto, di autore anonimo, esprime la disperazione di una donna che ha perso il marito. Come pecora smarrita, lasciata sola tra le difficoltà della vita, si dispera, si strappa i capelli... innalza forte e straziato il suo lamento.

Vola, vola, vola - Vola, vola è considerato l'inno regionale abruzzese. Il canto gioioso richiama alla memoria l'infanzia, l'amore, l'ingenuità e la spensieratezza di un'età ormai lontana.

Dirige M° Ennio Vetuschi, fondatore della Corale
Solista Simona Antonimi

* * *

Nebbia a la valle – Brume dans la vallée -Un chant, anonyme et très ancien, un adieu lié à l'automne, d'où naît la similitude entre l'olivier qui va perdre ses fruits mais reste toujours vif, comme vif reste l'amour pour la terre d'origine chez qui a été obligé de l'abandonner

La partenza de li pecurale –La transhumance. En septembre, les bergers des Abruzzes laissent, avec leur troupeau, les montagnes et vont hiverner sur la côte. Un chant plein d'émotion, pour le dernier regard à la montagne, la maison, la famille qu'on ne reverra qu'au printemps .

Tutte li fundanelle – Toutes les fontaines. L'eau est un élément excellent, l'eau est un bien précieux... aussi précieux que l'amour. Il paraît que c'est D'Annunzio qui a écrit le texte de cette chanson dont la mélodie est d'un auteur anonyme.

J'Abbruzzu- Les Abruzzes sont une région fascinante : mer, montagnes, collines et braves gens. La chanson célèbre la beauté de cette terre

Lamento di una vedova – Lamento d'une veuve. Ce chant ancien , d'un auteur anonyme, exprime le désespoir d'une femme qui a perdu son mari. Comme une brebis perdue, laissée seule dans les difficultés de la vie, elle se désespère, s'arrache les cheveux...elle lance, fort et déchirant, son lamento..

Vola, vola, vola – Vole, vole, vole « Vola Vola » est considéré l'hymne régional des Abruzzes. Le chant joyeux rappelle à la mémoire l'enfance, l'amour, l'ingénuité et l'insouciance d'un temps désormais lointain.

Per ulteriori notizie: Ass. Corale 'G.Verdi'- P.za Verdi 1 – 64100 Teramo

Tel. 0861241898 - www.coroverditeramo.it

C. CONCERTO DELL' ORCHESTRA SINFONICA RADIO DI MOSCA

Società "Riccitelli". Per la sera del 10.XII.2008, la società Riccitelli offre agli iscritti il concerto dell'Orchestra Sinfonica della Radio di Mosca.

Costituita nel 1978, la **Società della Musica e del Teatro "Primo Riccitelli"** di Teramo, ha come obiettivo la promozione e la diffusione, attraverso i concerti, della cultura musicale, ma anche della conoscenza e dell'educazione musicale con attività didattica e cicli di conferenze. Nell'arco delle Stagioni concertistiche fin qui organizzate, la società ha presentato ad pubblico teramano numeroso, e con una folta percentuale di giovani concertisti di indiscusso prestigio internazionale, proponendo calendari di altissima qualità. Grande spazio è stato da sempre dedicato alla musica jazz. Dal 2005 la Riccitelli organizza anche la Stagione di Prosa, sotto la direzione artistica di Ugo Pagliai.

Orchestra Sinfonica della Radio di Mosca. L'idea di creare l'Orchestra Sinfonica della Radio di Mosca nacque nel 1978 come soluzione all'esigenza di trasmettere attraverso tutta la Russia il grande repertorio sinfonico dei secoli XVIII, XIX e XX. Il primo direttore musicale fu Alexander Mikhailov. Dal 1998 al 2001 l'Orchestra non ha avuto un direttore stabile. Anatoly Nemudrov era solito invitare i più grandi direttori russi e stranieri, il che ha contribuito enormemente alla crescita artistica dei suoi componenti. Nel 2001 Pavel Sorokin, artista emerito di Russia, è stato invitato ad assumerne la guida diventandone il direttore principale.

Oltre al vasto lavoro per la Televisione, Radio e colonne sonore di film e documentari, l'Orchestra ha frequentemente lavorato con cantanti del Teatro Bolshoi e dall'estero. Grazie alla programmazione artistica ed organizzativa del direttore generale Anatoly Nemudrov, l'Orchestra è stata impegnata in una fitta attività internazionale: ha tenuto concerti a Monaco, Stoccarda, Roma, Napoli, Milano, Firenze, Madrid, Barcellona, Saragozza, Seoul, Pusan, Pekino, Shanghai, Hong-Kong, New York, Chicago, Atlanta, Dallas, Fort Worf, Los Angelos e varie altre città. Nel 2004 la

Columbia Artist Management, costante partner dell'Orchestra, ha organizzato il suo tour negli USA, in tutto 42 concerti in 22 Stati.

Attualmente la Moscow Radio & Television Symphony Orchestra è una delle migliori compagini di Mosca. L'Orchestra incide la serie Golden Collection di musica classica (Russa ed europea) in collaborazione con la Fondazione di Stato della Radio e Televisione. Dal 1995 al 2006 ha pubblicato 32 CD con *Mediaphon*, *Hänssler Classic*, *Briosio*, *Suntec Music* e altre etichette.

Recensioni: "Dalle prime note delle viole, si sarebbe potuto prevedere che uno straordinario evento musicale stava per avere inizio. E in effetti una serata di musica splendidamente eseguita fu ciò che venne offerta al pubblico che affollava il concerto della Moscow Radio Symphony Orchestra al Kravis Center for the Performing Arts." (*The Palm Beach Daily News*).

"La Moscow State Radio & Television Orchestra possiede un meraviglioso suono degli archi, che viene profuso dalla vasta sezione dei violini. La purezza e il controllo del suono ha reso l'Intermezzo di Mascagni una sublime esperienza d'ascolto." (*The Kalamazoo Gazette*).

"La Moscow Radio & Television Symphony ha offerto musica tra la migliore mai ascoltata in tutte queste sere. I musicisti erano tutti strumentisti di consumata esperienza, che hanno fatto sembrare semplici anche i brani tecnicamente più complessi." (*The Asheville Citizen Times*).

Programma. Il giorno 10. XII.2008 l'orchestra sarà diretta da Alerei Kornienko, Violino: Feng Ning (vincitore del I Premio al Concorso "N. Paganini" 2006) e suonerà:

P. L. Ciaikovskij, *La Dama di Picche, ouverture op.68*

L. van Beethoven, *Concerto per VI e orchestra in Re maggiore, Op. 61*

A. Dvorak, *Sinfonia n. 9 in Mi minore "Dal Nuovo Mondo"*

d. Roberto Marini, organista

Organista dalle grandi qualità virtuosistiche e musicali, profondo conoscitore e raffinato interprete del repertorio romantico, tardoromantico e moderno, Roberto Marini caratterizza la sua carriera concertistica con l'esecuzione, nel 2002, in 16 concerti, dell'opera completa per organo di M. Reger, col patrocinio dell'Ambasciata della Rep. Fed. di Germania, del "Max Reger Institut" e della Conferenza Episcopale Italiana, destando grande interesse nel panorama musicale italiano e internazionale e riscuotendo un notevole successo di critica e di pubblico. Altro momento importante della sua carriera è l'esecuzione dell'opera completa per organo di J. S. Bach (1996). Si dedica inoltre, con successo, all'improvvisazione.

Nato a Teramo, inizia i suoi studi musicali come allievo di F. Germani a Roma e si laurea in Giurisprudenza. Si diploma in Organo e composizione organistica con il massimo dei voti sotto la guida della prof.ssa A. M. Polcaro, presso il Conservatorio "A. Casella" dell'Aquila. Nel 1994 ottiene il prestigioso I premio di Virtuosité d'organo al Conservatorio di Ginevra sotto la guida del M° L. Rogg.

Vincitore di concorsi, da anni svolge un'intensa attività concertistica in Italia e all'estero. Tiene corsi e seminari ed è chiamato a far parte di giurie in concorsi. Ha inciso CDs e effettuato registrazioni sia per la Radio Vaticana che per la RAI- Radio Televisione Italiana per la quale ha registrato in prima assoluta la Sonata per organo di G. Martucci.

L'importante compositore spagnolo A. Martorell gli ha dedicato una grande opera per organo, che è stata eseguita in prima mondiale nella Sala Paolo VI (Sala Nervi) in Vaticano.

E' titolare della cattedra di Organo complementare e Canto gregoriano presso il Conservatorio "L. D'Annunzio" di Pescara del quale è stato per diversi anni Vicedirettore. E' direttore artistico della "Rassegna Internazionale d'organo" di Teramo, del Festival Internazionale d'organo "A. Martorell" di Palma di Maiorca (Isole Baleari - Spagna) e curatore di "D'estate l'organo" di Castelbasso (Te). E' organista titolare della Cattedrale di Teramo.

Roberto Marini (www.mariniroberto.it) suonerà: **J. S. Bach è Toccata e Fuga in re min. BWV 565.**

e. Corale Sine Nomine

Le ragioni di un nome. La scelta del nome del coro fa riferimento al fatto che nel periodo rinascimentale vari autori composero più di 20 messe utilizzando il tenore L'Homme Arme'; poi qualcuno iniziò a crearne di nuovi denominando queste composizioni "Sine Nomine"; fra tutti il Palestrina (1525/1594) compose la Missa "Sine Nomine". Il coro si dedica prevalentemente alla polifonia medioevale e rinascimentale; un coro che tratta detto repertorio intitolandosi ad uno solo dei compositori del periodo farebbe torto a tutti gli altri.

L'Associazione corale "Sine Nomine", fondata e diretta dal Maestro Ettore Sisino, è di fatto nata nell'ottobre del 2001 come laboratorio corale di polifonia antica, di carattere sacro, e si è costituito legalmente nel settembre del 2004. Tipica del coro è la formula della "meditazione polifonica": poesie, letture, riflessioni storiche scandiscono i canti e ogni concerto diventa, pertanto, una riflessione a più voci su un preciso argomento.

L'attività svolta finora:

- Meditazione sul tempo di Natale con antichi canti poco noti e voce narrante la natività;
- Meditazione sul tempo di quaresima: i Responsori delle Tenebre (12 su 27) del Triduo Sacro di M. A. Ingegneri con voce narrante le vicende della Passione di Cristo;
- Meditazione sulla Vergine Maria (brani polifonici scritti su testi Mariani con due voci recitanti liriche e vicende della vita della Vergine).

In occasione del Convegno su Simone Weil il Coro Sine nomine canterà Il TE DEUM, inno di lode e di ringraziamento in onore della SS. Trinità. Il Te Deum fu probabilmente scritto da Niceta, vescovo di Remesiana. Non ha quindi valore la bella leggenda della composizione da parte dei santi Ambrogio e Agostino dopo il battesimo di quest'ultimo. Il testo originario ha subito nel tempo alcune varianti. Si tratta di un inno in versetti che si canta normalmente nell'ufficio notturno, dopo l'ultima lezione del mattutino, e, occasionalmente, in altre funzioni liturgiche come canto di ringraziamento per un beneficio ricevuto da una persona o da una comunità. La musica in questo inno non è quindi semplicemente supporto della parola, ma diventa fase espressiva e descrittiva del testo nella sua globalità.

Il *Te Deum*, di T.L del Victoria (1548-1611), è tratto da una edizione del 1600 e prevede un organico corale a quattro voci (cantus, altus, tenor e bassus) a cappella. L'esecuzione segue la logica dell'alternatim, Victoria si limita alla proposta dei versetti pari, mentre per i dispari si ricorre alla versione gregoriana. L'effetto è notevole, ai melismi ed ai vocalizzi della monodia gregoriana rispondono le sezioni polifoniche a quattro voci ove predomina la struttura omoritmica e omofonica del corale dal carattere deciso. Se la struttura accordale è ben delineata e costante, l'andamento del testo viene esaltato da un attento gioco ritmico, nella differenziazione delle parole testuali: ritardi ed aumentazioni in *Sanctus* ed in *Tu Rex Gloriam*. Ritmi puntati e spiccatamente più brillanti e scorrevoli ove il testo prevede una maggiore concitazione, *incessabili voce, majestatis gloriae, Confitemur Ecclesia*. Il tutto calibrato in una costruzione di microstrutture ove regna sovrano un incredibile equilibrio tra accordi e concisione testuale.

Inno Te Deum

Te Deum laudamus, Te Dominum confitemur.

Te aeternum Patrem omnis terra veneremur.

Tibi omnes Angeli, tibi coeli et universae potestates,

Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:

Sanctus.
 Sanctus.
 Sanctus Dominus Deus Sabaoth.
 Pleni sunt coeli et terra majestatis gloriae tuae.
 Te gloriosus Apostolorum chorus;
 Te Prophetarum laudabilis numerus;
 Te Martyrum candidatus laudat exercitus;
 Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia,
 Patrem immensae majestatis,
 Venerandum tuum verum et unicum Filium
 Sanctum quoque Paraclietum Spiritum.
 Tu rex gloriae, Christe.
 Tu patris sempiternus es Filius.
 Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum.
 Tu, devicto mortis aculeo, aperuisti credentibus regna coelorum.
 Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris.
 Judex crederis esse venturus.
 Te ergo, quaesumus, famulis tuis subveni, quos praetioso sanguine redemisti.
 Aeterna fac cum Sanctis tuis gloria munerari.
 Salvum fac populum tuum, Domine; et benedic haereditati tuae.
 Et regere eos, et extolle illos usque in aeternum.
 Per singulos dies benedicimus te,
 Et laudamus nomen tuum in aeternum et in saeculum saeculi.
 Dignare, Domine, die isto sine peccatis nos custodire.
 Miserere nostri, Domine, miserere nostri.
 Fiat, Domine, misericordia tua super nos, quemadmodum speravimus in te.
 In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum.

f. Biblioteca Provinciale "Melchiorre Delfico"

Attualmente la Biblioteca Provinciale "Melchiorre Delfico" di Teramo conta circa 260.000 volumi e opuscoli 1.200 cinquecentine, 55 incunabuli, 5.600 periodici tra correnti e cessati 600 periodici correnti (400 in abbonamento e gli altri in dono o in cambio) 1000 periodici abruzzesi tra correnti e cessati 21 quotidiani, Oltre 15.000 manoscritti articolati in vari fondi e raccolte 4000 vhs; 1000 dvd; 270 cd-rom circa 100.000 fotografie, oltre 10.000 cartoline. Possiede inoltre una raccolta d'arte (quadri e sculture di Casciario, Zonaro, Pagliaccetti, Della Monica, Celommi, Cavacchioli, A. Muzii, Di Giuseppe, D'Antino, Morganti, Martella, Aurini, Chiarini, Melarangelo ecc.) di notevole importanza.

La biblioteca cominciò a formarsi, come primo nucleo, nel 1816, in seguito alla emanazione degli Statuti ne' Reali Licei del Regno di Napoli, che faceva séguito alle leggi in proposito emanate (1806) da Giuseppe Bonaparte e (1811) Gioacchino Murat: ciascun Real Collegio doveva avere una sua biblioteca. La prima dotazione libraria si ebbe con gli acquisti effettuati tramite i fondi dell'Istituto e con i doni del Dicastero della Pubblica Istruzione di Napoli: ma nei primi 10 anni di vita la biblioteca restò riservata al Real Collegio. Divenne di uso pubblico nel 1826, quando Melchiorre Delfico donò al Real Collegio una buona raccolta di libri, consistenti in massima parte nella collezione dei "Classici Italiani". A séguito di questa donazione la Biblioteca divenne d'uso pubblico e attirò altre donazioni: tra il 1868 e il 1873, quando per legge vennero soppressi i beni delle Congregazioni religiose, furono immessi nella Biblioteca alcuni fondi appartenenti a varie librerie claustrali, nelle quali si rinvennero pergamene e codici dei secoli XIII e XIV. Altre donazioni si ebbero da parte della stessa famiglia Delfico, fino all'ultima del 1940, assai importante sia per il valore che per la consistenza del fondo: 6237 volumi di opere a stampa dei secoli XVI,

XVII, XVIII e dei primi decenni del sec. XIX, oggi contenuti in armadi neogotici del 1853 e una parte dei manoscritti del politico e filosofo. Incrementi notevoli si ebbero nel corso del primo Novecento con cospicue donazioni di volumi, preziose suppellettili, mobili d'epoca e opere d'arte, ad opera di famiglie teramane (Palma, Palombieri, Manetta, Milli, Pannella, Muzii, Ventili, Rosati, Rubini, Mancini, Marcozzi). Attuale direttore: dott. Luigi Ponziani

Fonte: <http://www.provincia.teramo.it/biblioteca/informazioni-general/>

g. Sala San Carlo - Il Sistema Museale

Il Sistema Museale “Città di Teramo”, costituito dal Museo Civico Archeologico “F.Savini”, dalla Pinacoteca Civica e da cinque siti archeologici, preziose testimonianze dell’antica città romana di *Interamnia*. accoglie nel suo *iter* a maglie il virtuale percorso di una città dalla cultura diffusa e permanente. Cuore e “centro di lettura” di tale sistema, appunto, il Museo Archeologico che ospita al primo piano l'*Auditorium San Carlo*, vero gioiello architettonico, reso ancor più prezioso da un'acustica perfetta, realizzata grazie alla sponsorizzazione della Banca Tercas di Teramo.

L'intitolazione della sala ricorda l’antica chiesa di San Carlo costruita per volere di mons. Giovanni Battista Visconti, Vescovo di Teramo dal 1609 al 1638.

In passato Aula della Corte d’Assise del tribunale della città, oggi sede di eventi di forte spessore culturale, lo spazio é suggestivamente impreziosito dal grande affresco di Gennaro della Monica, firmata e datata 1886, raffigurante Bruto che condanna i suoi figli a ricordare l’imparzialità della Giustizia attraverso il riferimento ad un episodio storico.

Nel centro della volta campeggia lo stemma sabauda, circondato da numerose e pregevoli decorazioni a stucco, opera di Ferdinando Passacantando. Il pavimento, a due colori in pietra di Fano, assieme all’elegante tribuna, ai lampadari d’epoca, alle due porte, una per la Corte e l’altra per i giurati, intagliate dall’ebanista Francesco Marini con l'effigie degli stemmi del Comune e della Provincia di Teramo, restituiscono un'immagine assai suggestiva dell'antico spazio, attraente luogo di memoria storica.

Attuale direttore dott.ssa Paola Di Felice

e. *Concert-Theater per Simone Weil*

“Abissi e vette. Simone Weil”



di

M. R. Maghenzani e G. M. Danese

Abissi e vette è un **Concerto in forma di Teatro** (testo di M. R. Maghenzani, musiche di G. M. Danese) che prende le mosse dall'omonimo saggio scritto a quattro mani da G. P. Di Nicola e A. Danese (LEV, Roma 2002). Teatro di parola e musica, *Abissi e Vette* ripercorre l'itinerario intellettuale, umano e spirituale di Simone Weil a partire dal suo amore per la l'Arte e la Bellezza. Affiorano sintonie, dissapori, scelte di campo, l'appassionata ricerca della verità, le esperienze più profonde dell'anima: dagli *abissi* più oscuri alle *vette* più luminose.

Il gruppo di artisti (pianoforte, viola, soprano, attore, attrice) che ha messo in scena *Abissi e Vette* è parte attiva del Laboratorio Musicale “Eirène” all'interno del Centro Ricerche Personaliste di Teramo. Lo spettacolo, che ha debuttato a Milano il 16 e 17 dicembre del 2002 con repliche a Verona, Teramo, Cassino, Terni, si appresta alla *tournee 2009*, anno centenario della nascita di Simone Weil.

Echi Stampa

“Nell'auditorium della Gran Guardia di Verona ha preso forma e vita il ConcerTheater [...] La musica in scena e le parole della Weil entrano, s'allineano, concertano all'unisono, in un'unità perfetta, programmatica. Strumenti accordati allo stesso tono, gli interpreti danno spazio e si annullano in un equilibrio che riproduce e moltiplica il trinomio fondamentale della Weil: cuore, mente e azione [...].

E riecco l'inequivocabile forza della ricerca, quella di una verità "che ci porta tra abissi profondi e vette luminose". Raro ritrovare il verbo vergine, sciolto dalla costruzione scenica e testimonianza di nostalgia. Agli artisti interessa la bellezza, simbolo dell'altro, la bellezza come "eternità qui sulla terra", quella che è frutto e contemporaneamente fonte dell'amore, quella che si dà nell'attesa ma senza essere cercata. Quella che va lasciata intatta sia nell'ispirazione che negli effetti, che va accolta e custodita come salvezza e bene prezioso. Troppo prezioso per appropriarsene.

Così la parola va. Ascoltiamo che "la nostra storia si decide davanti al dolore: o accettarlo o fuggirlo", un dolore che lega le domande dell'uomo al silenzio di Dio, chiamando questo legame armonia, amore, appunto bellezza”.

Simone Azzoni – L'Arena, 20 marzo 2003

“Di Simone Weil si parla in studi e convegni, meritava un ‘tributo di bellezza’ sta in queste parole il senso più profondo di quel singolare ‘tributo di bellezza’ che si è rivelato il ConcerTheatre “Abissi e Vette” un esempio vivente di quella “Gesamtkunstwerk” (opera d'arte completa) – tanto cara a Wagner e visualizzata da Simone in un concerto del Coro della cappella Sistina. Parole e musica hanno davvero ‘danzato’ insieme creando una particolare armonia fra loro, con l'architettura del luogo – Sala San Carlo del Museo Archeologico di Teramo - e con il pubblico, parte anch'esso della rappresentazione...”.

M. Michela Nicolais – SIR, ottobre 2003

Artisti



- Maria Rosaria Olori - Angelo Petrone-Giacomo Maria Danese - Sandra Buongrazio- Samuele Danese

Maria Rosaria Olori – *Attrice* - Brillantemente diplomata presso la Scuola Regionale per Attori di Ascoli Piceno, vanta una intensa collaborazione con la compagnia teatrale 'Spazio Tre' di Teramo, diretta da Silvio Araclio. E' presidente della Ass. Culturale 'Il Bagatto', dedita in particolare alle rievocazioni storiche. Svolge attività teatrale ed insegna educazione teatrale in scuole di ogni grado.

Angelo Petrone – *Attore* - studia tecnica di mimo-clown e recitazione con P. Byland e nel Laboratorio "Spazio Tre" di Teramo diretto da S. Araclio. Segue i corsi di M. Marceau. Tra gli allestimenti nei quali è stato protagonista: "Vita di Pulcinella", "Processo a Giacomo Casanova", "Kabarett", "La Notte dei Briganti", "La Febbre". È attore di compagnia con il Teatro Stabile Abruzzese nella "Dodicesima Notte" di W. Shakespeare, regia di L. Salvati. Svolge attività didattica e di pedagogia teatrale. E' presente in diversi spot pubblicitari per reti televisive nazionali, prodotti dall'Accademia dell'Immagine di L'Aquila e svolge un'intensa attività come mimo da strada.

Samuele Danese – *Viola*. Diplomato in Viola a pieni voti sotto la guida di R. De Massis, ha suonato con diverse orchestre tra cui l'Orchestra Giovanile Italiana diretto dai M° Muti, Sinopoli, Berio, Krivine e altri, in tournée nei maggiori teatri italiani, con relative produzioni di DVD. Già prima viola in varie orchestre abruzzesi e con la internazionale Giovanile "Fenaroli" di Lanciano, ha frequentato corsi di perfezionamento con i M° Farulli, Beyerle, Christ. Ha tenuta una master class al concersatorio "piazola" di Buenos Aires". Ha pubblicato il libro: *Il mondo della viola*, ed. Effatà (Torino) 2005. E' docente di viola presso l'Istituto pareggiato "Bellini" di Caltanissetta.

Sandra Buongrazio – *Soprano*. Diplomata in canto, in musica vocale da camera ed in pianoforte, ha frequentato diverse corsi (M° Desderi, Sig.ra Serra, Sig.ra Ricciarelli, Sig.ra Bazzoni Batoli e continua a pfezionarsi con la prof.ssa Gonzales). Dal 2000 ha interpretato diversi ruoli (Alisa - Cherubino – Ramiro – Dorabella – Marta – Carmen - Ines) e vinto numerosi concorsi. Ha inciso due CD dal titolo "Conoscere Romeo e Giulietta di Marchetti" e "Chants populaires: Saint Saens, M. De Falla, M. Ravel". Svolge un' intensa attività concertistica sia in Italia che all'estero. E' docente di canto presso il Conservatorio di Musica "L. D'Annunzio" di Pescara.

Giacomo Maria Danese – *Pianoforte e Direzione Musicale* - Diplomato in pianoforte e in composizione ha all'attivo numerosi concerti in Italia e all'estero come solista e in varie formazioni cameristiche. Tra i suoi lavori musicali: l'oratorio "Un'Aureola per due", "Abissi e

Vette, Simone Weil” e “*Rifare il Rinascimento - E. Mounier*”. Dottore di ricerca europeo in Filosofia, titolo conseguito presso l’Univ. di Roma Tre, insegna Analisi delle Forme compositive presso l’IMP “G. Braga” di Teramo e Storia della Musica per Didattica al Conservatorio di Cosenza. Tra le sue pubblicazioni, ha riscosso notevole apprezzamento da parte del critica il libro: *Adorno, compositore dialettico* (Rubettino editore, 2008).

Maffino Redi Maghenzani – *Testo e Regia*. Tra i suoi lavori più apprezzati, oltre a “*Abissi e Vette, Simone Weil*”, “*Amare l’Amore*”, “*Fotogrammi di luce*”, “*Il genio del cuore*”, “*Un’Aureola per due*”, “*Rifare il Rinascimento*”, “*Il Tesoro nascosto*”, “*Una millenaria storia d’amore*”. A Milano e Trento ha costituito Laboratori teatrali “*Hope Theatre*”. Con le Edizioni Mondo Unito, ha pubblicato “*L’Eliodoro*” e “*Dialoghi d’estate*” e con l’editore Perosini “*Colloqui con Darina Laracy Silone*” .

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">• Per contatti - silvia.spinoso@eun.org |
|---|

In tournée nazionale da alcuni anni, gli artisti, oltre ad *Abissi e vette*, propongono le seguenti opere originali di *Teatro&Musica*:

- “**Rifare il Rinascimento, Emmanuel Mounier**” - La vicenda artistica e filosofica di Emmanuel Mounier, padre del Personalismo francese, è stata presentata la prima volta a Roma il 13 gennaio 2005 in occasione del centenario della nascita del filosofo francese, alla presenza della figlia Martine Mounier.

- “**Un’Aureola per due**” - Oratorio che ripercorre la storia di Maria e Luigi Beltrame Quattrocchi, la prima coppia di sposi beatificata da Giovanni Paolo II nell’ottobre del 2001. Nel 2007 l’oratorio ha raggiunto e superato il traguardo delle 60 rappresentazioni nelle principali città italiane.

Isola del Gran Sasso- Teramo