

SIMONE WEIL, L'IMPERDONABILE.
AU-DELÀ DE LA SCIENCE:
LA SERVITÙ DELLA FABBRICA E IL DIRITTO GIUSTO¹

di

Giulia Benvenuti

(Ordine degli Avvocati di Firenze)

Abstract:

When work, including manual work, is exercised with freedom and planning, man can stop of being a laughing stock of nature and become an aim in itself.

Only by eliminating the dichotomy between thought and action it is possible to free oneself from social oppression. From the youthful writings to the experience at the factory, from the idea of revolution to reformism, from the unionism to the enlistment of combatants against Francoism, Simone Weil never stopped believing in justice and law as an instrument of ethics.



1922

(Paris 1909 – Ashford-Kent 1943)

¹ Il titolo di questo saggio fa riferimento a C. Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1999 (1987), e L. Boella, *Le imperdonabili. Milena Jesenská, Etty Hillesum, Marina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo*, Mimesis, Milano-Udine 2013 (nuova ed. ampliata), prima presso Tre Lune, Mantova 2000.

Il lavoro più importante [...], a parer mio, è la volgarizzazione delle conoscenze, e soprattutto delle conoscenze scientifiche. La cultura è un privilegio che nel momento attuale dà il potere alla classe che lo detiene. Sforziamoci di scalzare questo privilegio collegando le conoscenze complesse con quelle più comuni.

A Simone Gibert, tra l'estate e l'autunno del 1934, in Fondo Simone Weil, I, p. 298, Bibliothèque Nationale, Paris. Dopo l'originario © Gallimard 1951 e 1968, Fayard 1973, «Cahiers Simone Weil» 1991 e 1994, in Piccola cara... Lettere alle allieve, trad. e a cura di M. C. Sala, con suo saggio introduttivo, Il tepore dell'attenzione, Marietti 1820, Genova-Milano (1998) 2004 (rist.), Lettera 5, p. 47.

My aims in writing this preface are, first, to affirm my believe in the importance of the author and of this particular book; second, to warn the reader against premature judgment and summary classification – to persuade him to hold in check his own prejudices and at the same time to be patient with those of Simone Weil.

T.S. Eliot, Preface (1951), in The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind, Routledge, London-New York (1952) 2002.

Sommario:

I. La legge del lavoro. – II. Il diritto come spirito che agisce sulla natura, la catena di montaggio e la libertà giuridica dei lavoratori. – III. Oltre l'oppressione. – IV. Hegel indimenticato, Marx tra scienza e profezia, la corsa al potere. – V. Il pensiero della fabbrica o la fabbrica del pensiero? – VI. La forza e i totalitarismi. – VII. Il dovere e la giustizia.

I. La legge del lavoro

Già dai tempi del Liceo Henri IV e poi della École Normale Supérieure, Simone pone al centro della propria riflessione filosofica il lavoro. Decisivo l'incontro con Émile Chartier, che la introduce allo studio di Platone, Cartesio, Spinoza e Kant.

Nei *Primi scritti filosofici* sono raccolti i *topoi*, brevi composizioni su temi liberamente scelti e frammenti conservati presso il Fondo Simone Weil della Bibliothèque Nationale de Paris, rimasti inediti fino al 1988².

Il razionalismo morale e la contrapposizione tra i concetti di spirito e materia appaiono già nei primi esercizi di scrittura:

Quando Menelao si trovò davanti Proteo si lanciò, dice il mito omerico, e lo catturò; ma subito Proteo si fece leone, pantera, drago, acqua, corrente, albero verdeggianti. Fu necessario che Menelao domasse Proteo e lo costringesse a prendere la sua propria forma; allora Proteo disse a Menelao la verità. Tale è l'avventura umana³.

In questo frammento, l'uomo (Menelao) è davanti alla natura (Proteo). La tiene tra le mani, sotto i suoi occhi, ma la natura continua a trasformarsi, scorre, è inafferrabile e assume forme infinite. L'uomo la conosce solo attraverso il soprassalto dell'emozione, dolce o violenta, che si dissolve nell'emozione successiva. Nello stupore di un sussulto, l'uomo percepisce la spina e il rosso della rosa. Attraverso il lavoro dell'immaginazione, trasforma la materia in spirito, le parti in unità, la distanza in danza. Solo con l'azione, volta a cancellare dallo spirito il riflesso delle emozioni che si succedono nel tempo, Menelao può infatti vincere Proteo multiforme e costringerlo a dire la verità, e la verità è un niente, perché inesistente.

Materia e spirito sono contrari non contraddittori. Con l'azione conoscitiva il pensiero diventa spirito ed è libero di impossessarsi del mondo, di trasformare il caos in necessità. L'azione conoscitiva si manifesta nella geometria dell'arte e della scienza.

² *Premiers écrits philosophiques*, a cura di G. e R. Kühn, in *Œuvres Complètes*, I, Gallimard, Paris, 1988, e *Primi scritti filosofici*, a cura e con un saggio di M. Azzalini, Marietti 1820, Genova 1999.

³ Ivi, IV, *La percezione o l'avventura di Proteo*, p. 136. Il riferimento è a *Odissea*, trad. di R. Calzecchi Onesti, Prefazione di F. Codino, Einaudi, Torino (1963) 2014 (rist.), Lib. IV, vv. 351-570, pp. 101-113.

Un paesaggio diventa così un dipinto impressionistico. Una foresta una cattedrale, un suono una sinfonia. La natura è dominata, la materia assume per un istante la forma dello spirito, finché di nuovo non si ribella, e ribellandosi non cambia forma: può esser tenebra, ombra o grido, ma non fa più paura, come un mostro ucciso che poi ritorna come «animale domestico»⁴. L'*action travailleuse* risponde a una legge di ri-congiunzione. È un movimento tra il desiderio e la sua soddisfazione, tra ciò che è e ciò che ancora non è. Ma anche tra il pensiero e l'azione, in una dialettica di sotto-missione e dominio tra il corpo e lo spirito:

*Lavorare è immettere il proprio essere, anima e carne, nel circuito della materia inerte, farne l'intermediario tra uno stato e un altro di un frammento di materia, farne uno strumento. [...] I movimenti del corpo e l'attenzione dello spirito sono funzione delle esigenze dell'utensile, che a sua volta è adattato alla materia del lavoro*⁵.

In altri due frammenti, *Il tempo* e *Il lavoro come mediazione*, Simone dice che la legge del tempo definisce la condizione umana: «Io esisto nel tempo, ovvero fuori di me. [...] La legge del tempo è la legge per la quale nulla è immediato»⁶. La legge del tempo è dunque la legge dell'azione indiretta, mediata. Lavorando, l'uomo si trova nell'abisso dell'attesa che separa la progettazione dalla realizzazione dell'opera⁷. Kantianamente, la legge del tempo è all'interno della coscienza. L'uomo avverte il tempo necessariamente, il tempo precedendo l'esperienza ed essendo nella nostra costituzione

⁴ *Primi scritti filosofici*, IV, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 164.

⁵ *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949, e *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. di F. Fortini e con uno scritto di G. Gaeta, SE, Milano 1990, Parte III, *Il radicamento*, p. 267. Il sottotitolo, *Prélude*, è di Simone. L'intero vol. fu pubblicato nella collana «Espoir», curata da Camus.

⁶ *Primi scritti filosofici*, cit., V, *Il tempo*, p. 167.

⁷ V. anche *Cahiers (1933-septembre 1941)*, a cura di A. Degrâces, P. Kaplan, F. de Lussy, M. Narcy, in *Œuvres Complètes*, VI | 1, Gallimard, Paris 1994, e *Quaderni*, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, I, p. 176.

soggettiva, quale forma a priori della sensibilità. Con dei versi avrebbe potuto dire come la Sibilla evocata dalla Cvetaeva: «Nascere, piccolo, è cadere nel tempo»⁸.

La distanza tra ciò che siamo e ciò che vogliamo può essere eliminata per mezzo del lavoro: «Desiderare di essere domani è desiderare di aver reso l'asse liscia senza aver usato la pialla, il pavimento pulito senza aver usato la scopa»⁹. Mediante il lavoro, il rapporto tra il presente e il futuro si ricompone in un rapporto di coincidenza.

Il salario dell'operaio esprime con forza la separazione tra il desiderio e la soddisfazione del desiderio. Dovendo lavorare, non si può tuttavia soddisfare il desiderio nel momento in cui lo si elabora. E al tempo stesso, una volta compiuta l'opera, il desiderio precedente non è più uguale a quello successivo.

Nel *Diario di fabbrica* del 1934-1935 e nelle *Lettere a Albertine Thévenon, a un'allieva, a Souvarine* del 1935, il lavoro manuale è governato dalla necessità e non dalla finalità¹⁰. L'operaio vive in un regime di schiavitù, in quanto impossibilitato a desiderare qualcosa di diverso da quel che già possiede: «ci si sforza solo per vivere»¹¹. L'operaio non conosce la progettualità, che apre spiragli sul futuro come la luce tra le fessure dei monti. Non conosce lo strumento del suo lavoro. È ridotto a cosa. E una cosa non ha la facoltà di desiderare. Anche il lavoro, che nella prima giovinezza di Simone era sembrato l'unico mezzo per rimediare alla sofferenza imposta dalla dimensione temporale, diventerà inadeguato, a causa della separazione tra desiderio e oggetto del desiderio tipica dell'organizzazione della forza lavoro nel sistema capitalistico.

⁸ M. Cvetaeva, *Dopo la Russia e altri versi*, a cura di S. Vitale, Mondadori, Milano (1988) 2004 (rist.), *La Sibilla – Al Bambino* (17 maggio 1923), v. 3, p. 39.

⁹ *Quaderni*, I, cit., p. 170.

¹⁰ In *La condition ouvrière*, Avant-propos par A. Thévenon, Gallimard, Paris 1951, e *La condizione operaia*, trad. di F. Fortini, Postfazione e Note di G. Gaeta, SE, Milano 1994, pp. 15-119 e 121-128.

¹¹ Ivi, cap. *Prima condizione di un lavoro non servile* (1942), p. 282.

II. Il diritto come spirito che agisce sulla natura, la catena di montaggio e la libertà giuridica dei lavoratori

Un'antinomia del diritto affronta per la prima volta il problema del rapporto antinomico tra diritto e giustizia. Comincia con una citazione di Spinoza: «Il diritto è misurato dalla potenza»¹². Perché il diritto non nasce e non si impone come moralità pura e non è ispirato a quello che Kant chiamava *regno dei fini*. Il diritto non coincide con lo spirito, perché è un'esigenza, «un rapporto tra ciascuno e le azioni di tutti gli altri»¹³. E lo spirito, come la giustizia, niente esige per esistere. Il diritto non è neppure espressione della natura, perché più di un fatto, è una serie di regole poste dal legislatore per disciplinare i fatti: «lo spirito non può che agire sulla natura ed è a livello di una tale azione che bisogna collocare l'idea del diritto», che dall'idea d'eticità non può staccarsi, nell'*être* e nella *valeur*, per diventare via della giustizia ontologico-assiologica¹⁴. Se infatti la potenza del diritto, e dei diritti soggettivi, è misurata sulla potenza del lavoro che ciascuno svolge a seconda della sua funzione, siamo nello Stato dispotico e schiavista:

*I diritti sono definiti dalle funzioni. [...] Si vede così in che cosa il diritto è strettamente legato alle leggi scritte, perché sono esse che definiscono le funzioni [...]. Si vede anche in che cosa le leggi scritte possono essere contrarie al diritto, se il potere legale che accordano a un uomo è più grande o più piccolo della potenza definita dal lavoro; è il caso della schiavitù o del dispotismo*¹⁵.

Ecco allora che il lavoro può dirsi umano e morale solo quando vi è, da parte del lavoratore, un dominio della materia attraverso il pensiero. Se invece il lavoratore è

¹² B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, ed. princeps, Künraht, 1670, e *Trattato teologico politico*, trad. di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, cap. XVI, *Dei fondamenti dello Stato; del diritto individuale naturale e civile, e del diritto di sovranità*, p. 376: «il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza».

¹³ *Primi scritti filosofici*, cit., VIII, *Un'antinomia del diritto*, p. 213.

¹⁴ *Ivi*, p. 218.

¹⁵ *Ibidem*.

«subordinato a una cosa diversa da quella che deve modificare, non è più un lavoratore, è uno schiavo», la sua libertà si annulla insieme al suo pensiero¹⁶. Il lavoro è infatti ontoassologicamente irriducibile a uno schema di mera utilità, anche nel felice caso in cui l'operaio lavorasse il minor tempo possibile: ciò che contraddice la moralità del lavoro è proprio la separazione tra *actio* e *contemplatio*, che costituisce un aut-aut. Come se l'alternativa fosse tra un tempo del lavoro che degrada lo spirito e un tempo libero dal lavoro che restituisce all'uomo il dominio del suo spirito. Non c'è moralità nel lavoro se il *Logos* è separato dall'*Eros*, se manca la libertà del pensiero, che mette in relazione la teoria con la prassi, la conoscenza con l'azione.

Attraverso la professione libera e consapevole, non è l'uomo che diventa parte della società, ma è la società che entra nell'uomo. Le professioni sono definite dalle leggi. Chi esercita la professione assume un ruolo stabilito dal diritto positivo, che può accordare un potere maggiore o minore rispetto alla potenza definita dal lavoro, in base ad esigenze utilitaristiche. Questa deformazione delle esigenze utilitaristiche fa degenerare il lavoro nell'oppressione. La razionalizzazione o parcellizzazione del lavoro hanno infatti rovesciato il rapporto di subordinazione tra i lavoratori e i mezzi di produzione: le macchine hanno sempre meno bisogno degli uomini e gli uomini sempre più bisogno delle macchine. L'uomo si trova così subordinato alle macchine. I padroni delle macchine sono al tempo stesso i padroni degli uomini. Hanno scelto di diventare oppressori¹⁷.

La divisione del lavoro si fonda sui bisogni, sull'utilità, sul rendimento superiore dei lavori specializzati. Ma il lavoro è universale per essenza, e può specializzarsi soltanto per volontà del lavoratore e in seguito a una o più convenzioni. La specializzazione implica quindi una forma di scambio dei lavori, che a sua volta presuppone un

¹⁶ *Primi scritti filosofici*, cit., IX, *Funzioni morali della professione*, p. 234.

¹⁷ *Leçons de philosophie* (Roanne 1933-1934), Plon, Paris 1989, e *Lezioni di filosofia 1933-1934*, raccolte da A. Reynaud-Guérithault, a cura di M. C. Sala, con una Nota di G. Gaeta e con un'Appendice di M. C. Sala, trad. di L. Nocentini, Adelphi, Milano 1999², Parte II, sez. II, cap. *La situazione attuale*, § «Operai-cose» nell'impresa, p. 169.

diritto che riconosce l'uguaglianza tra i lavoratori quali spiriti liberi. E come socializzazione del lavoro, e condivisione del lavoro, la specializzazione non è negativa di per sé. Lo diviene solo se si caratterizza come gerarchizzazione dei lavori, per cui l'operaio è un mero ingranaggio nella produzione capitalistica. Per questo, il compito del diritto è realizzare l'obiettivo universale dell'appropriazione del mondo ad opera dell'uomo: un'appropriazione da cui nascono la libertà e l'uguaglianza.

III. Oltre l'oppressione

Simone è una rivoluzionaria. Fiduciosa nel sindacalismo e nella lotta di classe, propone di educare gli operai alla consapevolezza di sé e della propria funzione all'interno del sistema di produzione capitalistico. Prendendo le distanze da Marx, ma non dal materialismo storico come metodo, sostiene che l'unico modo di produzione pienamente libero è quello in cui il pensiero è sempre operante nel corso del lavoro¹⁸. Per essere esercitato con libertà, il lavoro manuale deve diventare il valore supremo, non più misurato su altri valori di tipo assoluto come l'oggetto della produzione. Il lavoratore deve rappresentare un fine e non un mezzo. Solo trasferendo la cognizione del metodo di produzione dalla macchina al lavoratore è infatti possi-

¹⁸ *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955, e *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura e con Nota di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983, cap. *Critica del marxismo*, p. 23: «Il metodo materialista, questo strumento che Marx ci ha trasmesso, è uno strumento vergine; nessun marxista se ne è veramente servito, a partire da Marx stesso». Simone al pensiero di Marx si riferisce senza avvertire, per la voluta frammentarietà dei suoi scritti, il bisogno della filologia bibliografica. Due esempi: nelle *Lezioni di filosofia*, cit., il § *La grande industria – l'impresa*, nella Parte II, sez. II cap. III, comincia con «*Formule di Marx*», p. 165, e il ms. interrotto del 1943, *Esiste una dottrina marxista?* in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, poi in *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelveccchi, Roma 2013, pp. 155-177. Lo stesso si deve dire per gli altri filosofi discussi, da Platone in poi.

bile, per gli oppressi e per gli uomini liberi, ribellarsi alla natura e all'uomo stesso e non esser più il loro «zimbello»¹⁹.

La società meno imperfetta è quella in cui la maggior parte degli uomini è obbligata a pensare mentre agisce mantenendo il controllo sulla collettività, così da possedere una maggiore indipendenza. L'uomo può rendersi libero solo quando le sue azioni procedono da un giudizio sul fine che si propone e progetta i mezzi per realizzare questo fine. E l'uomo è di ciò capace in quanto essere pensante. Può agire col pensiero sulla collettività non pensante, conoscendola. La forza della collettività non supera infatti il pensiero dell'individuo. Nulla al mondo può costringere un uomo a esercitare la sua potenza di pensiero, né sottrargli il controllo del proprio pensiero.

Ecco perché la società dipende dall'individuo quando necessita che lui pensi. Affinché un individuo possa pensare liberamente e con buoni risultati, occorre una forma di vita materiale in cui intervengano solo gli sforzi diretti dal pensiero. Perciò ogni lavoratore dovrebbe controllare personalmente non solo l'adattamento dei suoi sforzi all'opera da produrre, ma anche il loro coordinamento con gli sforzi di tutti gli altri membri della collettività.

Come racconta Platone nel Mito della caverna, l'uomo è sempre stato e sempre sarà prigioniero delle proprie ombre. Portarsi fuori dalla caverna, e quindi dalla menzogna che oscura la realtà, è un atto di volontà, prima che un atto di intelligenza: «Noi nasciamo e viviamo nell'incoscienza. Non conosciamo la nostra miseria. Non sappiamo di essere in castigo, di essere nella menzogna, di essere passivi, né, beninteso, di essere incoscienti. [...] È sempre questo l'effetto della degradazione della sventura: l'anima vi aderisce al punto da non potersene più staccare»²⁰. Per Simone, il prigio-

¹⁹ *Lezioni di filosofia*, cit., Parte III, sez. III, cap. XVIII, *Bacone*. «L'uomo non comanda alla natura che obbedendole», p. 255. E in riferimento a questo pensiero di Bacon, anche *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., cap. *Quadro teorico di una società libera*, p. 106.

²⁰ *Œuvres Complètes*, IV | I, a cura di R. Chenavier, Gallimard, Paris 2008, e *Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. di M. Harwell Pieracci e C. Campo, Borla, Torino 1999, p. 58.

niero che vede la luce è quindi la metafora dell'individuo che, pensando e lavorando con metodica consapevolezza, riesce a liberarsi dall'oppressione e a offrire agli altri non il fiore ma il seme di questa sua liberazione. Come dire: le stelle possono dimenticare Talete, ma Talete, mentre cade, dimentica le stelle?²¹.

Il 23 marzo 1933 Hitler conquista il potere e l'*intelligenza* tedesca si rivela incapace di lottare contro il movimento nazionalsocialista: «la crisi sospinge incessantemente nuovi strati operai alla coscienza di classe, ma anche incessantemente li ritrae, come il mare con le sue onde»²². Simone ritiene che le forze proletarie siano governate e organizzate secondo lo schema logico e teleologico di quegli stessi apparati burocratici e politici che dovrebbero combattere. La lotta di classe, il sindacalismo, il pacifismo e la cultura proletaria si rivelano inadeguati a liberare l'uomo dall'oppressione politica, economica e sociale e ad annullare la separazione tra dominanti e dominati, tra chi lavora e chi dall'altrui lavoro trae profitto, tra chi pensa e chi esegue.

Nel 1934 Simone decide di abbandonare l'attività politica, che continuerà ad analizzare da una prospettiva teorica nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, dove espone la sua resistenza attiva o la sua concezione riformista della civiltà per liberare l'uomo dal fenomeno oppressivo. Perché ogni uomo nasce per la libertà e mai potrà accettare la propria servitù. Ma una cosa è sognarla, come ha fatto Marx. Altra cosa è invece concepire una libertà perfetta al fine di raggiungere una libertà meno imperfetta di quella attuale. Al «sogno» è allora necessario sostituire l'«ideale», che dal pensiero nasce e con la realtà si rapporta²³. Per ricreare la sua vita, l'uomo

²¹ Mi discosto dai *Primi scritti filosofici*, cit., I, *L'esistenza e l'oggetto*, p. 111, dove Simone, riflettendo sul Mito della caverna di Platone e sulle ombre che costringono l'uomo a non vedere la propria libertà, afferma: «Talete, mentre scende, dimentica le stelle». Come dire: i fatti (le ombre della caverna) non liberano l'uomo dall'idea di sé, e l'uomo che volge altrove lo sguardo, come Talete, si sentirà sempre trascinare giù, nel pozzo.

²² *Écrits historiques et politiques*, in *Œuvres Complètes*, II | 3, 1989, e *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1999², Parte I, *Saggi e interventi sulla crisi tedesca (1932-1933)*, cap. *La situazione in Germania*, p. 74.

²³ *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., cap. *Quadro teorico di una società libera*, p. 75.

deve obbedire alla natura dell'oggetto assunto come ostacolo, senza perdersi in fantasie, desideri e sentimentalismi, penetrando col pensiero in tale oggetto attraverso il lavoro: «la libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione [...]. L'uomo vivente non può in alcun caso evitare di essere incalzato da tutte le parti da una necessità assolutamente inflessibile; ma, poiché pensa, ha la facoltà di scegliere tra cedere ciecamente al pungolo con il quale essa lo incalza dal di fuori, oppure conformarsi alla raffigurazione interiore che egli se ne forgia; e in questo consiste l'opposizione tra servitù e libertà»²⁴.

Il no di Simone alla politica e all'azione rivoluzione testimonia, nel 1934 e negli anni successivi, una critica senza risparmio alla Francia di Pétain, e anche allo Stato collaborazionista di Vichy in cui Pétain fu un primo ministro dal 29 giugno 1939 al 18 aprile 1942. Nel 1936, per due mesi, fino all'incidente dell'olio bollente su una gamba, in Spagna arruolata tra i combattenti contro il franchismo. Nel 1938, questo è l'anno presumibile, la *Lettre à Georges Bernanos*: «un abisso separava gli uomini armati dalla popolazione disarmata, un abisso del tutto simile a quello che separa i poveri dai ricchi»²⁵. E dal diario intimo, scritto tra il 1940 e il 1942, ecco ripetuto il monito: «Sforzarsi di sostituire sempre più nel mondo la non-violenza *efficace* alla violenza»²⁶. Con questa conclusione: che c'era da rammaricarsi per la scomparsa dei paesi occitani-provenzali, dove la libertà e l'uguaglianza, quali che fossero state le confessioni religiose, e fosse pur stato il Cristianesimo la religione dominante, erano valori meta-

²⁴ Ivi, p. 77.

²⁵ Prima in «Témoins», autunno 1954, poi in *Écrits historiques et politiques*, cit., e *Lettera a Georges Bernanos*, in *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, trad. e cura di D. Zazzi, con sua Prefazione e sue Note, Pratiche, Milano 1998, p. 53.

²⁶ *La pesanteur et la grâce*, a cura di Gustave Thibon, Plon, Paris 1947, e *L'ombra e la grazia*, trad. di F. Fortini, con testo a fronte, Introduzione di G. Hourdin, Bompiani, Milano (2002) 2003².

storici destinati per vivere nella storia a diventare infra-storici, nel senso trascendentale delle categorie kantiane della conoscenza²⁷.

Donde la preghiera, presente nella *Chanson de la Croisade albigeoise*, che Cristo in occitano-provenzale «Gart Razo e Dreitura e lh prenga cauzimens | Que los tortz e las colpas sian dels mals mirens!», «protegga Ragione e Giustizia e abbia cura | che i torti e le colpe ricadano sui colpevoli!»²⁸. Donde anche la critica al secondo De Gaulle, che prediligeva la Nazione allo Stato e il nazionalismo al dialogo democratico dei partiti politici e la potenza alla politica della persuasione, senza più alcun tentativo di fondare la «legittimità» delle istituzioni sulla «dignità» degli uomini²⁹. E donde infine la lettera del 1942 a Padre Perrin, in cui Simone rievoca ciò che le accaduto nel novembre del 1938, ricordando i poeti metafisici inglesi e citando la poesia *Amour* di George Herbert: «L'ho imparata a memoria. Spesso, nei momenti culminanti delle violente crisi di mal di testa, mi sono esercitata a recitarla applicandovi tutta la mia attenzione e aderendo con tutta l'anima alla tenerezza in essa racchiusa. Credevo di recitarla solo come una bella poesia, ma a mia insaputa quell'esercizio aveva la virtù di una preghiera. Durante una di quelle recitazioni [...], il Cristo stesso è disceso e mi ha presa»³⁰.

²⁷ *L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique*, pubblicato in «Cahiers du Sud», 249, agosto-ottobre 1942, con lo pseudonimo di Émil Novis, e *En quoi consiste l'inspiration occitanienne*, in *Écrits historique et politiques*, e poi in *Œuvres Complètes*, IV | II, a cura di Castel-Bouchouchi e F. de Lussy, Gallimard, Paris 2009, e *I catari e la civiltà mediterranea. Seguito da Chanson de Croisade albigeoise*, a cura di G. Gaeta, Nota di G. L. Podestà, Marietti 1820, Genova-Milano (1996) 2018 (rist.), pp. 17-37.

²⁸ *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., pp. 68-69. La *Chanson* è trascritta a brani, nelle pp. 47-71, da Simone. E tradotta da A. Fassò.

²⁹ *Una costituente per l'Europa*, cit., *Legittimità del governo provvisorio*, p. 97.

³⁰ *Attente de Dieu*, Avant-propos di J.-M. Perrin, Fayard, Paris 1966, *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano (2008) 2017 (rist.), Parte I, *Lettere*, § *Lettera IV. L'autobiografia spirituale*, p. 29, dove è riportato il testo della poesia nella trad. di C. Campo, *La Tigre Assenza*, Adelphi, Milano 1991, p. 173. V. anche, sul *Pater Noster* recitato la mattina in greco, *Attesa di Dio*, cit., p. 32: «La dolcezza infinita di quel testo greco mi ha allora presa a tal punto che per alcuni giorni non ho potuto fare a meno di recitarlo fra me e me ininterrottamente. Una settimana dopo ho cominciato a vendemmiare, e ogni giorno, prima del lavoro, recitavo il *Pater* in greco, e molto spesso lo ripeteva nel vigneto», «Da allora mi sono imposta, come unica pratica, di recitarlo una volta ogni mattina, con attenzione assoluta. Se mentre lo re-

IV. Hegel indimenticato, Marx tra scienza e profezia, la corsa al potere

La dottrina di Marx è per Simone «un miscuglio molto curioso di concezioni scientifiche e di credenze metafisiche»³¹:

Marx era influenzato dalle sue credenze nel progresso; la generosità dei suoi sentimenti gli faceva desiderare con tanto ardore la liberazione degli oppressi da credervi più di quanto non fosse verosimile oggettivamente; inoltre, viveva in un'epoca di prosperità ed è caduto nelle illusioni del suo tempo³².

E Simone aveva anche subito d'influenza di Hegel. Nel senso che la meditazione sulla rivoluzione sociale e politica, per il suo messianismo che la priva di storicità, ha in Marx un'origine hegeliana:

Hegel credeva in uno spirito nascosto che opera nell'universo, e che la storia del mondo è semplicemente la storia di questo spirito del mondo, il quale, come tutto ciò che è spirituale, tende indefinitamente alla perfezione. Marx ha preteso di «rimettere sui suoi piedi» la dialettica hegeliana, che accusava di essere «testa in giù»; egli ha sostituito allo spirito come motore della storia la materia; ma, per uno straordinario paradosso, ha concepito la storia, a partire da tale rettificazione, come se attribuisce alla materia che è l'essenza stessa dello spirito, una perpetua aspirazione al meglio³³.

cito la mia attenzione divaga o si assopisce anche solo in misura infinitesimale, ricomincio da capo, fino a che non abbia ottenuto per una volta un'attenzione assolutamente pura. Talvolta mi capita di ripeterlo ancora una volta per puro piacere, ma lo faccio solo se spinto dal desiderio».

³¹ *Lezioni di filosofia*, cit., Parte II, sez. II, cap. III, § *La concezione di Karl Marx*, p. 159. V. anche, in generale, *Sur la science*, Gallimard, Paris 1966, e *Sulla scienza*, trad. di M. Cristadoro, con Introduzione di M. Cappelletti, Borla, Torino 1971.

³² *Lezioni di filosofia*, cit., Parte II, sez. II, cap. III, § *La concezione di Karl Marx*, p. 160.

³³ *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., cap. *Critica del marxismo*, pp. 20-21.

Per Marx, inoltre, alla morte del capitalismo seguirà il *comunismo superiore*, in cui il movente del lavoro sarà il piacere³⁴. E niente più Stato e niente più leggi. Niente più costrizioni dello Stato né delle leggi. E niente più servitù. È proprio questo l'errore di Marx. Che ha attribuito alle sue tesi una forza prescrittiva. E non si è accorto che l'uomo alienato e reificato non sarà mai in grado di pensare né la libertà né l'uguaglianza, proprio perché il pensiero presuppone tanto la libertà che l'uguaglianza. Il compito non è quello utopistico di abbattere lo Stato, ma quello realistico di riformarlo. E per riformare lo Stato, è necessario cambiare il sistema di produzione. Le leggi che garantiscono la libertà e l'uguaglianza sono solo illusioni ora, perché «lo Stato non è né controllato e né controllabile»³⁵. A maggior ragione se si tratta di uno Stato totalitario.

Nelle società contemporanee l'uomo non è più soggiogato da forze naturali di cui ignora l'entità e il significato. È l'uomo stesso che opprime l'uomo. La potenza si è trasferita dalla materia inerte alle forze sociali.

Le condizioni oggettive dell'oppressione sociale sono essenzialmente due.

La prima condizione oggettiva è data dai *privilegi*, insiti nella natura stessa delle cose, che generano ineguaglianza. Vi sono forze che per loro essenza divengono monopolio di alcuni. Tra queste: i riti religiosi, con cui l'uomo cerca di riconciliarsi con la natura; il possesso di armi, che rende indifeso il disarmato; l'oro e più in generale la moneta, che permettono a chi li detengono di comprare il lavoro altrui, mentre l'operaio, che non può vivere dei propri prodotti, è costretto a scambiarne almeno una parte con i prodotti degli altri. Questa forma di ineguaglianza causata dai privilegi potrebbe essere attenuata con la resistenza dei deboli e con il spirito di giustizia dei forti. E scomparirebbe con la scomparsa dei deboli in quanto deboli e dei forti in quanto forti. Potrebbe accadere che a causa dell'ineguaglianza i deboli oppongano

³⁴ *Lezioni di filosofia*, cit., Parte II, sez. II, cap. III, § *La concezione di Karl Marx*, p. 161.

³⁵ *Ivi*, cap. IV, § *Doveri verso lo Stato*, p. 171.

resistenza o che i forti per spirito di giustizia desiderino attenuarla. Potrebbe accadere, se non vi fosse l'altra condizione soggettiva dell'oppressione: la *potenza*.

Come già Marx aveva capito, la potenza è un peso che sopporta sia chi comanda sia chi obbedisce, e che perciò asservisce tanto i primi quanto i secondi. Chi detiene il potere deve infatti riuscire a conservarlo, lottando contro i propri rivali e contro i propri inferiori, e diventando ogni volta più oppressivo³⁶.

All'interno della potenza, c'è una condizione insanabile, che le impedisce di esistere: ogni potere è instabile³⁷. Non ci sarà mai un potere stabile, ma solo una *corsa al potere*, che soggioga deboli e potenti insieme. Tale corsa al potere rappresenta un segnale del rovesciamento del rapporto tra mezzo e fine. Il potere, che nella coscienza di chi lo insegue viene concepito come un fine, in realtà non è che un mezzo capace di oltrepassare i limiti della forza individuale. Malgrado i tentativi di porre fine all'oppressione, per mezzo dell'eliminazione dei privilegi e della corsa al potere, esistono dei limiti coesenziali alla concentrazione e alla lotta per la potenza. In primo luogo, ogni forma di potere è sostenuta con strumenti che in qualsiasi situazione hanno una portata determinata. In secondo luogo, l'uomo può esercitare effettivamente il potere solo su ciò che è in grado di controllare. Pensare il contrario significherebbe conferirgli la dote dell'onnipotenza e dell'ubiquità³⁸.

³⁶ *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., cap. II, *Analisi dell'oppressione*, pp. 47-51. Il tema della *potenza* ha un ruolo rilevante anche nella tragedia *Venise sauvée*, cominciata nel 1940 e non finita a causa della morte nel 1943, pubblicata in *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, Paris 1968, *Venezia salva*, trad. parziale e cura di C. Campo, con sua Prefazione e suoi Appunti, e con Nota dell'editore francese, Adelphi, Milano (1987) 2003³, pp. 31-106. E sp. a p. 53, sulla scia di Shakespeare in cui la vita è unita al sogno, nell'atto II, scena IV, è significato il dialogo tra Jaffier e Renaud. Jaffier: «Quando vedo questa città così bella, così potente e così calma, e penso che in una notte, noi, pochi uomini oscuri, ne saremo i signori, sembra di sognare». Renaud: «Sì, noi sogniamo. Gli uomini d'azione e d'avventura sono dei sognatori; preferiscono il sogno alla realtà. Ma con le armi essi costringono gli altri a sognare i loro sogni. Il vincitore vive il proprio sogno, il vinto vive il sogno altrui». Sui rapporti poetici che ha l'Eliot del *Murder in the Cathedral* (1935) e dei *Four Quartets* (1943) con *Venise sauvée*, C. Campo, *Prefazione*, cit., p. 15.

³⁷ *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., cap. II, *Analisi dell'oppressione*, p. 52.

³⁸ Ivi, p. 58.

Ogni potere è condizionato dalla presenza di un'ingente eccedenza nella produzione dei mezzi di sussistenza, tale da permettere a oppressi e oppressori di sopravvivere, e resa possibile solo da determinati modi di produzione e di organizzazione sociale. È allora necessario uno studio scientifico della storia, basato sull'analisi delle condizioni di esistenza, per dirla con Darwin, ovvero delle circostanze esterne che, eliminando il caso e con esso le strutture non valide, aiutano a individuare un modello di società liberata dall'oppressione. Ogni potere, nell'ambito e nei limiti di una determinata organizzazione sociale, si sforza coscientemente di migliorare la produzione e il controllo. E si sforza anche, sempre coscientemente, di distruggere i mezzi di produzione e di amministrazione dei suoi rivali, a sua volta diventando l'oggetto di un analogo tentativo di distruzione da parte degli stessi rivali³⁹.

In generale, per Simone, è possibile considerare il mondo in cui viviamo come sottoposto a delle leggi, solo se si ammette che ogni fenomeno è in esso limitato. Tutto questo vale anche per il potere: c'è una contraddizione tra il carattere necessariamente limitato dalle basi materiali del potere e il carattere necessariamente illimitato della corsa al potere, con la conseguenza che il processo di sfruttamento diventerà sempre più costoso. Una volta che cominceranno a mancare le risorse necessarie ad alcuni per vincere e ad altri per sopravvivere, ognuno cercherà degli espedienti. Tale ricerca potrà anche risultare vana, se non vi saranno nuove risorse per vivere. E allora il regime cederà il posto non a un altro regime meglio organizzato, ma a un disordine e a una povertà che perdureranno finché non si affermeranno nuovi rapporti di forze. Se invece la ricerca risulterà fruttuosa, sorgeranno forme nuove di vita sociale e si preparerà sotterraneamente un mutamento di regime⁴⁰. E mai ci sarà una netta

³⁹ Ivi, p. 60.

⁴⁰ Ivi, p. 65: «Sotterraneamente, perché queste nuove forze possano svilupparsi solo nella misura in cui sono compatibili con l'ordine stabilito e non presentano, almeno apparentemente, alcun pericolo per i poteri costituiti; altrimenti nulla potrebbe impedire a questi poteri di annientarle, finché restano i più forti. Perché le nuove forme sociali prevalgano sulle antiche, occorre innanzitutto che questo sviluppo continuo le abbia condotte a svolgere effettivamente un ruolo più

soluzione di continuità tra un vecchio e un nuovo regime, perché la vittoria del nuovo consacrerà forme sociali che da tempo fermentavano sotto la crosta di terra del regime caduto.

Per questi motivi, il concetto di rivoluzione, inteso come rovesciamento improvviso dei rapporti di forze, è inconcepibile: costituisce la vittoria della debolezza sulla forza⁴¹.

V. Il pensiero della fabbrica o la fabbrica del pensiero?

In congedo dalla scuola per «studi personali», nell'autunno 1934 Simone inizia la ricerca di un posto di lavoro in fabbrica. Il 4 dicembre dello stesso anno viene assunta come operaia all'Alsthom di Parigi. E più tardi alla Renault, dove resterà fino al giugno del 1935.

Comincia per Simone un periodo di sperimentazione del lavoro manuale, che le permetterà di ricercare quella sintesi tra pensiero e azione da sempre ritenuta fondamentale per raggiungere la forma più alta della conoscenza e della condizione umana. L'esperienza in fabbrica non segna un punto di arrivo o una chiave di volta rispetto al suo pensiero precedente. Ne rappresenta anzi la continuazione e la verifica. I risultati delle indagini sul lavoro confermano le tesi delle *Riflessioni*. E anche la visione del lavoro manuale viene confermata come l'unica soluzione all'*impasse* teorica di conciliare l'organizzazione imposta dal lavoro industriale con condizioni di lavoro non oppressive.

In fabbrica, la macchina è per l'operaio un mistero, come il sistema di remunerazione, e l'operaio non ha tempo né modo di comprendere le finalità del suo lavoro:

importante nel funzionamento dell'organismo sociale, in altri termini occorre che esse abbiano suscitato delle forze superiori a quelle di cui dispongono i poteri ufficiali».

⁴¹ Ivi, p. 67.

Io mi chiedo come tutto questo possa diventare umano [...]. Solo il sabato pomeriggio e la domenica posso respirare, ritrovo me stessa, riacquisto la facoltà di avvolgere nel mio spirito lembi di idee. In senso generale, la tentazione più difficile da respingere, in una vita simile, è quella di rinunciare completamente a pensare: si sente così bene che questo è l'unico mezzo per non soffrire più. Anzitutto per non soffrire più moralmente. Perché la situazione cancella automaticamente i sentimenti di rivolta⁴².

Quando Simone le comunicò la decisione di entrare in fabbrica, Albertine Thévenon cercò di dissuaderla, con motivazioni sia pratiche che ideologiche⁴³. Non riusciva a comprendere l'importanza che aveva per l'amica la possibilità di sperimentare di persona la condizione operaia. Forse non aveva tutti i torti. Ma come capire sino in fondo un'*imperdonabile*, se appunto degli *imperdonabili* è il desiderio di farsi fraintendere? Con l'esperienza di in fabbrica, diventando una lavoratrice manuale a cottimo asservita al sistema di produzione industriale, Simone impara la «docilità» di una «ras-

⁴² *La condizione operaia*, cit., cap. I, *L'esperienza di fabbrica (1934-1935)*, § *Lettere a Albertine Thévenon, a un'allieva, a Souvarine (1935)*, p. 121, Lettera a Albertine Thévenon, moglie di Urbain Thévenon, che a Saint-Étienne era dirigente sindacale. Insegnando a Le Puy, Simone conobbe entrambi nel 1931. E da loro fu introdotta negli ambienti sindacali dell'Alta Loira e nel Sindacato nazionale degli insegnanti.

⁴³ Tali ragioni sono ricapitolate da A. Thévenon nell'Introduzione che prima dell'edizione del 1994 accompagnava *La condizione operaia*, cit., cap. I, *L'esperienza di fabbrica (1934-1935)*, § *Diario di fabbrica (1934-1935)*, p. 21: «Frequentare i minatori, vivere con la paga d'un disoccupato, riflettere sul movimento operaio non poteva bastarle. Quel che pareva essenziale alla sua intelligenza e a un tempo alla sua sensibilità, due forze in lei press'a poco eguali, era di penetrare intimamente i rapporti fra lavoro e lavoratori. Essa pensava di poter giungere a questa conoscenza solo se si fosse fatta essa stessa operaia; e così decise di diventarlo. Fu, tra noi due, un grave punto di attrito. Pensavo e penso ancora che la condizione proletaria è uno stato di fatto e non di elezione, soprattutto per questo riguarda la mentalità, cioè il modo di intuire la vita. Non ho nessuna simpatia per le esperienze tipo "re del carbone", dove il figlio del proprietario va a lavorare in incognito nelle miniere del padre per tornarsene poi, fatta la propria esperienza, a riprendere la sua vita di padrone. Pensavo e penso ancora che le reazioni elementari di un'operaia non potrebbero mai essere quelle d'un'insegnante di filosofia uscita da un ambiente borghese. Queste idee erano anche quelle di tre o quattro compagni che formavano il piccolo gruppo di amici di Simone a Saint-Étienne. Gliele esprimevamo crudamente e fors'anche brutalmente, perché i nostri rapporti, benché affettuosi, erano esenti da formule mondane. C'erano anche altre ragioni che ci spingevano a dissuaderla dall'attuare quel progetto: la sua mancanza di abilità manuale, e il suo stato di salute».

segnata bestia da soma»⁴⁴. Che più non immagina e più non pensa, schiava della rapidità degli ordini e dei movimenti, con l'anima cigolante come l'ingranaggio di una macchina. In fabbrica, non c'è infatti la possibilità di una rivoluzione mossa dalla classe operaia. La rivoluzione non è ormai che la forte ambizione di un'ascesa di tutti i lavoratori fuori dalla condizione di lavoratori, una grande menzogna:

*Il sentimento rivoluzionario [...] ha per oggetto il dominio illimitato di una certa collettività sull'umanità intera e su tutti gli aspetti della vita umana. L'assurdo di questo sogno consiste nel fatto che il dominio sarebbe nelle mani di coloro che eseguono e che quindi non possono dominare*⁴⁵.

La classe operaia non è un soggetto rivoluzionario, ma è un universo di oppressi che a volte per *risentimento*, e non per amore della libertà e dell'uguaglianza, desiderano uscire dalla loro condizione servile, senza possederne gli strumenti.

Il fatto è che dopo l'esperienza in fabbrica, Simone abbandona in modo irreversibile le sue idee sulla rivoluzione e sul riformismo. E tuttavia esorta la classe operaia a prepararsi, nella prevedibile sconfitta, a resistere sull'unico terreno che le rimane, quello della conoscenza storica dell'avversario.

«Beati pauperes spiritu», è una delle Beatitudini riportata da Mat 5:3. E a questa povertà di spirito si riduce a volte l'uomo, da non possedere altro che la ricchezza del suo sapere, la ricchezza di quelle parole che con umiltà sono più taglienti del vetro e del vetro più lucenti.

⁴⁴ La condizione operaia, cit., cap. I, *L'esperienza di fabbrica (1934-1935)*, § *Lettere a Albertine Thévenon, a un'allieva, a Souvarine (1935)*, pp. 126-127. Sembra che questa lettera sia stata scritta tra l'agosto e il dicembre 1935.

⁴⁵ Ivi, cap. II, *Saggi e lettere sulla condizione operaia (1936-1942)*, § *Prima condizione per un lavoro non servile (1942)*, p. 283.

VI. La forza e i totalitarismi

In un'Europa sempre più segnata dall'affermarsi di regimi totalitari, Simone si interessa anche al problema della forza e alle modalità con cui questa si manifesta all'interno dello Stato.

Già Omero cantava la forza che «muta l'uomo in pietra», in una cosa senz'anima⁴⁶. La pietrificazione colpisce sempre, in modo diverso ma in ugual misura, l'anima di chi esercita la forza e di chi la subisce. Perciò l'*Illiade* è il poema della forza. Perché non vi sono altri eroi, perché l'unica vera protagonista è la forza: «La forza usata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae»⁴⁷. Tra Achille e Ettore e Patroclo non ci sono vincitori e vinti, capi e supplici, carnefici e vittime. Tutti, a modo loro, sono costretti a piegarsi alla forza. Piange Achille di dolore e d'impotenza quando rapiscono Briseide, sua sperata sposa. Con lo scambio di Criseide con Briseide, Agamennone dice ad Achille che di lui è più debole. Sussulta il cuore di Ettore quando Aiace si fa avanti, e si terrorizza Aiace dinanzi a Zeus⁴⁸. Tutto questo, senza dimenticare che l'*Illiade* è anche il poema dell'amore di Dio: Omero «ha amato Dio», un Dio che già allora dimorava in

⁴⁶ *L'Illiade ou le poème de la force*, in «Cahiers du Sud», 1940-1941, e *L'Illiade o il poema della forza*, trad. di F. Rubini, Introduzione e cura di A. Di Grazia, Asterios, Trieste 2018, p. 42. V. anche *Il libro del potere*, trad. di V. Abaterusso, Introduzione di M. Bonazzi, Chiarelettere, Milano 2016, p. 5.

⁴⁷ Ivi, p. 39. V. anche *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 17, cap. I, *L'agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico*: «Se paragoniamo l'*Illiade* e le epopee composte nel medioevo in lingua francese, sentiamo vivamente che le gesta, le sofferenze e la morte di qualche guerriero appaiono, nel quadro epico, cose piccole e fredde. Un'intera civiltà, poco fa in pieno sviluppo, costretta a subire un colpo mortale con la violenza delle armi, destinata a sparire per sempre, raffigurata negli ultimi palpiti dell'agonia, è forse questo per l'epopea l'unico tema veramente grande. È il tema dell'*Illiade*; è anche quello di un frammento epico composto nel medioevo in lingua d'Oc, e che costituisce la seconda parte del tema noto come *Chanson de la croisade contre les albigeois*. Tolosa ne è il centro, come Troia è il centro dell'*Illiade* [...]; eppure, nel poema di Tolosa, l'autentico accento epico si fa sentire, e non sono rare le note strazianti». E cap. II, *L'ispirazione occitana*, p. 34: «La poesia occitana, in alcuni risultati impeccabili, ha una purezza paragonabile a quella della poesia greca. [...] Alcuni versi dei trovatori hanno saputo esprimere la gioia in modo così puro che attraverso di essa traspare il dolore straziante».

⁴⁸ Per questi riferimenti, *Illiade*, trad. di R. Calzecchi Onesti, Prefazione di F. Codino, Lib. I, vv. 365-395, pp. 23-25.

cielo mentre Zeus aveva anche caratteristiche antropomorfiche, e in questo «risiede [...] il significato implicito del poema, e l'unica fonte della sua bellezza»⁴⁹.

La storia è ciclica e si ripete e eternamente torna. Simone dice che vi è un'evidente analogia tra i rapporti di forza tipici della Roma antica o della Francia assolutista e quelli del regime hitleriano. Dice anche che le radici della Germania hitleriana non affondano nei secoli recenti. E così nega la possibilità di scorgere nel nazismo, compreso il nazismo giuridico, una sorta di espressione genetica e autoctona del popolo tedesco: «La nozione di diritto ci viene da Roma, e come tutto ciò che proviene dall'antica Roma [...], è pagano e non battezzabile. Avendo capito, al pari di Hitler, che la forza ha piena efficacia solo se ammantata di quale idea, i Romani adoperavano la nozione di diritto appunto a questo scopo»⁵⁰. E ancora: la Germania non ha disprezzato questa idea, «se ne è avvalsa a sazietà nelle sue rivendicazioni di nazione proletaria. È vero che non lo riconosce a coloro che tiene soggiogati altro diritto se non quello di obbedire»⁵¹.

Ponendo come presupposti essenziali l'anonimità e l'astoricità del concetto di forza, Simone affronta il problema dei totalitarismi al plurale. L'importanza del plurale sta nel fatto che per lei, come anche per la Arendt, non si può parlare di totalitarismo solo in relazione al fenomeno tedesco. Anche lo stalinismo, il comunismo cinese e il fascismo postulano un governo di tipo totalitario. Al contrario della Arendt, Simone ritiene però che la forma di governo totalitaria non sia una manifestazione del tutto nuova del potere politico.

La manipolazione della forza sugli individui è un fenomeno infra-storico. E quando il manipolatore è lo Stato, il suo potere non può mai essere messo in discussione,

⁴⁹ *Attesa di Dio*, cit., *Parte I. Lettere*, § *Lettera V. La probità dell'intellettuale*, p. 50.

⁵⁰ *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres et dernier lettres*, cit., e *La persona e il sacro*, trad. e cura di M. C. Sala, con un saggio di G. Gaeta, *Il passaggio nell'impersonale*, Adelphi, Milano 2012, p. 29.

⁵¹ *Ibidem*.

perché non poggia su una convenzione o su un giuramento di fedeltà, bensì «sul potere che la forza possiede di gelare gli animi degli uomini»⁵².

Il ricorso alla storia dell'antica Roma serve per rappresentare la forma suprema del modello di Stato centralizzato. Sia la politica interna che quella esterna dell'Impero romano costituiscono uno specchio in cui la cultura moderna si riflette. L'immagine che ne risulta è quella di un'organizzazione statale basata sulla disciplina, sul metodo, sulla convinzione di essere una razza superiore e nata per comandare, avvalendosi della perfidia e della propaganda: «Hitler non schiaccia la Boemia più di quanto Roma non schiacciava le sue province. I campi di concentramento non sono un mezzo più efficace per distruggere la virtù dell'umanità di quanto non lo furono i giochi dei gladiatori e le sofferenze inflitte agli schiavi. Il potere di un uomo non è esercitato in modo più assoluto, più arbitrario e più brutale a Berlino di quanto non lo fu a Roma; la vita spirituale non è perseguitata con più cura e crudeltà in Germania di quanto non lo fu nell'Impero romano»⁵³.

La critica è alla crescente burocratizzazione dello Stato sovietico e a quei compagni che preferiscono giustificare, compartecipare emotivamente, non vedere, o vedendo tacere. Una delle intuizioni più importanti di Simone è quella di aver capito che sono le passioni e non l'intelligenza a determinare gli atteggiamenti di un popolo.

Al tempo dell'antica Roma tutti si sentivano abbandonati senza rimedio alla volontà dell'Impero. Nell'epoca dei totalitarismi, allo stesso modo, gli animi sono massificati, piegati più di allora al potere di un uomo. E l'unico oggetto delle aspirazioni spirituali è lo Stato. Se l'analogia per la politica dell'Impero romano e la politica dei totalitarismi non è facilmente ravvisabile agli occhi dei moderni, è perché «siamo abituati a metterci al posto dei Romani anche quando si impadroniscono della Gallia; oggi

⁵² *Sulla Germania totalitaria*, cit., Parte II, *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo* (1939), § III, *Hitler e il regime interno dell'Impero romano*, p. 259.

⁵³ Ivi, p. 263. V. anche *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, e *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, p. 56, in maniera caustica: «Hitler potrebbe morire e resuscitare cinquanta volte, non per questo lo considererei il figlio di Dio».

che ci troviamo in una situazione analoga, ma in cui è il nostro nemico a sostenere il ruolo di Roma, non riconosciamo l'analogia»⁵⁴.

È allora necessario attivare un processo di revisione critica del percorso storico della civiltà occidentale, che più volte è stata la regista di scene politiche e culturali ispirate all'idea di forza, intesa come violenza. A prescindere dalle varie definizioni date allo Stato e alla sua organizzazione, l'elemento essenziale che ha accomunato tutte le forme di governo esistite nella storia occidentale è la presenza di un meticoloso apparato amministrativo, che ha subordinato a sé qualsiasi valore e volere umano, sopprimendo tutti i diritti soggettivi e riducendo la giustizia a vuota parola.

Quanto al diritto, specifica Simone, non è vero che i Romani abbiano creato lo spirito giuridico, che infatti è nato in Mesopotamia. Proprio da giuristi, i Romani hanno distrutto l'essenza stessa del diritto, «subordinandolo alla sovranità e all'interesse dello Stato, facendolo derivare dalla nazione»⁵⁵. Ciò che Simone rimprovera agli antichi Romani e ai nazisti è di aver subordinato il diritto privato all'autorità sovrana, anziché considerarlo come la manifestazione della volontà degli individui, come uno strumento capace di stabilire un limite al potere dello Stato. Subordinare l'essenza del diritto ad una politica statale, fondata sulle leggi della forza-necessità, significa attuare una netta separazione tra il concetto di diritto, inteso come insieme di leggi scritte, e il concetto di giustizia, che la Weil approfondirà nei suoi ultimi saggi, *L'attesa di Dio* e *La prima radice*.

Insomma, il diritto come *instrumentum regni*. E la giustizia come fine senza il quale la morale scadrebbe a retorica.

⁵⁴ Sulla Germania totalitaria, cit., Parte II, *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo* (1939), § II, *Hitler e la politica estera dell'antica Roma*, p. 219.

⁵⁵ Ivi, Parte II, *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo*, § III, *Hitler e il regime interno dell'Impero romano*, p. 262.

Da Agostino, un autore prediletto da Simone: *remota itaquae iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*⁵⁶

VII. Il dovere e la giustizia

In tempo di guerra, Simone medita sui principi della Costituzione francese. Senza trascurare i diritti inviolabili dell'uomo e del cittadino, insiste sulla necessità di redigere una Carta dei doveri inderogabili che tutti hanno nei confronti di tutti. Suo è il *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*⁵⁷: un contributo destinato a influenzare e integrare la *Déclaration* elaborata dalla Commissione per la riforma dello Stato e pubblicata il 14 agosto 1943.

I diritti non stanno senza i doveri, gli uni e gli altri si coimplicano e coprogrediscono. La lista dei diritti inviolabili è niente se non accompagnata da una lista dei doveri inderogabili: quali l'obbedienza alle norme dotate di ragionevolezza, la responsabilità, l'onore, la dignità e il rispetto di ogni forma di libertà che è all'altezza della morale. Addirittura per Simone:

«La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non viene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere. Un diritto che non è riconosciuto da nessuno non vale molto»⁵⁸.

⁵⁶ *La città di Dio*, IV, 4, con testo a fronte, trad. di D. Gentili, Città Nuova Editrice, Roma 1978, p. 256.

⁵⁷ V. n. 4.

⁵⁸ *La prima radice*, cit., Parte I, *Le esigenze dell'anima*, p. 13.

Il contrasto tra l'impostazione della Commissione per la riforma dello Stato e quella di Simone è però evidente già nei titoli. La Commissione si ispira alle Dichiarazioni dei diritti del 1789 e del 1793, mentre Simone critica la nozione stessa di diritto a cui queste due Dichiarazioni si ispirano. Non ha senso limitarsi a dire che gli uomini hanno diritti e doveri. Anzi, non ha senso limitarsi a dire che gli uomini hanno diritti. Che dalla storia sono condizionati. Hanno anche doveri incondizionati. Con la conseguenza che porre i diritti nell'incondizionato, significa assolutizzarli in una realtà sopra di questo mondo: «l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono nei suoi confronti, obbligati a qualcosa»⁵⁹.

C'è una realtà fuori dallo spazio e dal tempo, fuori dall'universo mentale dell'uomo. E questa realtà trascendente è la dimora del dovere. È l'anello che congiunge e rende identici tutti gli uomini nella loro diversità. Il dovere è assoluto, ha la medesima forza cogente dell'imperativo categorico kantiano. Per il suo carattere più pubblicistico che civilistico, non deriva da convenzioni tra privati, dove gli interessi si mediano e mai giungono all'universale che è del concetto e del sentimento insieme. Le convenzioni tra privati, per loro essenza, sono soggette a modifiche. Al contrario, il dovere è eterno, nella sua meta-storicità e infra-storicità e nella sua archetipicità. E sempre comanda di compiere il bene per il bene. Quel bene che dal cuore muove e nella «follia d'amore» al cuore torna senza niente chiedere in cambio⁶⁰. E che sta nell'«intersezione del cristianesimo e di tutto ciò che il cristianesimo non è»⁶¹.

La giustizia si accompagna alle divinità dell'altro mondo, pone ordine agli eccessi d'amore e vigila perché l'uomo non arrechi danno all'uomo e con lui collabori in spirito di solidarietà. Il diritto invece non ha vincoli diretti con l'amore: «La nozione di diritto è legata a quella di spartizione, di scambio, di quantità. Ha un che di com-

⁵⁹ Ivi, p. 14.

⁶⁰ *Una costituente per l'Europa*, cit., *Stiamo lottando per la giustizia?*, p. 187.

⁶¹ *Attesa di Dio*, cit., Parte I, *Lettere*, § *Lettera IV. L'autobiografia spirituale*, p. 36.

merciale. Di per sé fa pensare al processo, all'arringa. Il diritto si regge esclusivamente su un tono di rivendicazione; e quando si assume quel tono, vuol dire che la fora non è lontana, ma gli sta dietro, per confermarlo, altrimenti sarebbe ridicolo»⁶². Il diritto ha dunque vincoli con la morale, solo se alla morale s'ispiri. E perciò, non il dovere dal diritto. Non il trascendente dal contingente. Ma il diritto dal dovere. Il contingente dal trascendente. L'*ón* e l'*axía*. L'*être* e il *devoir*. Il fatto dal valore.

E quando il diritto è giusto, è un fatto che ha valore. E dell'etica è uno strumento. La storia del mondo è anche il tribunale del mondo. E dinanzi al tribunale del mondo il diritto ha da sperimentare la sua nobiltà o la sua miseria.

BIBLIOGRAFIA MINIMA

- (1967) J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres 1942-1943*, Plon, Paris
- (1973) S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris, I, 1909-1934, II, 1943-1943, e *La vita di Simone Weil*, trad. in versione ridotta di E. Cierlini, a cura di M. C. Sala, Nota di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1994
- (1974) A. Treu, *Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil*, in «aut aut», 144, pp. 79-101
- (1978) R. Kühn, *Dimensions et logique interne de la pensée de Simone Weil*, in *Simone Weil: philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, pp. 331-372
- (1981) G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano
- (2009 rist.) G. Fiori, *Simone Weil. Una donna assoluta*, La Tartaruga, Milano
- (2017) E. Borgna, *L'indicibile tenerezza. In cammino con Simone Weil*, Feltrinelli, Milano
- (2018) G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata

⁶² Una costituente per l'Europa, cit., *La persona è sacra?*, p. 197.