



Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de *L'Enracinement*

Rita Fulco

Abstract

Simone Weil and the bio-pneumo-politic imaginary of The Need for Roots. During the Forties, Simone Weil was charged by *France Libre* with the task of rethinking the foundations of French society after the war. Weil summarised the metaphysical cause of the european disaster in the image of *Uprootedness*, to which she opposed a renewed attention to the *Need for Roots*. This proposal has often been interpreted as a conservative one; while not completely correct, this characterisation of Weil's last writings may be useful to highlight some ambiguities in a few of her specific suggestions. More specifically, in the *Need for Roots*, and in Weil's project of a new, non-oppressed working class, we may identify some traits of a *bio-political* project (Foucault). Our aim is to identify in a precise manner the most problematic propositions in a work that remains even today a very illuminating reading, both from an ethical and from a political point of view. In this way we hope to shed light on some contradictions that are not specific to Weil's work, but rather typical of a political climate that had its high moment after the end of World War II.

Keywords

Uprootedness | Roots | Working Class | Oppression | Biopolitics | Christian Pastoral

Author

Rita Fulco - rita.fulco@sns.it
Classe di Scienze Umane
Scuola Normale Superiore - Pisa



1. Un immaginario per l'Europa post-hitleriana

L'immaginario con il quale ha provato a misurarsi Simone Weil negli anni Quaranta è quello della Francia già conquistata dai nazisti, divisa tra traditori e traditi, ebrei francesi deportati, collaborazionisti e resistenti in esilio volontario, in cui la comunità - di cultura, lingua, storia - di un intero popolo era irrimediabilmente frammentata. Weil ha tentato di farlo a partire dalla sua condizione di esilio a Londra, di intellettuale incaricata dal governo francese, anch'esso a Londra, di ripensare le basi, culturali e politiche, su cui rifondare la società francese dopo la guerra (Pétrément, 1973; Canciani, 2011). Questa condizione ha costituito, a sua volta, una potente fonte di simboli e costellazioni semantiche, proiettate sulla Francia devastata dalla guerra e dalla defezione di una parte dei suoi cittadini. L'intreccio di un immaginario soggettivo con uno collettivo, all'interno di una situazione politicamente anomala quale quella vissuta da Weil, l'ha condotta, nelle riflessioni contenute nell'*Enracinement* (Weil, 1943b), ma anche in quelle degli *Écrits de Londres* (Weil, 1943a), ad affiancare ad analisi acute e lucide, ineguagliate tra gli intellettuali dell'epoca (Camus, 2014: 278), proposte concrete nelle quali, tuttavia, sono evidenti alcuni elementi problematici, che accompagnano la sua capacità visionaria e inventiva, animata da autentico amore per la Francia; assolutamente scevro, quest'ultimo, da ogni nazionalismo o patriottismo, criticati, anzi come elementi di disgregazione e violenza (Weil, 1943b: 88-159; Evans, 2015). Questo ha comportato il rischio, sia teoretico che politico (Worms, 2011), di un costante *fraintendimento* del suo pensiero: ad alcune proposte lucide e rigorose, se ne affiancano, infatti, altre che, come proverò a mostrare, restano piuttosto ambigue dal punto di vista politico, sia quanto alle forme di comunità immaginate per le singole classi sociali, che per la funzione paternalistica, di sorveglianza e controllo, attribuita allo Stato, che mal si conciliano con le precedenti analisi weiliane sull'oppressione sociale (Weil, 1988; Weil, 1991).

La posta in gioco era, d'altra parte, piuttosto alta: innanzitutto partire dall'immaginario pre-bellico - che, tuttavia, non solo non aveva impedito la guerra, ma, anzi, aveva portato molti francesi al tradimento della Francia - per rintracciarvi immagini, simboli, e ogni ulteriore elemento ritenuto essenziale alla coesione sociale, e che, dunque, andava preservato e riutilizzato; in secondo luogo, contemporaneamente, proporre di nuovi, la cui forza fosse tale da poter contribuire a rifondare un Paese diviso e in ginocchio, non solo dal punto di vista strutturale, ma anche sociale, culturale e morale, come scrive nel 1943, alcuni mesi prima di morire: "Il giugno 1940 non è stato il complotto di un élite inaffidabile, è stato un cedimento, un'abdicazione di tutta la nazione" (Weil, 1943a: 92). Una tale abdicazione, a suo avviso, doveva avere, al di là delle cause contingenti, radici profonde nella concezione del potere e della politica



e, non a caso, tutte le sue riflessioni degli anni Trenta e Quaranta sono state un tentativo di confronto serrato con *ogni* forma assunta dal potere politico in Europa e nel mondo, confronto già profondamente articolato, ad esempio, in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* del 1934, in cui, oltre alla situazione della Francia, viene analizzata quella sovietica e americana (Weil, 1934b). Tuttavia, è soprattutto dopo il 1940 che la sua attenzione si volge, oltre che ai limiti e ai problemi concreti inerenti sia alle singole forme di regime che ai corpi intermedi – sindacati, sistemi educativi, associazioni – all'orizzonte, potremmo dire, “metafisico”, in cui l'intero ambito del Politico si trovava immerso, o, meglio, *non* si trovava più immerso: la politica aveva perso, a suo avviso, ogni legame con l'ambito morale e spirituale ed è soprattutto a fronte di questo evento epocale che *L'Enracinement* vuole costituire una risposta (Rolland, 1983; 2003). *L'autonomia* del Politico (Schmitt, 1932) è considerata da Weil come origine della degradazione della politica stessa a mera *tecnica del potere*, privata sia del suo carattere “vocazionale”, che della sua prossimità all'arte. Già nella Francia prebellica, infatti, la politica era ormai identica a una qualsiasi professione: “Le funzioni di parlamentare, di ministro, di Presidente del Consiglio erano di fatto delle professioni e il numero dei professionisti non superava di molto quello dei posti disponibili” (Weil, 1943a: 97). Neppure del suo carattere “artistico” restava nulla:

“La politica ha un'affinità strettissima con l'arte; con arti quali la poesia, la musica, l'architettura. [...] Non è quasi mai considerata come un'arte di qualità tanto elevata. Ma questo avviene perché si è presa l'abitudine, da secoli, di considerarla solo e prevalentemente come la tecnica per l'acquisto e la conservazione del potere” (Weil, 1943b: 187; 189).

Weil era convinta che, soprattutto nella particolare situazione in cui si trovava il governo francese in esilio a Londra, il compito che esso avrebbe potuto, e dovuto, assolvere fosse innanzitutto *spirituale*: *ispirare* il popolo francese e, quindi, l'intera Europa, in vista di una futura rifondazione della Repubblica, data la potente funzione simbolica della Francia, la cui conquista, con le truppe tedesche che sfilavano sotto l'arco di Trionfo, aveva sconvolto il mondo intero.

L'immaginario che Simone Weil propone al governo francese in esilio come base per una possibile *rieducazione* del popolo francese è certamente platonico (Narcy, 1985), con importanti elementi tratti da Rousseau (Chenavier, 1999), ma anche profondamente ispirato dal messaggio evangelico, presente in modo esplicito come modello di rettitudine morale centrata sull'attenzione ai più deboli (Narcy, 2001); caratteri, questi, che hanno portato alcuni interpreti a pensare la proposta di Weil come una ripresa del progetto di *nuova civiltà* aperto dall'Umanesimo e, soprattutto dal primo Rinascimento, i quali, tuttavia, come Weil ribadisce più volte, avevano fallito in questa missione, degradandosi irrimediabilmente (Rolland, 2016: 125-133). Un immaginario fortemente morale e spirituale (Maes, 2012), volto a ispirare, prima ancora che il popolo francese, coloro che dovranno assumersi l'onere di guidarlo fuori dalla guerra e, poi, durante la ricostruzione: “La vera missione del movimento francese a Londra è, proprio in



ragione delle circostanze politiche e militari, una missione spirituale prima ancora che una missione politica e militare" (Weil, 1943b: 187). Si comprende, dunque, perché si parli, a proposito degli ultimi scritti di Weil, di "politica dell'ascesi" (Moulakis, 1981; Esposito, 1988; 2014) o di una "politica spirituale" (Chenavier, 2011; 2013; 2015), ma anche di un'"estetica teologica" (Cacciari, 1982: 44).

Un'ispirazione volta alla costruzione di un nuovo immaginario su cui edificare la società francese postbellica, a partire da una *rilegittimazione* della politica nel suo insieme (Fulco, 2016), da attuarsi con la scelta oculata di politici di grande levatura etica e spirituale, affinché fossero, per i francesi, figure simboliche *eroiche*, di un eroismo non fondato sulla forza e sulla violenza, ma sulla rettitudine morale, e capaci di un'attenzione quanto più prossima all'amore, sia per i singoli cittadini che per la Francia intera.

Significativa, rispetto all'immaginario proposto da Weil, è la figura del generale De Gaulle che, in quel preciso momento, ricopriva un ruolo altamente simbolico per molti francesi; proprio dal suo essere simbolo eminente della Resistenza, scaturisce l'idea weiliana che De Gaulle dovesse senz'altro utilizzare il suo potere, ma come *mero strumento*, per ridare coraggio morale ai francesi nel momento di passaggio dalla dittatura alla nuova democrazia e poi, con gesto simbolico ed *eroico*, nel senso di Eros più che di Ares (Esposito, 2014: 107-109), dovesse *rinunciarvi*, ritirandosi dalla vita politica, nella certezza che la *rinuncia al potere* avrebbe preservato il bene comune meglio di quanto avrebbe potuto fare il mantenerlo:

"Il generale De Gaulle [...] dovrebbe dichiarare di essere deciso a conservare il potere come un deposito durante il periodo - due anni, ad esempio - necessario affinché il Paese acquisisca la capacità di forgiare da sé il proprio destino [...]. Sembra evidente che l'esercizio del potere provvisorio così concepito, comporti la rinuncia a una ulteriore carriera politica" (Weil, 1943a: 99).

Un simbolo potente, dunque, di *legittimità*, prima ancora che di legalità (Sourisse, 2004), affinché l'immaginario dei cittadini francesi, saturato dall'inefficienza e dalla corruzione dei propri politici, potesse ricomporsi attorno a una figura che assommasse in sé - come nei "due corpi del re" (Kantorowicz, 1957) - la concretezza di uomo verso cui volgere le speranze, ma anche una virtù quasi mistica, che fosse garanzia di una politica tangibilmente ispirata da moventi elevati, i quali avrebbero dovuto esserne il presupposto anche dopo di lui. L'esigenza era quella di una corrispondenza biunivoca tra governanti e governati, mediante la condivisione di un immaginario comune.

2. Due immagini terranee: *sradicamento e radicamento*

Dalla diagnosi di Weil sulla Francia prebellica - ma anche sull'intera Europa - emerge, in particolare, un'immagine possente che, a suo avviso, dava ragione, a livello metafisico, del disastro francese ed europeo, cioè quella dello *sradicamento*, la cui crescente importanza viene attribuita alla politica coloniale (Boitier, 2014). È per far



fronte all'evento onnipervasivo ed epocale dello sradicamento che l'azione, innanzitutto spirituale, del governo francese in esilio avrebbe dovuto rispondere con la proposta di un'immagine altrettanto possente che, ad avviso di Weil, non poteva che essere quella, speculare, del *radicamento* (Birou, 1995; Del Sol, 2014). Né in fase di diagnosi, né in fase progettuale queste due immagini si presentano come *astratte*: se Weil le pensa è perché le sue dettagliate analisi socio-politiche l'hanno portata a riconoscerle – al di là della varietà fenomenologica assunta – come l'orizzonte trascendentale tanto della *débâcle* morale dell'Europa quanto della sua possibile ricostruzione.

È anche vero, però, che la prospettiva metafisica assunta rischia di livellare alcune differenze importanti. Come è stato acutamente sottolineato (Worms, 2011), nell'*Enracinement* ci si trova, innanzitutto, davanti al fatto che Simone Weil, piuttosto che rivolgere le sue critiche a un *certo utilizzo* che, in Francia come nel resto d'Europa, era stato fatto dell'economia, dell'educazione, della cultura moderne e, quindi, dell'immaginario da esse derivato – che aveva condotto allo sradicamento –, sembra concentrarsi sulla critica della *razionalità moderna* nel suo complesso, sia essa cultura o scienza, tacciata di *astrazione*, alla quale opporre delle radici *concrete*, da recuperare rivolgendosi innanzitutto al *passato*, per quanto non a un'età dell'oro a cui tornare (Boitier, 2015), e a forme di vita aderenti a un immaginario desunto dalle grandi tradizioni spirituali, in particolare da quella cristiana, come è ancor più evidente in altre opere coeve (Weil, 1942a).

In realtà, proprio a partire dalla scelta di queste due immagini *terrene*, sradicamento e radicamento, si comprende il primo rischio corso da Weil: tale scelta ha, infatti, condotto, non di rado, all'assunzione delle sue analisi in chiave *conservatrice*, soprattutto nella loro *pars construens*, che considera il *radicamento* come esigenza essenziale a partire dalla quale fondare le altre proposte, com'è chiaro già dalla prima parte de *L'Enracinement*, dedicata al rapporto tra diritto e obbligo (Fulco, 2009). Le riflessioni weiliane sono state assimilate, ad esempio, a quelle del nazionalismo o del neo-tradizionalismo del XIX secolo, o di una certa destra francese, che privilegiava collettività come la patria e la famiglia; nonché alla terminologia di Renan e Barrès, di cui Weil avrebbe, tra l'altro, utilizzato i simboli, collocandosi, in generale, all'interno delle dottrine della contro-rivoluzione, con la proposta di un immaginario "teocratico" o "etocratico" (Dujardin, 1975: 159-161), oppure, più semplicemente, "antimoderno": "Bisogna classificare Simone Weil tra gli antimoderni come Péguy, Bernanos, Maritain? Perché no, nella misura in cui ciò che è attuale, essenzialmente mutevole e variabile, non la interessa. Ciò che conta ai suoi occhi sono gli invarianti, le epifanie del Bene" (Marxer, 2014: 115). Anche il suo avvicinamento al cristianesimo, o, meglio, a una sua personale idea del cattolicesimo, non teocratica, ma certamente basata sulla convinzione della necessità di un ruolo politico della religione, l'avrebbe condotta a una "politica conservatrice" (McLellan, 1993: 21-36). Dunque, proprio quelli che costituiscono, a mio avviso, anche i punti di forza dell'analisi che delle proposte weiliane, cioè il desiderio di una profonda *rilegittimazione* della politica a partire da una



rinnovata centralità dell'ambito spirituale (Fulco, 2017b), la espongono alla critica di "imperialismo metafisico e morale": "Avendo adottato lo stesso progetto di Platone, è trascinata agli stessi risultati, cioè all'edificazione di un sistema sociale intollerante" (Dujardin, 1975: 163).

Per quanto tali critiche siano, a causa della loro unilateralità e, spesso, superficialità, poco condivisibili, esse mettono tuttavia in evidenza l'*ambiguità* di alcune proposte weiliane, le cui linee di tensione sono efficacemente sintetizzate in una delle domande poste da uno dei suoi più acuti interpreti, proprio rispetto all'*Enracinement*: "Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou 'altéromoderne'?" (Chenavier, 2016). Tale ambiguità, a mio avviso, non è, però, ascrivibile alla prevalenza di un "imperialismo metafisico e morale", quanto alla proposta di un immaginario socio-politico i cui contorni erano, probabilmente, poco chiari alla stessa Weil. Essi mi sembrano riconducibili, in modo più generale, al problematico passaggio – che già da qualche tempo coinvolgeva l'intera Europa – a tecniche di governo di tipo *biopolitico* (Foucault, 1977-1978; 1978-1979). Leggendo l'immaginario weiliano attraverso gli strumenti concettuali offerti da Foucault (Foucault, 1979), potremmo assimilare l'intento di Weil a quello della direzione spirituale tipico della *pastorale cristiana*. Esplicitando in che senso parlasse di *missione spirituale* del governo francese in esilio, infatti, Weil afferma che tale missione "potrebbe essere definita come la *direzione di coscienza* al livello di una nazione" (Weil, 1943a: 187, sottolineatura mia). Proprio la *psicagogia*, la guida degli spiriti ancor più che della psiche, è centrale all'interno della riflessione weiliana (Sala, 1998; Del Rio, 2015), e costituisce, ne *L'Enracinement*, la chiave di volta su cui poggia la nuova politica spirituale necessaria alla rifondazione della Francia postbellica. La *psicagogia*, o, secondo la definizione della stessa Weil, "la direzione di coscienza a livello di una nazione", sarebbe stata, tuttavia, massimamente efficace in gruppi sociali coesi, pacificati e resi docili, pronti, perciò stesso, a ricevere un insegnamento e ad essere orientati da un potere illuminato e non repressivo. Per questo era necessario proporre un immaginario volto alla costituzione e conservazione di questi gruppi, con veri e propri *modelli di comunità* pensati per la classe operaia, ma anche per i contadini; modelli che potremmo, appunto, definire biopolitici (Esposito, 2004), nei quali il ruolo dello Stato e dei corpi intermedi nella gestione capillare e diretta della vita dei singoli cittadini è promosso e incoraggiato. *Bios* e *pneuma* sono, dunque, entrambi, oggetto del nuovo potere che, abolendo l'oppressione, custodirà il benessere delle nuove comunità.

Per comprendere fino a che punto questa ambiguità prenda corpo nell'*Enracinement*, è interessante seguire, per quanto a grandi linee, le analisi e le proposte di Weil rispetto alla classe sociale che più di ogni altra è stata oggetto della sua infaticabile attenzione, e per l'emancipazione della quale ha speso le migliori energie della sua breve vita, convinta che la fine dell'oppressione da essa subita fosse condizione imprescindibile per la costruzione di una nuova civiltà fondata sulla *spiritualità del lavoro* (Weil, 1943b; Chenavier, 2001), cioè la *classe operaia*, oggetto centrale delle sue riflessioni già dagli anni Trenta (Canciani, 2003).



3. Un immaginario contro l'oppressione degli operai

La scelta di rintracciare, in particolare, il confluire dell'immaginario dello sradicamento con quello del radicamento nelle riflessioni weiliane sulla classe operaia è dovuta, soprattutto, al fatto che, rispetto ad essa, le precedenti ricerche di Weil sull'oppressione e sul lavoro avrebbero potuto portare a sviluppi ben diversi, sia in termini di analisi che in termini di proposte progettuali.

È sufficiente, per comprendere il mutamento di prospettiva sopravvenuto ne *L'Enracinement* – non si tratta affatto di una svolta radicale, infatti, ma dell'accentuazione di motivi già presenti e, certo, dell'inserimento esplicito di essi in un orizzonte spirituale (Worms, 2011; Chenavier, 2016) –, fare riferimento agli scritti redatti, ad esempio, durante il periodo del suo lavoro in fabbrica: tra il dicembre 1934 e l'agosto 1935 Weil decide di lasciare l'insegnamento di filosofia nei licei e di farsi assumere come operaia. Sarà licenziata più volte, anche perché le fabbriche, compresa la grande Alstom, risentono ancora della crisi del 1929, e l'inettitudine di Weil al lavoro manuale, aggravata dalle emicranie, la rende una lavoratrice inefficiente e poco produttiva. Le condizioni di lavoro sono particolarmente sfavorevoli per gli operai e le operaie, e non migliorano neppure durante il governo Blum nel 1936. I mesi trascorsi in fabbrica sono annotati in un *Diario* (Weil, 1934a), con uno stile sobrio, cronachistico: dalle violente emicranie, ai rimproveri dei capi, al numero di pezzi prodotti, al conteggio dei salari a cottimo. Ne emerge un immaginario scabro, in cui tutto lo spazio dell'azione è dominato dalle macchine, mentre l'immaginazione e il pensiero degli operai ne risultano a tal punto assorbiti da non contemplare altri oggetti, se non, eventualmente, il denaro che dal lavoro alle macchine ricaveranno. Gli altri scritti che ruotano attorno a quell'esperienza fanno luce non solo sul lavoro, sui sistemi di produzione, sui ritmi forsennati, ma anche sull'erosione della dignità personale degli operai e delle operaie. Tuttavia, il lavoro manuale, soprattutto degli operai specializzati, è considerato anche nella sua potenzialità di mezzo per accrescere le conoscenze, se solo non fosse costantemente pressato dal ritmo e dagli ordini dei superiori. Mentre annota nel *Diario*, infatti, Simone Weil apprende nozioni di fisica, di chimica, di matematica, attenta a quanto di straordinario la mano umana, a contatto con la materia-ostacolo, riesce a inventare per affrontare tale resistenza – tema che aveva già sviluppato nella sua tesi su Cartesio (Weil, 1930) –, misurandosi con la *necessità* che domina il regno della materia e che costituisce un possibile contatto con l'intero universo e le sue leggi. Altre note, invece, evidenziano un'oppressione che ha la *parvenza* della necessità fisica, ma non è dominata da alcuna legge, essendo, invece, governata dall'arbitrio (Chenavier, 2001). All'immaginario delle leggi cosmiche alle quali corrispondere con rapporti necessari alla materia, si sostituisce quello opprimente dell'*arbitrio dei capi*, non suscumbibile in alcun rapporto matematico o simbolo geometrico: qualsiasi gesto degli operai può diventare occasione che dà adito ad una reazione violenta dei superiori.



Gli scritti di quegli anni ci consegnano una sobria epica dell'oppressione, potremmo dire, ma anche una sobria epica della resistenza: la debole forza dell'esercizio del pensiero è, infatti, l'ultimo fossato scavato tra l'umano e il dis-umano. Weil esercita il pensiero innanzitutto per restare umana e, poi, anche, per trovare un rimedio alla disumanizzazione di chi, vinto dall'oppressione, non ha più contatto con il pensare, schiacciato tra il lavorare per vivere e il vivere per lavorare: "Due fattori entrano in questa schiavitù: la rapidità e gli ordini. La rapidità: per "farcela" bisogna ripetere un movimento dopo l'altro a una cadenza che è più rapida del pensiero e quindi vieta non solo la riflessione, ma persino la fantasticheria" (Weil, 1935: 127). L'altro fattore di oppressione è costituito dagli ordini: "Gli ordini: al momento in cui si timbra all'entrata fino a quando si timbra per l'uscita si può ricevere qualsiasi ordine in qualunque momento. E bisogna sempre tacere e obbedire" (Weil, 1935: 127). Weil fa riferimento all'impossibilità di ogni fantasticheria, ma, in realtà, quello di cui fa esperienza in fabbrica è un vero e proprio *stradicamento* da quell'immaginario che dovrebbe legare il lavoro all'universo intero, attraverso l'applicazione delle leggi matematiche e fisiche che, nel microcosmo operaio, sono le medesime del macrocosmo. Oltre a questa deprivazione "metafisica", lo stradicamento avviene anche rispetto al singolo soggetto, al quale è impedito qualsiasi altro tipo di pensiero, e rispetto alle relazioni sociali, minate dalla competitività in rapporto alle mansioni meno gravose o più remunerative, per cui, non di rado, i rapporti tra operai, ma anche tra operaie, sono bruschi e per nulla solidali.

Negli anni Trenta, dunque, le sue riflessioni nascevano dalla volontà di trasformare, o migliorare, le condizioni di lavoro a partire dai problemi reali in esse riscontrati. Di conseguenza, il suo intervento politico era volto ad uno scopo ben preciso, cioè quello di ridare agli operai e alle operaie la possibilità di recuperare un immaginario che fosse in grado di elevarli ai loro stessi occhi, creando una breccia nell'immaginario *da schiavi* che dominava in maniera incondizionata le loro vite. La decisione di scrivere, su alcuni giornali di fabbrica, saggi sull'*Illiade*, su *Antigone*, *Elettra*, *Filottete*, scaturisce dall'idea che, leggendoli, gli operai e le operaie potessero, autonomamente, provvedere a un'"autoeducazione", potremmo dire, alla libertà e al pensiero. Ciò emerge da quanto Weil scrive a uno dei direttori di fabbrica ai quali, dopo la fine della sua esperienza da operaia, chiede il permesso di interagire con i lavoratori e le lavoratrici attraverso la collaborazione al loro giornale:

"Il primo dei principi pedagogici è che, per educare qualcuno, fanciullo o adulto, bisogna anzitutto innalzarlo ai propri occhi. Ciò è cento volte più vero quando il principale ostacolo allo sviluppo risiede in condizioni di vita umilianti. [...] Sono convinta che se gli operai di Rosières potessero trovare nel suo giornale articoli veramente fatti per loro, nei quali ci si prendesse attenta cura di tutte le loro suscettibilità - perché la suscettibilità degli infelici, benché muta, è viva - e nei quali fosse sviluppato tutto quel che può innalzarli ai loro stessi occhi, ne risulterebbe, da qualsiasi punto di vista, un bene" (Weil, 1936: 143; 144).

L'idea fondamentale è quella che l'emancipazione operaia dovesse essere un processo innanzitutto *soggettivo*, in cui l'ostacolo da superare era l'immaginario da



schiavi imposto dal lavoro in fabbrica, sia esso frutto del capitalismo che della collettivizzazione comunista (Weil, 1934b) e, non a caso, le osservazioni weiliane sul rapporto tra soggetto e lavoro sviluppate in questi anni hanno suscitato l'interesse di economisti che in esse colgono importanti elementi di critica ad alcuni assiomi del modello economico liberale (Heifetz A., Minelli E., 2008). Se lo *stradicamento dal proprio sé*, la *desoggettivazione*, derivava dalla fatica imposta da ritmi intollerabili e dalla conseguente impossibilità di esercizio del pensiero, l'obiettivo dell'intervento politico di Weil non poteva che essere quello di ripartire da quelle stesse singolarità per fornire loro gli strumenti necessari a "elevarsi ai loro stessi occhi". Pur parlando, infatti, di classe operaia, e pur cogliendone i tratti peculiari, non vi era ancora l'idea di progettare ambienti sociali interamente pensati per la vita di tale classe sociale, come, mi sembra, avverrà in seguito.

4. L'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement

Lo scarto che si coglie in modo evidente tra gli scritti degli anni Trenta e quelli degli anni Quaranta è proprio quello di un passaggio dalla dimensione di attenzione alla *singolarità* implicata nel processo di stradicamento e schiavizzazione, e quindi l'attenzione al suo personale immaginario, alla considerazione prioritaria dell'*appartenenza* alla classe operaia, con il conseguente spostamento di attenzione all'immaginario collettivo. L'attenzione al singolo è, quindi, sempre presente, ma legata a doppio filo al suo appartenere a una determinata classe sociale. È vero che il compito affidato a Weil da *France Libre* era proprio quello di pensare una nuova società per la Francia postbellica, e dunque, lo spostamento dell'attenzione al collettivo può essere stato determinato dalla volontà di rispondere fedelmente a tale compito (Narcy, 2016: 199); tuttavia, ciò che sorprende è la modalità attraverso cui Weil pensa di potere, anche in questo caso, *educare* gli operai: il suo obiettivo non sembra più, come negli anni Trenta, quello di elevarli ai loro stessi occhi, ma quello di adottare una politica in grado di prevenire tutte quelle situazioni che, frutto dello stradicamento, potessero creare malcontento sociale e infelicità individuale. Un progetto il cui cardine era la costruzione di un immaginario da condividere per creare la *comunità degli operai*, una comunità che fosse il più felice possibile, tanto che alcuni interpreti hanno intravisto una prossimità delle riflessioni di Weil con quelle del socialismo utopistico (Albertini, 1990a e 1990b; Tommasi, 1991; Canciani, 2009).

Nonostante l'intento profondamente spirituale e politicamente nobile di costruire una società in cui al primo posto vi fosse il soddisfacimento dei bisogni dell'anima e del corpo di ciascun essere umano - come è chiarito magistralmente nella prima parte de *L'Enracinement* -, nel momento in cui Weil prova a tradurre questa profonda *esigenza di giustizia* sul piano sociale, il risultato mi sembra politicamente molto discutibile per vari motivi.



Innanzitutto, pur prendendo in considerazione l'azione politica di vari corpi intermedi, lo Stato è riconosciuto come il *solo* in grado di organizzarli, e, comunque, di dare esecuzione a misure capaci di rifondare la società postbellica. Con un realismo quasi machiavelliano, Weil pensa che, ben lungi dalle ragioni spirituali che a lei stavano a cuore, lo Stato – il governo francese in esilio – potesse decidersi ad agire solo sotto la spinta di motivi legati alla sfera *biologica* della popolazione, prima ancora che sociale o politica, in quanto essa è strettamente connessa alla *sicurezza*: “Lo Stato non è particolarmente qualificato per assumersi la difesa dei diseredati. Ne è persino incapace, se non vi è costretto da una necessità urgente ed evidente di salute pubblica o dall'opinione pubblica” (Weil, 1943b: 60). Certa di questo, tenta di fornire al governo francese in esilio le prove di una tale urgente necessità: l'infelicità della classe operaia e la sua tendenza a moltiplicare gli scioperi sono certamente un motivo che investe sia la vita che la sicurezza della nazione, quindi lo Stato che deterrà il potere dopo la guerra dovrebbe avere tutto l'interesse a occuparsi in modo specifico di questa classe sociale. Inoltre, se l'obiettivo generale dello Stato dovrà essere quello di fornire una nuova *ispirazione* all'intero popolo francese, sfiduciato, frammentato e stremato dalla guerra, occorrerà che tale ispirazione venga immaginata in modo differente per *ciascun compartimento* della popolazione. In sostanza, occorrerà proporre un immaginario credibile e solido che sia in grado di ispirare i gruppi sociali partendo da quanto è loro comune, ma infondendo nuove speranze e progettualità: “I bolscevichi russi sono riusciti ad entusiasmare il loro popolo proponendogli l'edificazione di una grande industria. Perché non potremmo entusiasmare il nostro proponendogli l'edificazione di una popolazione operaia di nuovo tipo? Una simile finalità andrebbe perfettamente d'accordo con l'indole della nazione francese” (Weil, 1943b: 60).

L'immaginario che viene proposto e il progetto che ne risulta si basa su un ventaglio di espedienti che potrebbero essere annoverati tra quelli di una vera e propria *biopolitica*: “Per quanto riguarda la formazione della gioventù operaia, la necessità di provvedimenti di salute pubblica è urgentissima ed evidentissima. In quanto alla pressione dell'opinione pubblica occorre suscitarsela [...] servendosi di organismi sindacali embrionali ma autentici, della JOC, dei gruppi di studio e dei movimenti giovanili” (Weil, 1943b: 60). È sorprendente che, a partire da analisi il cui intento è, con tutta evidenza, non quello di *consolidare* il potere dello Stato, ma di eliminare il regime di oppressione, quel *malheur* che Weil stessa aveva sperimentato e che schiacciava la classe operaia, il risultato sia, a ben vedere, proprio quello di pensare uno Stato *bio-etico*, il cui potere, oltre a estendersi sulla vita biologica degli operai, si estende anche sulla loro vita psichica e spirituale, configurandosi come una *bio-pneumo-politica* che governa le vite e gli spiriti:

“La soppressione della condizione proletaria, caratterizzata anzitutto dallo sradicamento, si riassume nel compito di costituire una produzione industriale e una cultura spirituale tali da permettere agli operai di essere e sentirsi a proprio agio. Ben inteso, gli stessi operai dovrebbero avere gran parte in tale costruzione [...] Essa è inevitabilmente ridotta al minimo finché gli operai si trovano presi nell'ingranaggio



della sventura. Questo problema della costruzione di una condizione operaia realmente nuova è urgente e dev'essere subito preso in esame. *Un orientamento dev'essere deliberato fin d'ora* (Weil, 1943b: 67, sottolineatura mia).

Dunque, produzione industriale, per il suo impatto sulla vita, e cultura spirituale, per la sua ricaduta sulla psiche, sono i pilastri su cui edificare una nuova condizione operaia in cui non vi sia più la condizione proletaria. Tuttavia, poiché la sventura impedisce ai proletari di assumersi in prima persona la loro emancipazione, occorre "deliberare un orientamento", la cui responsabilità spetta allo Stato e agli intellettuali che esso individuerà come capaci di immaginarlo. Essi dovranno, innanzitutto, *trasporre* la verità (Weil 1943b: 63), *tradurla*, cioè non "volgarizzarla", con il rischio di degradarla, ma trasmetterla nella sua integralità, con delle modalità che la rendano comprensibile a tutti, compito che si presenta estremamente difficile in ogni ambito della cultura. La riflessione di Weil sulla centralità della *traduzione* della cultura è certamente uno dei punti chiave della sua proposta politica e ha, indubbiamente, il merito di ampliare la discussione sul ruolo degli intellettuali nella costruzione di una società. Il problema di fondo, tuttavia, è quello di una prevalenza, in tale riflessione, della radice platonica e, dunque, in ultima analisi, anche aristocratica del rapporto con la verità: "L'arte di trasporre le verità è una delle più essenziali e delle meno conosciute. È difficile; in quanto per praticarla, occorre mettersi al centro di una verità, averla posseduta nella sua nudità intera, al di là della forma particolare nella quale per caso sia esposta" (Weil, 1943b: 63). Coloro che sono capaci di "possederla" in tal modo, quindi, non possono che essere, in quel preciso periodo, gli intellettuali, nonostante la sfiducia che Weil palesemente dimostra nei confronti della cultura ufficiale, accusata di essere una cultura per specialisti, "uno strumento maneggiato da professori per fabbricare professori che a loro volta fabbricheranno professori" (Weil, 1943b: 63). A dispetto di questa critica sferzante, i suoi interlocutori principali, per lo meno nella fase di "orientamento" della nuova società, restano, tuttavia, gli intellettuali che, possedendo già una cultura, dovrebbero essere in grado di tradurla, come nel mito della caverna platonica, in cui solo chi è già uscito fuori a vedere il sole può tornare all'interno per liberare chi ancora è preso nell'immaginario mondo degli *idola*.

È importante, però, a questo punto, soffermarsi direttamente sulla proposta weiliana per "orientare" la costruzione di una nuova classe operaia. Ed è proprio questa proposta a rendere manifesto ciò che più mi sembra problematico della riflessione de *L'Enracinement*.

Weil immagina l'abolizione delle grandi fabbriche - primo punto, certo apprezzabile, della sua proposta - e la sostituzione di esse con una grande officina di montaggio che dovrebbe essere legata a tante altre piccole officine, con pochi operai ciascuna, disperse anche nelle campagne: questo avrebbe una ricaduta diretta sulla vita degli operai, poiché essi lavorerebbero vicino alla propria abitazione, mentre alla grande officina di montaggio si lavorerebbe solo a turni e per periodi brevi. Tenendo conto delle pagine dedicate da Weil al rapporto uomo-macchina, che oggi potrebbero



comparire in un trattato di ergonomia per l'attenzione all'impatto della macchina sull'uomo (Weil 1943b), questa proposta appare, a un primo sguardo, certamente innovativa e auspicabile. Ma non privo di tratti inquietanti è l'immaginario ad essa collegato: i giorni in cui gli operai si ritroveranno tutti insieme nei turni della grande officina di montaggio dovrebbero assumere, a suo avviso, la funzione di una *celebrazione collettiva*:

“questi periodi dovrebbero essere per loro vere e proprie feste. In questi periodi la giornata lavorativa sarebbe ridotta della metà, e il resto del tempo dovrebbe essere dedicato all'amicizia collettiva, all'incremento dello spirito di fabbrica, a conferenze tecniche che facciano comprendere ad ogni operaio l'esatta funzione dei pezzi che produce [...] in quale tipo di ambiente, di vita quotidiana, di atmosfera umana quei prodotti abbiano un posto, e quale posto. A tutto ciò dovrebbero aggiungersi nozioni di cultura generale. Vicino a ogni officina centrale di montaggio dovrebbe trovarsi un'università operaia” (Weil, 1943b: 67-68).

Già in questo abbozzo, in cui forse di più si avvertono gli echi di un certo socialismo utopistico, è evidente il rischio di una inevitabile *crystallizzazione* della classe operaia, per quanto liberata da un *certo tipo* di oppressione. L'immaginario della festa è finalizzato all'interiorizzazione e alla diffusione dello “spirito di fabbrica”: un tempo che celebra il tempo, come quello della festa, diventa, a ben guardare, uno strumento di incatenamento a una determinata classe sociale, che finisce per rappresentare l'orizzonte ultimo di vita non solo di coloro che sono già operai, ma anche dei loro figli:

“Durante l'infanzia, la scuola dovrebbe lasciare ai bambini tempo libero sufficiente perché possano trascorrere ore e ore a baloccarsi intorno al lavoro del padre. [...] E ci vorrebbe anche un tipo di vita molto variato - viaggi sul tipo dell'antico *Tour de France*, soggiorno e lavoro ora presso operai che lavorino individualmente, ora in piccole officine, ora in officine di montaggio [...]. Quando il giovane operaio, sazio di mutamenti, penserà a stabilirsi, vorrà dire che è maturo per il radicamento” (Weil, 1943b: 69-70).

Un progetto di vita *dialettico*, potremmo dire: dall'infanzia operaia presso il padre, al viaggio nell'esistenza in luoghi sconosciuti (ma pur sempre in ambienti operai sembra di capire), per giungere alla sussunzione nello Spirito operaio, che consentirà di trovare il proprio posto nella vita di tale Spirito: “Una moglie, dei bambini, una casa, un giardino che gli fornisca gran parte del suo nutrimento, un lavoro che lo leghi a un'azienda che gli piaccia, di cui sia fiero, che sia per lui una finestra aperta sul mondo, ecco quanto basta alla felicità terrestre di un essere umano” (Weil, 1943b: 70).

Pur considerando le terribili condizioni di lavoro nelle fabbriche del tempo e, quindi, il desiderio di un radicale miglioramento che certamente animava Simone Weil, non si può non rilevare quanto tali affermazioni stridano con l'idea di una reale emancipazione degli operai. Anche per la stessa Weil degli anni Trenta, un tale processo non doveva affatto avere come presupposto l'appartenenza a una classe, ma la possibilità di ogni singolarità di elevarsi ai suoi propri stessi occhi, senza un “orientamento” che ne segnasse *obbligatoriamente* il percorso di vita. Qui, invece,



sembra inserirsi addirittura una prossimità simbolica tra potere e medicina: “La professione di capo di un’azienda dovrebbe essere come quella di un medico, quindi considerata fra le professioni che lo Stato, nell’interesse pubblico, autorizza ad esercitare solo sotto determinate garanzie. Le garanzie non dovrebbero essere solo tecniche, ma anche morali” (Weil, 1943b: 70). In sostanza, mentre gli intellettuali si occupano della trasmissione della cultura, i capi fanno attenzione alla salute – fisica, psichica e morale – degli operai e ne organizzano il tempo: il progetto di vita *totale* immaginato per questi ultimi è pensato secondo un immaginario di *classe*, che, per quanto non oppressa, sia docilmente integrata all’interno del più ampio modello capitalistico di produzione, che non viene contestato alla radice, ma semplicemente reso *paternalisticamente* più duttile e flessibile, al fine di attenuare o far sparire il conflitto sociale e di classe, a partire da un benessere che viene, nelle sue forme, *imposto* ai singoli operai:

“un tale sistema non sarebbe né capitalistico né socialista. La condizione proletaria verrebbe abolita, mentre il cosiddetto socialismo non fa che precipitarvi gli uomini tutti. E questo sistema si orienterebbe non già secondo quello che oggi, secondo la formula di moda, si chiama l’interesse del consumatore [...], bensì secondo la dignità dell’uomo nel lavoro, che è un valore spirituale” (Weil, 1943b: 71).

L’ingenuità di tali affermazioni, pur confermando le buone intenzioni e la levatura morale di Weil, non può che lasciare, quantomeno, perplessi.

L’altra classe sociale oggetto delle sue riflessioni ne *L’Enracinement*, anch’essa categorizzata in modo piuttosto sommario e pregiudiziale, è quella dei contadini: “i contadini sono molto sospettosi, molto sensibili, sempre tormentati dall’idea di essere dimenticati. È certo che, in mezzo alle sofferenze attuali, essi trovano un conforto nell’idea che ci si occupa di loro” (Weil, 1943b: 71). Nell’immaginario pensato per i contadini si ripetono alcuni degli stereotipi rilevati in merito alla classe operaia e l’impressione finale che se ne ricava oscilla tra l’imperdonabile ingenuità, che confina con una sorta di bucolico romanticismo, e una mancanza di rigore nella riflessione che, in Weil, non può che sorprendere:

“Un contadinello comincia a lavorare i campi solo verso i quattordici anni; allora il lavoro è poesia, è ebbrezza, anche se le forze gli sono appena sufficienti. [...] Bisognerebbe che quel primo e completo contatto del contadinello quattordicenne con il lavoro, che quella sua prima ebbrezza venisse consacrata da una festa solenne che la facesse penetrare per sempre nel fondo dell’anima. Nei villaggi più cristiani una simile festa dovrebbe assumere un carattere religioso. Ma tre o quattro anni più tardi bisognerebbe pur fornire un alimento alla sete di novità che lo afferra. Per il giovane contadino ce n’è uno solo: il viaggio. [...] Il giovane, girato il mondo per qualche anno senza mai cessare di essere un contadino, ritornerebbe, una volta placate le sue inquietudini, al paese e vi metterebbe su casa” (Weil, 1943b: 75-76).

La sensazione di chiusura di orizzonti soffocante che attanaglia alla lettura di queste osservazioni mi sembra palese, e non credo occorra soffermarvisi ulteriormente.



5. Politica spirituale o pastorale?

Quali possono essere i motivi per i quali Weil, così attenta alla probità intellettuale, non è riuscita a comprendere quanto di connivente con un potere paternalistico, dai risvolti ambigualmente autoritari, se non addirittura totalitari, si nascondeva al fondo di questa proposta che, nelle sue intenzioni, doveva essere fortemente innovativa? Al di là del fatto che *L'Enracinement* è un'opera incompiuta e, probabilmente, non profondamente rivista dalla stessa Weil, in realtà un elemento che gioca, a mio avviso, un ruolo chiave è il rapporto con il cristianesimo che, nelle sue riflessioni degli anni Quaranta, assume una portata direttamente politica, benché, com'è stato giustamente sottolineato (Narcy, 2001: 205-206; 2016: 201) mai nella direzione della costruzione di una "società cristiana", quanto come orizzonte metafisico e, soprattutto, *simbolico*.

Ciò non è in contraddizione con il fatto che l'universalismo religioso di Weil (Chenavier, 2006) sia assolutamente presente e, anzi, fondamentale anche nelle pagine de *L'Enracinement*, in cui, non a caso, si parla della necessità del radicamento con "radici multiple" (Weil, 1943: 43) che possano, e, anzi, debbano, affondare in tradizioni culturali e religiose differenti, da ciascuna delle quali sia possibile trarre nutrimento per lo spirito. Non contrasta neppure con la difesa, accompagnata sempre da aspre critiche, di un certo tipo di laicità (Rolland, 2016). Non è in contraddizione neppure con le aspre critiche alla Chiesa Cattolica in quanto istituzione e con il fatto che Simone Weil si tenga a distanza dall'appartenenza a essa (Weil, 1942b), per quanto, ad esempio, a Marsiglia, avesse fatto esperienza di un rapporto, profondo e fecondo, con una "guida spirituale", il domenicano Padre Perrin (Perrin, J.-M., Thibon, G., 1952).

In realtà, proprio in quegli anni, Simone Weil, dopo aver sperimentato a livello strettamente personale il contatto con gli insegnamenti del Vangelo, si trova a relazionarsi con tutti quegli ambienti cristiani, cattolici e protestanti, che costituiscono una delle colonne portanti della Resistenza, e con i quali lo stesso padre Perrin l'aveva messa in contatto. Molte sono le testimonianze dell'impegno cristiano nella Resistenza, e, ad esempio, lo stesso *New York Times* definisce la rivista *Cahiers du témoignage chrétien*, fondata da un gesuita a Lione, come "la più importante pubblicazione clandestina in Francia" (cfr. Narcy, 2016: 202). Non a caso, è proprio un elevato numero di fascicoli di quella rivista che Weil si impegna a diffondere a Marsiglia, e ciò le verrà riconosciuto come attestato di impegno nella Resistenza nel momento in cui proverà ad essere assunta da André Philip, Commissario agli Interni del Governo francese a Londra, anche lui convintamente cristiano protestante, nonché socialista, che bene conosceva tale rivista. Una volta assunta nel dipartimento di Philip, il diretto superiore di Weil a Londra sarà Francis-Louis Closon, redattore capo della rivista *Volontaire pour la cité chrétienne* (cfr. Narcy, 2016: 203-204), anch'essa militante in questo orizzonte. Dunque, il cristianesimo a cui Weil è prossima in quel periodo è praticato e veicolato da resistenti, che comprendono l'importanza dell'ispirazione cristiana come opposta a quella nazi-fascista. Weil stessa non si stanca di ricordare ai suoi amici cattolici il fatto



che “cattolico” significhi *universale* e, dunque, che l’ispirazione cristiana autentica debba essere capace di tradursi in nutrimento per chiunque desideri costruire una nuova civiltà, contrapposta a quella totalitaria nazi-fascista, e per questo capace di ispirare l’intero popolo francese: “Occorre proporre qualcosa di preciso, specifico e accettabile per cattolici, protestanti e atei [...]. Qualcosa di accettabile per un operaio comunista [...] Anche un cristiano di professione ha bisogno di questa traduzione” (Weil, 1957: 170). Sempre a Marsiglia, frequenta qualche riunione della Jeunesse Ouvrière Chrétienne, che la colpisce a tal punto da parlarne in un articolo pubblicato nei *Cahiers du Sud*, la rivista di Jean Ballard, con cui collabora regolarmente (Pétrement, 1973: 519-520). Trovava, infatti, in quei giovani operai un’ispirazione *realmente* cristiana nella quale, però, né la politica né la religione erano esaltate in alcun modo; subordinate, piuttosto, a un’autentica spiritualità che riusciva a contrastare l’oppressione quotidiana a cui essi erano sottoposti nelle fabbriche (Weil, 1941). Ne torna a parlare perfino ne *L'Enracinement*, differenziandola dal cristianesimo gerarchico, rispetto al quale le appare del tutto eterogenea: “Solo la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) si è occupata delle sofferenze della gioventù operaia; l’esistenza di una organizzazione come questa è forse l’unico segno sicuro che il cristianesimo, fra noi, non è morto del tutto” (Weil, 1943b: 60). “Non è morto del tutto”, tuttavia, significa che, in gran parte, esso è morto, anche a causa della perdita di contatto con le classi popolari: “La diserzione popolare dalle chiese ha posto automaticamente a destra la religione, ne ha fatto una cosa borghese, una cosa per benpensanti. [...] È vero che già prima di quella diserzione, il servilismo del clero verso i poteri temporali le aveva fatto commettere gravi colpe” (Weil, 1943b: 213).

Weil, dunque, sperimenta un *cristianesimo della resistenza*, potremmo dire, che le sembra poter offrire quell’ispirazione *universale* capace di ricostruire un immaginario collettivo per la Francia postbellica, una sorta di *religione civile* sul modello di Rousseau (Narcy, 2016: 207), che favorisca la coesione sociale. In questo contesto sembra che Weil abbia voluto assumere il ruolo di guida spirituale, seguendo, da un lato, la tradizione platonica della *Politeia*, con le sue rigide gerarchie e partizioni sociali e, dall’altro, la tradizione della pastorale cristiana, da cui sembra trarre ispirazione per quanto riguarda i modelli di comunità, sia operaie che contadine, da lei proposti, la cui coesione dovrebbe essere garantita da un potere benevolo e sollecito, non repressivo. Proprio l’assunzione di questo modello ibrido, paternalistico-autoritario e al contempo attento a prescrivere le opportune condotte, sia per quanto riguarda gli aspetti lavorativi, che quelli educativi e perfino ricreativi, mi sembra rischiosamente poter far precipitare le apprezzabili intenzioni di Weil in un esito “totalitario”. Weil aveva perfino intravisto e denunciato questa possibile deriva: nella sua critica ai partiti politici e alla loro radice, che definisce “totalitaria” (Fulco, 2017a), infatti, con un’argomentazione foucaultiana *ante-litteram*, aveva riconosciuto nel meccanismo di *direzione delle coscienze* tipico, a suo avviso, dei partiti politici, una genealogia *diretta* dalla pratica in uso nella Chiesa Cattolica e nella sua lotta contro le eresie:



Bisogna riconoscere che il meccanismo d'oppressione spirituale e mentale tipico dei partiti è stato introdotto nella storia dalla Chiesa Cattolica durante la lotta condotta contro l'eresia. Un convertito che entra nella Chiesa – o un fedele che la sceglie autonomamente e decide di restarvi – ha scoperto nel dogma una parte di verità e di bene. Ma, varcando la soglia, egli professa al tempo stesso di non essere turbato dall'*anathema sit*, vale a dire di accettare in blocco tutti gli articoli detti "di fede stretta". Questi articoli, non li ha studiati. [...] Com'è possibile aderire ad affermazioni che non si conoscono? Basta sottomettersi incondizionatamente all'autorità da cui promanano" (Weil, 1943a: 134)

Per Weil è, dunque, uno scandalo che la Chiesa, che dovrebbe ispirarsi a Cristo, abbia avuto un ruolo così importante nel meccanismo di soffocamento del libero esercizio del pensiero, che ha portato agli esiti nefasti dell'Inquisizione. Probabilmente, però, scrivendo *L'Enracinement* nell'urgenza del momento e nella prossimità della morte non è riuscita a riconoscere le tracce di un "orientamento" altrettanto e forse ancor più "direttivo" nella sua stessa proposta.

Il problema che resta aperto, mi pare, è relativo al fatto, piuttosto ovvio, che l'immaginario e la simbolica veicolati dal cristianesimo possono avere una ricaduta politica fortemente ambigua: ci si può, infatti, riferire al suo elemento messianico-rivoluzionario, che ha ispirato la teologia della liberazione, quanto alle tecniche di regolazione delle condotte, in chiave "pastorale", al fine di diminuire la possibilità dei conflitti sociali o il desiderio di una trasformazione radicale dell'esistenza e delle sue forme di vita. L'impressione che si ricava dalla seconda parte de *L'Enracinement* è che al governo francese in esilio Weil abbia proposto, seppure del tutto in buona fede, proprio quest'ultima possibilità, sollecitandolo all'esercizio di un potere ambiguamente pastorale, benché nella prospettiva, del tutto apprezzabile, di migliorare le condizioni di vita e di lavoro di quanti – operai e contadini – versavano in condizioni miserevoli. Perché, in verità, questo era l'unico fine di Simone Weil: l'attenzione ai più deboli, agli ultimi, a coloro che non hanno voce e la cui sventura resta nascosta negli interstizi della storia.

Rilevare le ambiguità presenti ne *L'Enracinement*, dunque, non significa, per quanto mi riguarda, assimilare Simone Weil e la sua riflessione all'interno di un orizzonte conservatore – opzione miope, che dimostrerebbe soltanto una poco approfondita conoscenza dell'interezza della sua opera – ma mettere in luce quella che definirei l'inconsapevole cattura del pensiero di Weil entro le maglie di una nuova tecnica del potere che già si stava diffondendo, un potere biopolitico il quale, secondo le analisi di Foucault, supplirà e integrerà quello disciplinare, dall'apparenza meno repressiva, ma certamente più pervasivo quanto a regolamentazione e controllo delle vite e delle condotte sociali.

Segnalando e, perciò stesso, *circoscrivendo*, le parti più problematiche de *L'Enracinement*, in cui il desiderio di garantire maggiore benessere alla classe operaia e contadina si traduce in minuziose prescrizioni che regolamentano e impongono una *determinata* forma di vita, ho inteso compiere un gesto teoretico che, lungi dal voler diminuire il valore complessivo di questa opera, profondamente illuminante, prova a metterne in luce alcuni aspetti quali segno di ambiguità e di contraddizione non solo di



Weil, ma di un tornante politico che nell'immediato dopoguerra conoscerà il momento della sua massima diffusione e affermazione. Proprio i nuovi dispositivi governamentali del *Welfare State* (Ewald, 1986), se da un lato assicurano certamente un generale miglioramento delle condizioni di vita della popolazione nel suo complesso ed in particolare di quei "soggetti deboli" che Simone Weil intende tutelare, dall'altro, in una sorta di *eterogenesi dei fini*, corrono continuamente il rischio di trasformarsi in nuove tecniche di assoggettamento e di regolazione delle condotte, come i passaggi più scabrosi dell'*Enracinement* che abbiamo analizzato mettono esemplarmente in luce, rivelandosi come un significativo segno di contraddizione in un momento cruciale della storia dell'immaginario politico del Novecento. Ma certo, alla luce dell'ormai consolidata transizione alle attuali politiche neo-liberali e delle nuove ancora più pervasive e insidiose tecnologie del potere governamentale, l'orizzonte di problemi schiusi da queste questioni appare, purtroppo, drammaticamente archiviato.

Bibliografia

Albertini T. (1990a), *Utopie et mystique dans la pensée de Simone Weil (1)*, *Cahiers Simone Weil*, 3: 265-285.

Albertini T. (1990b), *Utopie et mystique dans la pensée de Simone Weil (2)*, *Cahiers Simone Weil*, 4: 425-441.

Birou A. (1995), *Enracinement, obligation, surnaturel et metaxu*, *Cahiers Simone Weil*, 1 : 59-78.

Boitier D. (2014), "J'allais à l'expo coloniale, j'y trouvais une foule béate, inconsciente, admirative", *Cahiers Simone Weil*, 1: 11-25.

Boitier D. (2015), *Rosa Luxembourg, Simone Weil, les collectivités passées pressentiments d'avenir*, *Cahiers Simone Weil*, 4: 341-354.

Cacciari M. (1982), *Note sul discorso filosofico e teologico di Simone Weil*, *Il futuro dell'uomo*, 2: 43-49.

Camus, A. (2013), *Simone Weil - L'Enracinement*, *L'Herne*, 105:278.

Canciani D. (2003), *Du malheur ouvrier à l'enracinement*, in M. Calle, E. Gruber (ed.), *Simone Weil. La passion de la raison*, 191-210, Paris, L'Harmattan.

Canciani D. (2009), *L'utopia estrema di Simone Weil. Dallo sradicamento operaio al radicamento*, in S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, 43-60, Roma,



Aracne.

Canciani D. (2011), *Simone Weil. Le courage de penser*, Paris, Beauchesne.

Chenavier R. (1999), Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, République, *Cahiers Simone Weil*, 3: 299-314.

Chenavier R. (2001), *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf.

Chenavier R. (2006), Un pluralisme culturel et religieux de principe, *Cahiers Simone Weil*, 4: 339-344.

Chenavier R. (2011), Le condizioni dell'assimilazione del soprannaturale nella vita sociale, in Durst M., Manfreda L.A., Meccariello A., *Simone Weil tra politica e mistica*, 101-122, Roma, Aracne.

Chenavier R. (2013), Les fondements d'un 'pouvoir spirituel', in S. Weil, *Œuvres Complètes*, tome V, *Écrits de New York et de Londres*, vol. 2, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (1943)*, 46-86, Paris, Gallimard.

Chenavier R. (2015), *L'Enracinement*, un second 'Grand Œuvre', *Cahiers Simone Weil*, 3: 224-226.

Chenavier R. (2016), Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou "altéromoderne"?, *Tumultes*, 46: 157-173.

Del Rio Herrmann A. (2015), Une politique de la kénose, *Cahiers Simone Weil*, 3: 227-239.

Del Sol Ch. (2014), Une société dotée d'une âme: la finitude et la grâce. À propos de *L'Enracinement*, *L'Herne*, 105: 288-290.

Dujardin Ph. (1975), *Simone Weil: idéologie et politique*, Grenoble, Presses Universitaire de Grenoble.

Esposito R. (1999), *Categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino.

Esposito R. (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.

Esposito R. (2014), *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.



Evans C.A. (2015), "Une page médiocre de Renan", la remémoration et l'oubli dans la constitution d'une nation, *Cahiers Simone Weil*, 4: 305-316.

Ewald F. (1986), *L'État Providence*, Seuil, Paris.

Foucault M. (1979), "*Omnes et singulatim*": vers une critique de la raison politique; tr. it. 2001 di O. Marzocca, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica, in Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano.

Foucault M. (1977-1978), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*; tr. it. 2005, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.

Foucault M. (1978-1979), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*; tr. it. 2005, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

Fulco R. (2009), *L'obbligo oltre il diritto: Simone Weil e la responsabilità per altri*, in S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, 19-41, Roma, Aracne.

Fulco R. (2016), *Simone Weil: rilegittimare l'Europa*, in Manfreda L.A., Negri F., Meccariello A. (ed.), *Esistenza e storia in Simone Weil*, 167-182, Trieste, Asterios.

Fulco R. (2017a), *La radice totalitaria dei partiti politici. Simone Weil critica del collettivo*, in Amigoni F., Manara F.C. (ed.), *Pensare il presente con Simone Weil*, 213-234, Torino, Effatà.

Fulco R. (2017b), *Le rapport entre politique et religions*, *Cahiers Simone Weil*, 3: 325-343.

Heifetz A., Minelli, E. (2008), *An economic theorists' reading of Simone Weil*, *Economics and Philosophy*, 2: 191-204.

Kantorowitc E.H. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*; tr. it 2012, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi.

Maes G. (2012), *Le surnaturel, condition d'une lecture juste de L'Enracinement?*, *Cahiers Simone Weil*, 1: 1-27.

Marxer F. (2014), *Simone Weil: une politique du surnaturel*, *Etudes*, 5 : 111-120.



McLellan D. (1993), Conservative Politics, in *Unto Caesar. The Political Relevance of Christianity*, 21-36, Notre-Dame/London, University of Notre Dame.

Moulakis A. (1981), *Simone Weil: die Politik der Askese*, Alphen aan den Rijn, European University Institute.

Narcy M. (1985), Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil, *Cahiers Simone Weil*, 4: 365-376.

Narcy M. (2001), La pertinence politique du christianisme, in M. Narcy, É. Tassin (ed.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, 189-207, Paris, L'Harmattan.

Narcy M. (2016), *L'enracinement de Simone Weil, entre témoignage chrétien et religion civile*, *Tumultes*, 46: 197-207.

Perrin, J.-M., Thibon, G., (1952), *Simone Weil telle que nous l'avons connue*; tr. it. 2000, *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, Milano, Ancora.

Pétrément S. (1973), *La vie de Simone Weil*; tr. it. parziale 1994, *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi.

Rolland P. (1983), Approche politique de *L'Enracinement*, *Cahiers Simone Weil*, 4: 297-318.

Rolland P. (2003), *L'Enracinement et la société démocratique*, *Cahiers Simone Weil*, 3: 249-264.

Rolland P. (2016), Simone Weil et la laïcité, *Cahiers Simone Weil*, 2: 119-139.

Sala M.C. (1998), Il tepore dell'attenzione, in S. Weil. *Piccola cara...Lettere alle allieve*, 7-31, Genova, Marietti.

Schmitt C. (1932), *Begriff des Politischen*; tr. it. 1972, *Il concetto di Politico*, in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino.

Sourisse M. (2004), L'idée de légitimité, *Cahiers Simone Weil*, 1: 11-32.

Tommasi W. (1991), Le possibilità della politica: realismo e utopia in Simone Weil, in U. Curi (ed.), *I limiti della politica*, 58-112, Milano, FrancoAngeli.



Weil S. (1930), *Science et perception dans Descartes*; tr. it. 1998, *Scienza e percezione in Cartesio*, in S. Weil, *Sulla scienza*, Torino, Borla.

Weil S. (1934a), *Journal d'usine*; tr. it. 2015, *Diario di fabbrica*, in S. Weil, *Diario di fabbrica*, a cura di M.C. Sala, Genova, Marietti.

Weil S. (1934b), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*; tr. it. 1983, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi.

Weil S. (1935), *Lettre à Albertine Thévenon*; tr. it. 1994, *Lettera ad Albertine Thévenon*, in *La condizione operaia*, Milano, SE.

Weil (1936), *Lettre à l'ingénieur Victor Bernard*; tr. it. 1994, *Lettera all'ingegnere Victor Bernard*, in S. Weil, *La condizione operaia*, Milano, SE.

Weil S. (1941), *À propos des Jocistes*, in S. Weil 2008, *Œuvres complètes*, tome IV, *Écrits de Marseille*, vol. 1, *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier avec la coll. de M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. De Lussy, J. Riaud, Paris, Gallimard.

Weil S. (1942a), *Le christianisme et la vie des champs*; tr. it. 1979, *Il cristianesimo e la vita dei campi*, in S. Weil, *L'amore di Dio*, Roma, Borla.

Weil S. (1942b), *Lettre à un religieux*; tr. it. 1996, *Lettera a un religioso*, Milano, Adelphi.

Weil S. (1943a), *Écrits de Londres et dernières lettres*; tr. it. 2013, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Roma, Castelvechi

Weil S. (1943b), *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*; tr. it. 1973, *La prima radice*, Milano, Edizioni di Comunità.

Weil S. (1957), *Fragments et notes*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard.

Weil S. (1988), *Écrits historiques et politiques*, vol. 1, *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, in *Œuvres complètes*, tome II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy, Paris, Gallimard.

Weil S. (1991), *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, in *Œuvres complètes*, tome II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Paris, Gallimard.



Rita Fulco

Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement

A Journal of the
Social Imaginary



Worms F. (2011), *L'obligations dans l'Enracinement*, in V. Gérard (ed.), *Simone Weil, lectures politiques*, Paris, Editions Rue D'Ulm.