

Lavoro e attenzione: aspetti della mediazione nel pensiero di Simone Weil

Francesca Simeoni

LUMSA/Padua University*

frenci.sime@gmail.com

ABSTRACT. Mediation is a key concept in the thought of Simone Weil. The paper addresses this topic exploring Weil's writings between 1920s-1940s. At first, Weil reinterprets the Cartesian legacy and sees mediation as a practical instance in the relationship between the subject and the world, in terms of "perception" and "work". At a later moment, Weil shifts the focus to the desire for the good, which she believes to be a more original way to understand the ego-world relationship. The experience of affliction (*malheur*), then, becomes central: it transforms desire into detachment, and it enables attention, opening up an horizon of transcendence. In the last part of her writings, Weil frames mediation within a global reinterpretation of Platonism. Thus, based on the Platonic dualistic framework, a "metaphysics of mediation" emerges, with an emphasis on the role of the intermediaries.

KEYWORDS. Simone Weil; Mediation; Work; Attention; Desire; Good; Contradiction; Descartes; Plato.

* *Correspondence:* Francesca Simeoni – Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Palazzo del Capitano, Piazza Capitaniato 3, 35139 Padova (PD)



La categoria di mediazione (*médiation*) costituisce uno dei poli speculativi di maggior peso nel pensiero di Simone Weil (Parigi 1909 – Ashford 1943)¹, soprattutto a partire dagli scritti marsigliesi dei primi anni Quaranta. Tale categoria investe due aspetti maggiori della riflessione della filosofa francese: il versante antropologico del rapporto tra soggetto e mondo e il versante metafisico concernente la struttura del reale.

A partire da questi due grandi quadri filosofici, il pensiero di Weil, attraverso il tema della mediazione, si inserisce nel cuore del panorama speculativo del Novecento, impegnato, da una parte, nella crisi del soggetto cartesiano e nella ridefinizione di un rapporto non dualistico tra soggetto e mondo e, dall'altra parte, nella rielaborazione di un quadro metafisico alternativo a quello ereditato dalla tradizione platonica.

In questo contributo verrà presa in esame la questione della mediazione innanzitutto come modalità del rapporto tra soggetto e mondo a partire dai *Premiers écrits philosophiques* di Weil, dove prevale il confronto con l'eredità cartesiana, e in secondo luogo come aspetto di una più globale metafisica, delineata dall'autrice negli *Écrits de Marseille* ed espressamente collegata all'eredità platonica.

1. La mediazione del lavoro. Una rivisitazione della scena cartesiana

Il tema della mediazione emerge innanzitutto a partire dal problema del rapporto tra soggetto conoscente e mondo. Nei suoi primi scritti filosofici, risalenti agli anni 1925-1930, il pensiero di Weil è condizionato dall'eredità del maestro Alain e, attraverso di lui, dello

1 Per le citazioni dalle *Ceuvres complètes* di Simone Weil si adopererà la sigla OC seguita dall'indicazione del tomo in numeri romani, e l'eventuale indicazione del volume e del numero di pagina in decimali.

spiritualismo e della “*école de la perception*”² francesi. L'altro grande autore che occupa la scena in questi anni di formazione è Descartes, al quale la filosofa dedica la dissertazione del proprio *Diplome d'Études Supérieures* del 1930, prendendo in esame proprio il problema della percezione.

Weil analizza il problema del rapporto tra soggetto conoscente e mondo a partire dal caso limite dell'illusione³ e dall'esame del ruolo che l'immaginazione gioca nella percezione. L'immaginazione, secondo Weil, proietta il soggetto nel mondo, deformando il secondo in base al desiderio del primo e restituendone una percezione fittizia. L'immaginazione «*projetée devant nous comme une réalité extérieure ce qu'il y a de plus nous-même en nous*» e, in tal modo, essa «*supplée à ce que le monde extérieure a forcément d'insuffisant pour nous, puisqu'il nous est extérieur*»⁴: essa sopprime l'alterità del mondo fornendo un rapporto di immediatezza illusoria. La percezione risulta così dal compromesso tra l'attitudine del soggetto, il suo desiderio e la sua immaginazione, e il mondo che gli si presenta come «*extérieur*», altro, resistente. L'uscita dall'illusione e il contatto con la realtà si ha con la scoperta della «*dure surface des choses*»,⁵ con il riscontro della non immediata corrispondenza tra mondo e attitudine del soggetto. Il compito del soggetto conoscente è dunque terapeutico: egli deve purificarsi dall'*imagination trompeuse* per giungere alla percezione perfetta,⁶ attraverso una mediazione continua tra la realtà sperimentata nella sua necessità esterna e la propria proiezione immaginativa.

Questo «*corps à corps*»⁷ tra soggetto e mondo o questo «*mariage entre le monde et nous*»⁸ che avviene nella percezione, lungi dall'isolarli separandoli come due vasi non comunicanti, porta invece

2 GRANEL 1962.

3 Analogamente a Lagneau e ad Alain. Vedi LAGNEAU 1964 [1950], 218 e ALAIN 1921, II capitolo.

4 OC I, 298.

5 OC I, 298.

6 OC I, 291, 321.

7 OC I, 201.

8 OC I, 298.

Weil ad approfondire la loro dinamica di mediazione. La filosofa cerca così non tanto di definire lo statuto ontologico o sostanziale del soggetto, «si je suis» o «ce que je suis», secondo l'istanza cartesiana, quanto invece di indagarne le condizioni di esistenza, ossia di capire «comment je suis, sous quelle condition j'existe». ⁹ Si tratta di una sorta di istanza autoriflessiva, che Weil interpone nella sua rivalutazione delle meditazioni cartesiane e che mostra, *ante litteram*, un'inflessione di tipo fenomenologico: l'autrice vuole concentrarsi sulle modalità e sulle attitudini del soggetto, per comprenderne il rapporto col mondo. ¹⁰

Il *cogito* si rivela così primariamente non tanto per il suo “*je suis*”, quanto invece per il suo “*je peux*”: ¹¹ il soggetto si illumina per il suo rapporto pratico con il mondo. Tale rapporto rivela che il soggetto ha allo stesso tempo una certa *puissance* e una certa *impuissance*: nel suo rapporto pratico col mondo, il “*je peux*” si rivela come espressione della propria libertà e come incontro con la necessità del reale. Il primo aspetto di resistenza alla potenza del “*je peux*” è dato innanzitutto, secondo Weil, dal tempo. Il tempo è infatti quella legge per la quale «rien pour moi est immédiat», poiché esso introduce una frattura nel “*je peux*” tra ciò che sono e ciò che voglio essere. ¹² Il tempo costringe il soggetto a rapportarsi a se stesso e al mondo in modo mediato, poiché introduce l'elemento del cambiamento. A causa del tempo, il soggetto sperimenta il proprio “*je peux*” come un agire diacronico sottoposto al mutamento, come una potere frammentato tra il «moi qui projette» e il «moi qui accomplit», ¹³ come l'esercizio di una «puissance indirecte». ¹⁴ A causa di questa separazione, il soggetto sperimenta «l'opposition de l'âme et de la matière», la quale può essere conciliata solo se egli

9 OC I, 141.

10 Weil stessa riconosce l'affinità della propria impostazione con quella di Husserl, della quale era venuta a conoscenza grazie all'intermediario di G. Berger, uno dei primi studiosi francesi del filosofo tedesco, vedi OC IV 1, 67. Sulla convergenza con Husserl, vedi VILLELA-PETIT 2010 e GABELLIERI 2019, 149-58.

11 OC I, 141 e 189.

12 OC I, 141.

13 OC I, 245.

14 OC I, 143.

trasforma la sua azione in un lavoro, grazie all'intermediario del corpo.¹⁵ Il lavoro (*travail*) è dunque l'aspetto eminente della mediazione pratica e conoscitiva tra soggetto e mondo: attraverso il lavoro, nell'incontro con la resistenza che il reale oppone all'immaginazione, la percezione si purifica dall'illusione.

La trasformazione dell'istanza primaria del *cogito* cartesiano dal pensare all'agire e alla volizione rivela l'influenza biraniana in Weil: il soggetto è prima di tutto presente a se stesso attraverso un *effort* e, come sosteneva Maine de Biran, proprio quest'ultimo rappresenta «le véritable fait primitif du sens intime».¹⁶ Tuttavia l'istanza di mediazione necessaria con l'esteriorità del mondo porta Weil a svincolarsi dall'accento autoriflessivo dell'*effort* biraniano e a preferire, sulla scia di Alain,¹⁷ l'istanza pratica del *travail*, più capace di rendere conto del rapporto tra soggetto e necessità esterna.¹⁸ In uno dei *Cahiers* più tardivi, Weil giungerà infatti a specificare che «le réel dans la perception, ce n'est pas l'effort (Maine de Biran) mais la contradiction éprouvée par le travail»: ¹⁹ il peso del "reale" nella percezione è così spostato dall'autopercezione del soggetto verso la mediazione con l'alterità del mondo. Il soggetto si sperimenta infatti in relazione col mondo attraverso un lavoro, in un rapporto pratico di mediazione che sorge con la contraddizione presentata dalla «dure surface des choses». È proprio il lavoro, dunque, che consente quella mediazione continua tra attitudine, volizione e desiderio del soggetto ed esteriorità resistente del mondo, operando un discernimento tra immaginazione e percezione, fino all'accordo tra soggetto e mondo. La "percezione perfetta" diviene così il risultato di un lavoro continuo, di una mediazione tra libertà e necessità, che assume i caratteri di una purificazione dell'attitudine immaginativa e desiderativa del soggetto.

15 Vedi OC I, 247.

16 DE BIRAN 1942, 87.

17 Vedi WEIL 1995, 342.

18 Chenavier ha per primo sottolineato l'importanza del lavoro proponendolo come chiave di unità del pensiero di Weil. Vedi CHENAVER 2001.

19 OC VI 3, 64.

2. La mediazione del desiderio e il *malheur*. Oltre Marx e oltre Alain

Rispetto al quadro delineato negli scritti di giovinezza di Weil, nei quali la scena cartesiana del soggetto viene riletta dall'autrice come riferentesi a un'apertura di tipo pratico con il mondo attraverso il lavoro, la parentesi dell'esperienza in fabbrica e l'approfondimento del marxismo negli anni successivi introducono nuovi elementi. In *Sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* del 1934 e negli scritti che si riferiscono all'esperienza come operaia del 1935-36, emergono due nuovi nodi teorici cruciali per il tema della mediazione. Tali nodi saranno poi al centro, nei primi anni Quaranta, degli scritti marsigliesi.

Da una parte, Weil mette a fuoco la contraddizione di base che sussiste tra la necessità, con la quale l'apertura del soggetto si scontra, sperimentando la resistenza della materia al proprio lavoro, e il bene, al quale il desiderio aspira. Questa contraddizione è colta da Weil come uno dei nodi critici del pensiero politico e antropologico di Marx. L'autrice accusa il filosofo infatti di aver sviluppato, pur in un corretto impianto materialista, un'idea erronea di progresso, attribuendo «à la matière ce qui est l'essence même de l'esprit, une perpétuelle aspiration au mieux».²⁰ Una delle critiche mosse a Marx è pertanto quella di non aver correttamente distinto la necessità inerente alla materia e l'aspirazione al bene propria dello spirito: questi due aspetti costituiscono invece per Weil una polarità non riassorbibile in una sintesi.

In questa fase del suo pensiero, l'apertura del soggetto al mondo viene caratterizzata da Weil sempre di più come «*désir du bien*», tanto che negli scritti degli anni Quaranta l'esigenza di bene diventa il centro dell'esser umano, ciò che ne definisce l'essenza.²¹ Weil sembra descrivere sempre di più l'apertura del soggetto al mondo come un'istanza eminentemente etica e affettiva, legata al desiderio più che

20 OC II 2, 35.

21 OC V 2, 95.

alla conoscenza e più che alla volontà. La parentesi politica e il confronto col pensiero di Marx operano un significativo spostamento da un inquadramento epistemologico del soggetto verso un'accentuazione dell'istanza etica, visibile nell'importanza sempre maggiore che il desiderio assume quale fattore di mediazione tra soggetto e mondo.

Dall'altro lato, tuttavia, l'autrice porta progressivamente al centro delle proprie riflessioni il tema della sventura (*malheur*), introdotto dall'esperienza dell'alienazione propria del lavoro operaio.²² Il *malheur*, nell'analisi che Weil sviluppa attorno a questo concetto, rappresenta un punto cieco del rapporto di mediazione tra soggetto e mondo e corrisponde alla messa alla prova più radicale del desiderio di bene, all'oscuramento dunque dell'orizzonte esistenziale. Weil descrive questa esperienza come la perdita di tutto ciò che consente l'attaccamento alla vita²³ e che si manifesta quando «l'événement qui a saisi une vie et l'a déracinée l'atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociales, psychologique, physique»: esso ha dunque carattere totalizzante. Il *malheur* si colloca, per intensità, al di là della soglia limite che lo separa dalla sofferenza fisica e dalla preoccupazione e, per la sua radicalità, costituisce un «équivalent plus ou moins atténué de la mort».²⁴

Il ruolo assegnato da Weil al *malheur* è così costante e pregnante negli scritti di Marsiglia e, poi, di Londra, che è possibile intravederne un'analogia molto stretta con il ruolo assegnato all'angoscia da Kierkegaard, che la considera elemento rivelatore della libertà umana, e, poi, da Heidegger, che ne fa l'apertura eminente all'autentico poter-essere-nel-mondo.²⁵ A differenza di quest'ultimo, Weil sembra assegnare al *malheur* l'aspetto di un evento, più che di una tonalità emotiva del *Dasein*: un evento che però assume connotazione esistenziale speculare, ma opposta a quella heideggeriana. Infatti il *malheur* rivela il soggetto a se stesso non tanto nelle sue possibilità più

22 WEIL 1966, 31-49.

23 OC V 1, 230.

24 OC IV I, 348.

25 KIERKEGAARD 1998 [1844]. HEIDEGGER 2009 [1927], 229.

proprie, quanto come un “*je peux*” radicalmente esposto alle condizioni che la necessità esteriore gli impone, limitando e contraddicendo la tensione al bene inaugurata dal desiderio. Questi caratteri sono inoltre molto vicini a quelli che Levinas attribuisce al fenomeno dell'*il y a*. Nell'evento del *malheur* accade infatti che, in termini levinassiani, «l'angoisse devant l'être [...] [soit] aussi originelle que l'angoisse devant la mort» e in esso «se trouvent confondues l'existence subjective dont part la philosophie existentielle et l'existence objective de l'ancien réalisme». ²⁶ In termini weiliani, il *malheur* è infatti l'evento per cui la necessità esterna si impone radicalmente all'apertura del soggetto, tanto che quest'apertura diventa la scena di un contatto insopportabile con l'esistenza, in cui il peso dell'universo «entre dans les corps». ²⁷

La possibilità del *malheur* introduce una frattura ineludibile nella scena del *cogito* e del soggetto che, tramite il lavoro, si rapporta al mondo. La vulnerabilità e l'esposizione totale alla quale è ridotto lo sventurato (*malheureux*) rivelano a Weil l'insufficienza della filosofia del *travail* e della volontà come mediazione pratica del soggetto con il mondo, ereditata da Alain. La sofferenza e la passività radicale del soggetto mettono in crisi l'idea che la potenza della volontà sia lo strumento primario di rapporto con il mondo. ²⁸ All'interno dell'esperienza di oscuramento della fenomenalità propria del *malheur*, il quale fa «perdre le monde», ²⁹ vi è però un'altra esperienza chiave decisiva nell'analisi di Weil. Vi è infatti la possibilità che il desiderio di bene, che costituisce l'apertura del soggetto al mondo, persista anche dentro all'esperienza dell'oscuramento di quest'ultimo.

Il desiderio acquista dunque un ruolo eminente in rapporto al *malheur*. Nella giovane Weil l'attitudine desiderante del soggetto, rimanendo dentro a un quadro prevalentemente epistemologico, era causa di una percezione distorta del mondo, provocata dall'immaginazione. Negli *Écrits de Marseille* tuttavia, il desiderio, che

26 LEVINAS 2013 [1947], 19.

27 OC IV 1, 357.

28 Vedi le osservazioni di GABELLIERI 2006, 202.

29 OC VI 1, 224.

assume connotazione etica e viene associato al bene come proprio oggetto di tensione, acquista la capacità di costituire un «contact avec le monde»,³⁰ grazie alla messa alla prova del *malheur*. Se il desiderio di bene costituisce l'apertura del soggetto al mondo, l'esperienza della contraddizione tra la necessità esteriore e l'aspirazione al bene costituisce il punto di sospensione e di purificazione del desiderio stesso, consentendo al soggetto un contatto non illusorio col reale. Nell'esperienza del *malheur*, il desiderio subisce infatti un radicale arresto: esso smette di funzionare poiché non ha più alcun oggetto possibile al quale tendere. È in questo momento, tuttavia, che il desiderio può iniziare ad attivarsi “à vide”³¹ (a vuoto), cioè aspirando al bene, ma senza alcun oggetto preciso e persistendo nella contraddizione tra il bene che cerca e il *malheur* che sperimenta. Il desiderio realizza così la mediazione più profonda, quella che tiene insieme i contrari senza eluderli.

In questo modo, il soggetto fa esperienza di quella che si può definire, riprendendo un concetto kantiano caro a Weil, una «finalité sans fin»,³² un'apertura senza oggetto. Questo passaggio attraverso una radicale *epoché*, introduce infatti il desiderio alla dimensione trascendente del bene: non avendo alcun oggetto particolare possibile cui orientarsi, esso si dirige a un bene che Weil situa «hors de ce monde»,³³ fuori dall'orizzonte del mondo che il desiderio stesso apre al soggetto. Grazie a questa trascendenza del proprio oggetto di desiderio, il soggetto può realmente avere un mondo, non più deformato dalla propria proiezione, ma aperto, libero, accolto nella sua manifestazione. La mediazione tra soggetto e mondo inaugurata dal desiderio rivela così un duplice livello del reale, che Weil descrive come distinto tra *naturel* e *surnaturel*. Questa distinzione ha un'ampiezza teorica larga ed eterogenea, copre infatti l'ambito epistemologico, politico, etico, metafisico. In Weil il *naturel* è l'ambito del mondo in quanto espressione di una necessità che si impone al

30 OC VI 1, 224.

31 Vedi OC IV 1, 349.

32 Sul rapporto tra il desiderio di bene in Weil e la volontà buona in Kant vedi VETÒ 2009a.

33 OC IV 2, 176.

soggetto, l'ambito del *surnaturel* si dischiude invece attraverso l'esperienza della permanenza e della contemplazione delle contraddizioni, tra le quali il *malheur* rappresenta l'aspetto più preponderante per la sua rilevanza esistenziale.

3. La mediazione dell'attenzione. Tra contraddizione e trascendenza

Con l'importanza che *malheur* e desiderio di bene assumono nella riflessione weiliana e con l'introduzione di un bene «hors de ce monde» come mediazione tra desiderio e vulnerabilità, viene rotto il confine dell'immanenza nel rapporto tra soggetto e mondo. L'orizzonte di mondo aperto dal desiderio si apre ulteriormente a un bene inappropriabile e trascendente. Se il *naturel* è l'immediato, il contatto diretto con la «dure surface des choses» sperimentata come necessità, oltre la necessità si apre la dimensione del *surnaturel*: essa è l'orizzonte aperto dall'*epochè* del desiderio di fronte alla contraddizione tra bene atteso e necessità sperimentata. Il *surnaturel* diventa l'orizzonte dell'impossibile che alberga nel necessario, il bene come trascendenza presente nell'immanenza. Il tema della mediazione in Weil raggiunge qui la sua più complessa e critica articolazione, poiché si instaura in una base dualistica che in molti casi è valsa all'autrice l'apparenza di un pensiero gnostico o manicheo.³⁴

Un ruolo chiave nella mediazione tra *naturel* e *surnaturel* è giocato dalla contraddizione. Essa è infatti il perno di una svolta: se prima, nella rivisitazione della scena del soggetto cartesiano, la contraddizione era il segno del reale come necessità provata nella percezione attraverso il *travail*,³⁵ dunque rappresentava una resistenza e un'alterità rispetto all'apertura pratica del soggetto al mondo, ora invece essa diventa una soglia da attraversare, che apre a una trascendenza del mondo stesso. La contraddizione va contemplata, in

³⁴ Così, tra i primi, GOLDSCHMIT 1952.

³⁵ OC VI 3, 64.

un atteggiamento di attesa e di dismissione della *puissance* del soggetto: egli deve fare della sua *impuissance* un luogo attivo di ricettività. È così che «l'impossibilité – l'impossibilité radicale, clairement perçue, l'absurde – est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre».³⁶ In questo passaggio contemplazione e lavoro diventano un tutt'uno e quest'unità è data dall'attenzione: «la contradiction n'est pas pensée sans un effort d'attention. Car sans cet effort on pense seulement un des contraires, ou l'autre, non pas les deux ensemble, et non pas surtout les deux ensemble en tant que contradictoires».³⁷ La mediazione tra necessità e bene trascendente, tra *naturel* e *surnaturel*, non consiste dunque in una sintesi dei contrari sperimentati, ma, secondo una prospettiva dialeteica, in un rapporto che li mantiene nella loro contraddittorietà e al quale solo la ragione *surnaturelle* può attingere. «Ce qui est contradictoire pour la raison naturelle ne l'est pas pour la surnaturelle, mais celle-ci ne dispose que du langage de l'autre. Néanmoins la logique de la raison surnaturelle est plus rigoureuse que celle de la raison naturelle».³⁸ l'accesso alla dimensione *surnaturelle* non elimina il lavoro dell'intelligenza, ma introduce un diverso livello di necessità.

Il processo di trasformazione del desiderio apre così, nelle riflessioni di Weil, il terreno per l'emergere del ruolo centrale assegnato all'attenzione. Secondo l'autrice, infatti, il *malheur* e l'*epoché* del desiderio di bene che esso instaura, hanno un analogo sul piano teoretico ed epistemologico della verità.³⁹ Tale analogia si colloca al livello del rapporto tra intelligenza e attenzione, tra contraddizione logica e sospensione dell'intelligenza, tra ragione naturale e ragione soprannaturale. L'intelligenza discorsiva sperimenta infatti il proprio limite in quanto giunge continuamente a contraddizioni, nell'impossibilità di tenere insieme la globalità dei rapporti logici tra le cose. La contraddizione logica rappresenta dunque una negazione di verità analoga a quella che il *malheur* propone al desiderio di bene.

36 OC VI 3, 98.

37 OC VI 3, 64.

38 OC VI 4, 139.

39 OC V 1, 228.

Tuttavia, se l'intelligenza, giunta di fronte alla contraddizione, persiste nella sua apertura alla verità, in modo analogo a quanto accade per il desiderio quando si attiva *à vide*, essa si trasforma in attenzione.

L'attenzione consiste, per Weil, in uno stato di attesa (*attente*), di ricettività pura dell'intenzionalità del soggetto, di sospensione, che si traduce in un'attività passiva: l'*effort* del soggetto conoscente diventa «*effort négatif*»,⁴⁰ sforzo di accoglienza passiva dell'oggetto nel suo manifestarsi. Rispetto alla scena cartesiana dei primi scritti filosofici, cambia dunque l'attitudine teoretica tra soggetto e mondo: non più quella della percezione perfetta, del lavoro di purificazione dall'immaginazione, ma quella, ulteriore, dell'attenzione, di uno sforzo di ricettività. Nell'attenzione «*la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer*»:⁴¹ il manifestarsi della verità nuda dell'oggetto al pensiero, lungi dal rappresentare un rapporto di immediatezza irriflessa, consiste invece in una mediazione esigente, in un lavoro negativo di disponibilità alla verità, mantenuta di fronte alla contraddizione.

Questo lavoro negativo, nel quale il soggetto deve attivare il proprio desiderio senza l'attesa di alcun oggetto, permette una nuova apertura al mondo che è risultato di un processo di riduzione del tutto analogo a quello husserliano, ma spostato sul piano esistenziale del desiderio. Questo processo viene descritto da Weil come un processo di distacco (*détachement*): liberato dalla proiezione dell'attaccamento che il desiderio instaura, il mondo appare nella sua verità e il soggetto entra in contatto col reale. Questo passaggio è reso possibile da un momento negativo, di riduzione ed *epoché*, costituito da un processo analogo al *malheur*: la negazione di ogni attaccamento alla vita e di ogni possibile bene.

Il tema dell'attenzione come mediazione tra desiderio e realtà o tra intelligenza naturale e ragione sovranaturale si appresenta poi, negli scritti degli anni Quaranta, al tema della lettura (*lecture*). Dalla

40 OC IV 1, 259.

41 OC IV 1, 259.

centralità della percezione, associata al *travail*, dei primi scritti, Weil passa al ruolo chiave dell'attenzione e all'istanza ermeneutica della lettura come rapporto tra soggetto e mondo. La lettura è un'altra mediazione nel rapporto contraddittorio tra significato (*signification*) attribuito dal soggetto e realtà esterna: «ce que nous appelons le monde ce sont des significations que nous lisons; cela n'est donc pas réel. Mais cela nous saisit comme du dehors; cela est donc réel». ⁴² La lettura è dunque il modo in cui soggetto e mondo si costituiscono simultaneamente, il loro intermediario permanente. Il punto chiave, per Weil, è dunque ancora una volta arrivare a lavorare sulla propria lettura: «l'action sur soi-même, l'action sur autrui consistent à transformer les significations». ⁴³ Di fronte alla contraddizione tra bene e necessario, compito della filosofia è quello di trasformarne la lettura e di giungere a delle letture sovrapposte (*lectures superposées*) del reale, capaci di tenere assieme *naturel* e *supernaturel*, di leggere la loro mediazione in atto, ossia di: «lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre». ⁴⁴ Il punto è dunque quello di lavorare alla mediazione ermeneutica con il mondo a partire dalla percezione e attraverso un *travail* di attenzione: cogliere la necessità, sperimentata attraverso la contraddizione, nella sensazione; cogliere poi l'ordine che struttura questa necessità e, infine, leggere il bene che si manifesta in questo ordine e che corrisponde all'attesa del desiderio. Ma il vero lavoro, in ultima analisi, è quello di giungere alla non-lettura: «il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture». ⁴⁵ È questo l'approdo non soluto di Weil, l'esito di un processo di distacco del soggetto che lo conduce al sogno di una visione diretta delle “cose stesse”, una visione nella quale lettura e non-lettura, soggetto e mondo coincidono o, meglio, il soggetto è ridotto ai minimi termini, come pura ricettività e pura apertura.

42 OC IV 1, 75.

43 OC IV 1, 78.

44 OC VI 2, 373.

45 OC VI 2, 436.

4. Una metafisica della mediazione. L'eredità platonica

Il tema della mediazione assume rilevanza categoriale e terminologica⁴⁶ esplicita, nel pensiero di Weil, soprattutto a partire dagli scritti del 1940-42 e sullo sfondo dell'universo ermeneutico dei *Dialoghi* platonici. A partire dal 1940, infatti, Platone occupa progressivamente il centro dell'interesse dell'autrice, che vede oscurarsi il ruolo finora esercitato da Descartes e Kant.⁴⁷ In questi anni Weil si interroga sul recupero di alcune risorse culturali capaci di superare il culto della forza, che vede inverarsi sia nella scienza moderna che nella politica dei totalitarismi. Torna così a leggere i testi classici, dalla poesia omerica alla letteratura scientifica antica, ma anche i testi del pensiero orientale e della tradizione cristiana.

Nella Grecia antica e in Platone, quale interprete privilegiato ed erede (*héritier*)⁴⁸ di tutta la civiltà greca, Weil vede espressa una «spiritualité» che ha al proprio centro la mediazione. La vocazione specifica della Grecia classica, espressa nella sua arte, nella scienza e in tutte le manifestazioni della sua cultura, sarebbe stata quella di una «recherche de ponts à lancer entre la misère humaine et la perfection divine».⁴⁹ La Grecia fu dunque, agli occhi di Weil, una civiltà nella quale la mediazione tra *naturel* e *supernaturel* era ricercata, coltivata e contemplata in tutte le attività e le espressioni culturali, tanto che da questa mediazione scaturì una globale spiritualità e non solo un sistema di pensiero.

Al cuore del pensiero di Platone, poi, Weil ritrova tutti i nodi critici sollevati dal suo percorso speculativo e, in più, l'indicazione di una via possibile, di un quadro teorico e soprattutto pratico in cui inserirli

46 È interessante osservare come il tema della mediazione trovi espressione, sul piano lessicale e categoriale, anche nelle innumerevoli metafore usate da Weil, in particolare le immagini del "ponte" e della "porta". Vedi LITTLE 2006.

47 Vedi Vetö 2009b.

48 OC IV 2, 75. Per una disamina critica del platonismo weiliano vedi NARCY 2009 e PÉRILLIÉ 2016.

49 OC IV 2, 76.

coerentemente. Nella *Repubblica* ritrova la constatazione della distanza insuperabile tra il necessario e il bene (*Resp.* VI 493a-d),⁵⁰ l'idea del bene come oggetto di ricerca di ogni anima (*Resp.* VI 505d-e)⁵¹ e della sua «faim de plénitude»,⁵² l'indicazione del percorso conseguente dell'anima, che si libera dalle catene della caverna nella quale dimora e giunge, girandosi e uscendo al di fuori di essa, a scoprire il sole, le cose che prima vedeva come ombre da esso proiettate, la caverna come una prigione (*Resp.* VI 514a-516c) nella quale ora può fare ritorno con una diversa visione.⁵³

Si tratta evidentemente di un Platone letto con occhi weiliani, caricato di una valenza spirituale e interpretato a partire dalla centralità dell'istanza etica e dell'idea del bene. Tuttavia, proprio il quadro platonico permette a Weil di individuare delle vie di mediazione concreta tra soggetto e mondo, a partire dalla contraddizione tra necessario e bene introdotta dal *malheur*. Secondo l'autrice, il filosofo di Atene avrebbe indicato due tipi di mediazione, derivanti dai diversi intermediari (*metaxy*) tra mondo intelligibile e mondo sensibile che emergono dai *Dialoghi*. Vi sarebbe dunque una mediazione intellettuale, costituita dalla dialettica e dalle scienze, illustrata nella *Repubblica* e nel *Teeteto*, che ha come soggetto l'intelletto e come vettore la contraddizione, fino a giungere alla nozione di ordine del mondo, cioè all'individuazione dei rapporti tra le idee.⁵⁴ Ma vi è anche una via non-intellettuale, quella delineata nel *Simposio* e nel *Fedro*, la quale ha come intermediari l'amore (*erōs*) e la bellezza. La bellezza costituisce infatti «un attrait qui tient à distance»:⁵⁵ una cosa bella provoca un'attrazione che non implica possesso, poiché si desidera soltanto che essa sia. Il bello impone così al desiderio l'esperienza di un distacco, di un non-attaccamento, di una finalità senza fine che ha valore mediatorio con il *surnaturel*. Il medesimo

50 Vedi OC IV 2, 86.

51 OC IV 2, 89.

52 OC IV 2, 184.

53 OC IV 2, 94-9.

54 Vedi OC IV 2, 103-6.

55 OC IV 2, 115.

meccanismo vale per l'amore platonico, che Diotima illustra nel suo discorso descrivendolo come intermediario per eccellenza tra il divino e l'umano, tra la pienezza e la miseria (*Symp.* 202d-204b).⁵⁶

Weil assegna un ruolo eminente all'amore, tanto da estrapolare il tema dell'*erōs* dal *Simposio* e collocarlo al cuore del percorso del prigioniero nel mito della caverna della *Repubblica*. La possibilità di contemplare il sole, infatti, nell'interpretazione di Weil non viene solo da una conversione dell'intelletto (*nous*), ma da una vera e propria sinergia tra *nous* ed *erōs*.⁵⁷ È evidente che, nell'interpretare i passi più enigmatici della *Repubblica*, Weil ha in mente la sua teoria del desiderio di bene e il proprio concetto di attenzione: il prigioniero platonico compie così, nella versione weiliana del mito, un passaggio decisivo dalle ombre dell'apparenza alla luce della verità grazie all'orientamento datogli dal desiderio. Il desiderio che ha attraversato la sua *epoché* diventa infatti *erōs* capace di distacco: è proprio l'amore che, secondo Weil, rende l'intelligenza capace di attenzione, di ricettività pura. Il percorso del prigioniero, che in Platone è un percorso noetico, diventa in Weil un percorso etico, che ha al centro il desiderio più che il solo intelletto.

Un riscontro della preponderanza assegnata all'etica del desiderio è visibile nella globale reinterpretazione del mito della caverna che Weil formula nei suoi *Cahiers*: secondo l'autrice «l'illusion concernant les choses de ce monde ne concerne pas leur existence, mais leur finalité et leur valeur. L'image de la caverne a rapport à la finalité. Nous n'avons que des ombres d'imitations du Bien. C'est aussi par rapport au Bien que nous sommes passif, enchaînés (attachement)».⁵⁸ Da queste righe emerge anche il ruolo eminente che ha il desiderio come mediazione tra soggetto e mondo: l'apparenza è data dall'attaccamento che il desiderio instaura con i propri oggetti, mentre invece la realtà inizia con il distacco e solo l'attenzione-amore consente un vero contatto con il mondo.

56 OC IV 2, 201-11.

57 Vedi OC IV 2, 89-91.

58 OC VI 3, 263-4.

Riprendendo e rielaborando a più riprese il tema degli intermediari in Platone,⁵⁹ Weil giunge a delineare una vera e propria metafisica della mediazione, nella quale la *médiation* assume il ruolo di chiave interpretativa di tutto il reale. Tra gli studiosi di Weil, E. Gabellieri, in particolare, ha molto insistito su questo punto, parlando di una «ontologie de la médiation»⁶⁰ o di una «metaxologie»⁶¹ così incisiva in Weil, tanto da caratterizzarsi per una «surdétermination de la notion de 'médiation'». ⁶² Weil infatti colloca la mediazione a livello del *surnaturel*, secondo una prospettiva teologica di tipo trinitario, a livello del rapporto tra *surnaturel* e *naturel*, nella relazione verticale tra uomo e Dio e in quella orizzontale che sussiste tra uomini e tra uomo e mondo, ma anche nei rapporti delle cose tra loro.⁶³ In tutti questi livelli, l'autrice intravede in atto una mediazione che è armonia dei contrari, rapporto di proporzione tra opposti mantenuti in relazione, a partire da un'opposizione originaria che, platonicamente e pitagoricamente, è quella tra limite e illimitato (*Phil.* 16b-17a).⁶⁴

Ciò che è interessante, è che attraverso queste sottolineature e soprattutto attraverso l'accentuazione della componente pitagorica nell'insieme della filosofia di Platone, Weil porti alla luce un platonismo e una metafisica non dualisti e non gnostici, nei quali gioca un ruolo centrale tutto ciò che insiste sul rapporto tra sensibile e intelligibile, tra caverna e Bene, tra realtà e mistero. *Naturel* e *surnaturel* costituiscono una polarità, più che un dualismo basato sulla separazione. La chiave del pitagorismo,⁶⁵ individuata da Weil come fondamento dell'intera spiritualità greca, conduce infatti a insistere sull'armonia dei contrari in quanto contrari: sul loro rapporto di equilibrio, più che sull'istanza che li separa e li rende asimmetrici o, dall'altra parte, più che sull'istanza che li riassorbe in una sintesi

59 Per una disamina critica del tema degli intermediari e, più globalmente, del dualismo platonico, cfr. CANDIOTTO 2015.

60 GABELLIERI 2006.

61 GABELLIERI 2004.

62 GABELLIERI 2006, 134.

63 Vedi OC IV 2, 289.

64 Vedi OC IV 2, 264-84.

65 OC IV 2, 244-93.

superiore. Weil tende a interpretare la nozione di *logos* come un'istanza eminentemente mediatrice, come "rapporto": la filosofia ha proprio il compito di stare nella contraddizione e cogliere la relazione di armonia tra i contrari attraverso l'attenzione.⁶⁶

Questo modello di mediazione, così come può essere desunto dagli scritti weiliani, porta la filosofia a diventare una disamina e una pratica inesauribile di quella mediazione tra soggetto e mondo che è rappresentata dall'amore, dall'attenzione, dalla lettura, dal *malheur*, dalla bellezza, ma anche, sul piano politico, dalla ricerca di giustizia.⁶⁷ La filosofia non deve far altro che riconoscere la mediazione in atto nei vari livelli del reale. Il compito del *logos* filosofico è proprio quello di sostare sul rapporto tra *naturel* e *supernaturel*, in quanto distinti e in quanto in rapporto ineliminabile tra loro, attraverso un lavoro che unisce contemplazione e azione, contraddizione sperimentata su di sé. La filosofia, in questo, è chiamata a coltivare costantemente la mediazione essenziale che intercorre tra pensiero, esistenza e azione. L'ultima Weil annota infatti: «philosophie (y compris problèmes de la connaissance etc.), chose *exclusivement* en acte et pratique».⁶⁸ La mediazione è dunque un esercizio e una pratica, oltre che una forma del reale e un principio metafisico.

Questo aspetto della mediazione weiliana è forse quello che l'ha portata più fortemente a prendere posizione rispetto alla tradizione filosofica. Innanzitutto Weil nega la centralità del principio logico di non contraddizione come chiave della ricerca filosofica:⁶⁹ la contraddizione, non solo quella logica, ma anche quella esistenziale, sperimentata nel *malheur*, è proprio il luogo di verità e di realtà dal quale la filosofia deve partire e al quale l'attenzione si rivolge. Più volte Weil si discosta da Aristotele, proprio in quanto pensatore sistematico,⁷⁰ fautore di una rappresentazione organica dell'universo incapace di rendere conto della contraddizione pratica sperimentata

66 Vedi OC IV 1, 65-8.

67 A proposito della mediazione come chiave del pensiero politico di Weil, vedi FULCO 2019.

68 OC VI 4, 392.

69 OC IV 1, 475.

70 OC IV 1, 67.

nell'esistenza.

In secondo luogo Weil si scosta dall'idea di mediazione hegeliana: la mediazione assume in Weil certamente il ruolo di forma o struttura costitutiva del pensiero e del reale, un ruolo analogo a quello che essa assume in Hegel, tuttavia essa non si declina come momento negativo o dialettico culminante in un processo di togliimento o sintesi. Essa non indica «l'essenza che attraverso il suo non essere torna in sé e si pone»,⁷¹ quanto invece l'esposizione continua dell'essenza al non essere, la sua vulnerabilità. La mediazione weiliana è, pitagoricamente, equilibrio dei contrari in quanto contrari, è rapporto insolubile tra eterogenei. Inoltre il rapporto tra *naturel* e *surnaturel*, tra necessario e bene come coimplicantisi secondo un'ermeneutica di letture sovrapposte, porta Weil ad andare anche oltre il materialismo storico di Marx e ad accusarlo di non aver correttamente colto il rapporto tra necessario e bene, cedendo a un'idolatria del progresso⁷² per la quale la giustizia sarebbe frutto di un determinato prodotto delle forze storiche e produttive, là dove invece l'unità tra bene e necessità si situa *hors de ce monde* e il bene non può essere frutto di un progresso di forze.

Infine, il ruolo che il *travail* mantiene lungo tutto l'arco della riflessione weiliana come elemento elettivo di mediazione tra soggetto e mondo, conduce l'autrice anche a una rielaborazione personale e critica del platonismo, che pur caratterizza gli scritti di Marsiglia. Secondo Weil infatti Platone, pur avendo fatto emergere la mediazione come chiave di tutta la spiritualità greca, «n'a dit que la moitié»,⁷³ poiché proprio alla grecità e al filosofo più importante di essa mancava una valorizzazione del lavoro. La psicologia platonica è incentrata sulla mediazione intellettuale, estetica ed erotica e, secondo Weil, solo la modernità porterà in primo piano il valore intermedio del *travail*.

71 HEGEL 1968 [1812], 497.

72 OC II 2, 135. Sulla critica di Weil a Marx, vedi GABELLIERI 2017, 65-82.

73 OC VI 1, 424.

5. Conclusioni

Gli aspetti della mediazione nel pensiero di Simone Weil sono dunque molteplici e il tema si sviluppa lungo tutto l'arco del suo pensiero, dagli anni Venti agli anni Quaranta, avendo come sfondo teorico dapprima l'eredità cartesiana e poi quella platonica. Lungo questa parabola speculativa, la mediazione viene inquadrata innanzitutto come questione antropologica e subisce un'accentuazione degli aspetti percettivo e pratico, là dove Weil sottolinea il valore cruciale della percezione e del *travail* nel rapporto tra soggetto e mondo, tra il “*je peux*” e la necessità del reale. In secondo luogo, l'autrice sposta l'attenzione alla dimensione etica e affettiva della mediazione, dando maggior peso al ruolo del desiderio di bene come apertura del soggetto al mondo, al *malheur* come contraddizione esistenziale sperimentata nel contatto tra desiderio e necessità del reale, e all'amore come maturazione di un desiderio privo di attaccamento, capace di rapportarsi in modo autentico con l'orizzonte delle cose. In questa fase assume un ruolo eminente il tema dell'attenzione, intesa come sforzo negativo del soggetto cosciente e desiderante, come guadagno di una ricettività pura nel rapporto col mondo. Il tema dell'attenzione, che copre varie sfumature, non solo epistemologiche, ma anche etiche, si accosta a un'inflexione di tipo ermeneutico nella valutazione weiliana della mediazione tra soggetto e mondo: guadagna infatti centralità teorica il concetto di *lecture*. La relazione tra soggetto e mondo viene mediata dall'attribuzione di significati e compito della filosofia diventa quello di trasformare la lettura del reale, mettendo in relazione i dati delle sensazioni, il riconoscimento della necessità del reale che in esse si manifesta, la comprensione di un ordine e di un bene presenti in tale necessità, fino a pervenire all'orizzonte limite della non-lettura, dove desiderio e mondo corrispondono.

Negli scritti marsigliesi di Weil, inoltre, la mediazione assume un ruolo speculativo sempre più globale, fino a diventare il termine chiave di un'ampia concezione di tipo metafisico. Weil rielabora la sua

“metafisica della mediazione” a partire da una reinterpretazione dell'eredità platonica. Il rapporto tra mondo sensibile e mondo intelligibile viene associato a quello tra orizzonte necessario del *naturel* e orizzonte trascendente del bene. Il percorso psicagogico del prigioniero che si libera dalla caverna nella *Repubblica*, viene riletto come percorso del desiderio che si libera dall'attaccamento e guadagna un rapporto libero con il mondo. In questo quadro metafisico generale, la contraddizione tra necessario e bene e tra *naturel* e *supernaturel* assume un ruolo chiave: essa non instaura un sistema dualistico, bensì una filosofia pratica dell'intermediazione tra i due piani.

Considerando la globalità di questi aspetti, due temi in particolare ci sembrano originali e speculativamente incisivi rispetto al tema della mediazione: il tema del *travail* e quello dell'attenzione. Entrambi infatti hanno un ruolo eminente nel processo di mediazione tra l'orizzonte del *naturel* e la trascendenza del bene in Weil. L'attenzione, in particolare, ci sembra rappresentare una sintesi originale tra la mediazione conoscitiva e quella etica che sussiste tra soggetto e mondo: essa apre l'intenzionalità alle potenzialità del desiderio, radica la conoscenza nella struttura etica del soggetto e inaugura l'idea di un'attività passiva, di uno sforzo di ricettività pura come corretta mediazione con l'orizzonte del reale. L'attenzione consente di sostare di fronte alle contraddizioni sperimentate nel rapporto col reale, di fare della mediazione un luogo di attesa e di accoglienza del mondo, al di là della immediatezza di uno scontro con ciò che contraddice la propria apertura. Tuttavia anche il lavoro occupò sempre un posto eminente nel pensiero di Weil, tanto che l'autrice individuò nel recupero di una «spiritualité du travail»⁷⁴ proprio il compito più urgente per l'Europa nella crisi introdotta dalle guerre mondiali. La crisi della civiltà europea, infatti, secondo l'autrice era il frutto di un «égarement des contraires»,⁷⁵ di una perdita della tensione tra gli opposti, in particolare di uno smarrimento dell'orizzonte del

74 OC V 2, 188-9.

75 Vedi OC IV 2, 418. Il concetto è elaborato da Weil a partire dal pensiero orientale e dalla lettura della *Bhagavad-gītā*: vedi OC VI 3, 135.

surnaturel. È interessante che, secondo l'autrice, la mediazione come compito del soggetto e come tensione tra necessità e bene inizi con il lavoro e che il *travail* sia proprio il luogo dove tornare a sperimentare l'armonia dei contrari. Ciò che sarebbe auspicabile per il destino dell'Europa e della sua spiritualità, secondo Weil, è che «ce monde et l'autre dans leur double beauté soient présents et associés à l'acte du travail»,⁷⁶ cioè che il lavoro diventi luogo di una mediazione ritrovata, praticata, umana, tra immanenza e trascendenza del desiderio.

Abbreviazioni

- OC I = WEIL, S. 1988. *Œuvres complètes*, t. I: *Premiers écrits philosophiques*, ed. G. Kahn, R. Kühn. Paris: Gallimard.
- OC II 1-3 = WEIL, S. 1988-1991. *Œuvres complètes*, t. II, voll. 1-3: *Écrits historiques et politiques*. Ed. G. Leroy, S. Fraisse, A. Roche. Paris: Gallimard.
- OC IV 1-2 = WEIL, S. 2008-2009. *Œuvres complètes*, t. IV, voll. 1-2: *Écrits de Marseille*. Ed. A. Castel-Bouchouchi, R. Chenavier, F. de Lussy. Paris: Gallimard.
- OC V 1-2 = WEIL, S. 2013-2019. *Œuvres complètes*, t. V, voll. 1-2: *Écrits de New York et de Londres*. Ed. R. Chenavier, J. Riaud, P. Rolland. Paris: Gallimard.
- OC VI 1-4 = Weil, S. 1994-2006. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1-4: *Cahiers*. Ed. A. Degrâces, M.A. Fourneyron, P. Kaplan, F. de Lussy, M. Narcy, J. Riaud. Paris: Gallimard.

⁷⁶ OC V 2, 189.

Bibliografia

- ALAIN 1921. *Quatre-vingt-un Chapitres sur l'esprit et les passions*. Paris: Camille Bloch.
- CANDIOTTO, L. (ed.) 2015. *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*. Milano: Mimesis.
- CHENAVIER, R. 2001. *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris: Cerf.
- DE BIRAN, M. 1942. *Œuvres choisies*. Paris: Aubier.
- FULCO, R. 2019. «Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni». In R. Fulco, T. Greco (ed.), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*. Macerata: Quodlibet.
- GABELLIERI, E. 2004. «Reconstructing Platonism: The Trinitarian Metaxology of Simone Weil». In E.J. Doering, E.O. Springsted (ed.), *The Christian Platonism of Simone Weil*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 2006. «Ontologie de la médiation». In F. L'Yvonnet (ed.), *Simone Weil. Le grand passage*. Paris: Albin Michel.
- 2017. *Penser le travail avec Simone Weil*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité.
- 2019. *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*. Paris: Hermann.
- GOLDSCHMIDT, V. 1952. «La connaissance surnaturelle d'après Simone Weil». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57/3, 349-56.
- GRANEL, G. 1962. «Michel Alexandre et l'École française de la perception». *Critique*, 183-4, 758-88.
- HEGEL, G. W. F. 1968 [1812]. *Scienza della logica*. Trad. it. di A. Moni. Roma-Bari: Laterza.
- KIERKEGAARD, S. 1998 [1844]. «Begybet Angest». In S. Kierkegaard, *Skrifter*, vol. 4. København: Gad.
- HEIDEGGER, M. 2009 [1927]. *Essere e tempo*. Trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- LAGNEAU, J. 1964 [1950]. *Célèbres Leçons et fragments*. Paris: P.U.F.
- LEVINAS, E. 2013 [1947]. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- LITTLE, P. 2006. «Le pont, le seuil, la porte». In F. L'Yvonnet (ed.),

- Simone Weil. Le grand passage*. Paris: Albin Michel.
- NARCY, M. 2009. «Limites et signification du platonisme de Simone Weil». In C. Delsol (ed.), *Simone Weil*. Paris: Éditions du Cerf.
- PÉRILLIÉ, J.L. 2016. «Le Platon mystique de Simone Weil. Un changement radical de paradigme». In O. Tinland, J.L. Périllié, R. Calin (ed.), *Platon et la Philosophie française contemporaine*. Bruxelles: Ousia.
- VETÖ, M. 2009a. «Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil». In C. Delsol (ed.), *Simone Weil*. Paris: Éditions du Cerf.
- VETÖ, M. 2009b. «Simone Weil et l'histoire de la philosophie». *Archives de Philosophie*, 72/4, 581-606
- VILLELA-PETIT, M. 2010. «Simone Weil et Edmund Husserl: convergences». *Cahiers Simone Weil*, 4, 489-509.
- WEIL, S. 1966. *Attente de Dieu*. Paris: Fayard.
- 1995. «Lettre à G. Kahn». *Cahiers Simone Weil*, 18/4, 340-5.