

FREDERIK STJERNFELT

Simone Weil: Personen og det hellige.
Oversat af Louise Bundgaard. 68 sider. 100 kr.
Antipyrine og forlaget Aleatorik.

Simone Weil: Note om afskaffelsen af de politiske partier. Oversat af Louise Bundgaard. 48 sider. 100 kr.
Antipyrine og forlaget Aleatorik.

Simone Weil: Iliaden eller styrkens digt.
Oversat af Andreas Vermehren Holm. 48 sider.
149 kr. Forlaget Virkelig.

I dehistorien foretager mærkelige kolbøtter. Nu synes den franske mystiker, filosof og aktivist Simone Weil at få en ny aktualitet. Hun skrev i 30'erne og 40'erne, døde som 34-årig af tuberkulose i 1943 i London, hvor hun var eksileret som medlem af den franske modstandsbevægelse. De fleste af hendes skrifter udkom først efter hendes tidlige død og gav hende en voldsom popularitet i 50'erne, hvor for eksempel Camus, T.S. Eliot og Hannah Arendt var blandt hendes store beundrere. Flere af hendes værker kom på dansk i perioden. Mange anså hende for en art helgeninde, men hendes ry svandt, og efter '68 blev referencerne til hende færre.

Nu er der en ny interesse for hende, både på højre- og venstrefløj. Herhjemme har for eksempel teologen Sørine Gotfredsen og forfatteren Jonas Eika henvist til hende, og tre af hendes mindre skrifter er for nylig udkommet på dansk. Hendes baggrund var blandt indvandrede sekulære russiske jøder. Hun var søster til den berømte matematiker André Weil, var en art vidunderbarn, lærte tidligt oldgræsk og sanskrit og satte den antikke græske kultur højt. Hendes filosofiske baggrund var »Alain«, pseudonym for Émile Chartier, hvis humanisme med vægt på den aktive vilje hun senere vendte sig bort fra. I 30'erne blev hun aktivist på den yderste franske venstrefløj, blandt anarkister og trotskister, vendt imod kommunismen og Sovjetunionen. Det fik hende til at arbejde et år på fabrik for at erfare undertrykkelsen på egen krop, ligesom hun deltog i den spanske borgerkrig. Den blodtørst, hun oplevede dér, også blandt sine syndikalistiske kammerater, synes at have været med til at få hende til at forlade sin aktivistiske periode. Efter et par åbenbaringsoplevelser vendte hun sig i stigende grad til katolicismen og formulerede efterhånden sin helt egen specielle kristne metafysik, der først rigtigt blev kendt efter hendes død. Under krigen blev hun modstandskæmper og søgte forgæves at komme i kamp, men i eksilet i London skrev hun kort før sin tidlige død hovedværket *L'encracinement* – tabet af rødder, rodløsheden. Hun havde også skrevet en lang række hæfter, »Cahiers«, udvalg af hvilke også udkom i 50'erne. Hun skriver en klar og appellende prosa uden fagfilosofiske noter og med få henvisninger, hvilket også har givet hende et stort publikum.

DE TRE SMÅ DANSKE udgivelser giver en meget god indgang til væsentlige træk hos Weil. *Personen og det hellige* er et kampskrift imod persondyrkelse, kan man sige, både generelt og i form af datidens »personalistiske« filosofi. For Weil rummer personen næsten alt det problematiske ved individet. Kontakten til det hellige går uden om personen og foregår især via individets dybe, upersonlige lidelse, ikke kun forstået som smerte og undertrykkelse, men som en dyb metafysisk ydmygelse og uretfærdighed, der kan åbne individet for den højere verden. Denne lidelse er

både religionens og moralens grund og mere basal end for eksempel demokrati og rettigheder, der er begreber på et lavere niveau. Lidelsen er også det, der åbner individet for medfølelse med andre lidende, der for Weil var en både politisk og religiøs hovedmotor. Hun syntes selv at have haft et veludviklet organ for medfølelse – allerede som femårig nægtede hun efter sigende i 1914 at indtage sukker som symbol på medfølelse og solidaritet med soldaterne ved fronten. Vægten på lidelse og medfølelse fik hende til at tage stærk afstand fra nogle af sine tidligere venstrefløjspolitioner. For eksempel mente hun, at fagforeningerne var degenereret til rene interesseorganisationer, kun interesseret i penge og ikke i at omformulere selve arbejdssituationen i en spirituel retning, og den sovjetiske kommunisme så hun som et forsøg på at udbrede den proletariske undertrykkelse til hele befolkningen.

Hendes gamle anarkisme levede videre i en intens skepsis over for de fleste organisationer, foreninger og kollektive sammenhænge. Det ser man i pjecen vendt imod politiske partier, som hun simpelt hen mener skal forbydes. Der skal kun opstilles individuelle kandidater til valgene. Partier undertrykker medlemmerne, og hun mener, at alle organisationer, der kræver, at medlemmerne slutter op om et eller andet formuleret program, skal undgås. Tanker udvikles bedst i løse netværk omkring tidsskrifter, der ikke kræver loyalitet fra bidragerne omkring et eller andet sæt dogmer. Denne indstilling præger også hendes egensindige teologi, der ikke er interesseret i at formulere forpligtende dogmatik endsige bakke op om eksisterende kirker, trosbekendelser eller teologiske doktriner. Her står hun i en tradition tilbage til mystikere, kættere og sværmere for at vægte den individuelle, emotionelle religiøsitet højt – hvilket dog ikke fik hende til at afvise religiøse ceremonier, deltagelsen i hvilke hun mente kunne åbne ånden for spiritualitet.

EGENSINDIGHEDEN I HENDES teologi lyser også ud af essayet *Iliaden eller styrkens digt*. Hun mener, at Homers digt om grækernes belejring af Troja tilhører den allervigtigste del af den europæiske arv fra den græske oldtid – af den grund, at det nøgternt analyserer styrkens, kraftens, magtens dystre mulighed for at underkue mennesker. Ingen af *Iliadens* helte er immune mod selv at blive ofre for et udbrud af styrke, og sår, kvæstelser, ydmygelser og død skildres nøgent og bevægende. Essayet demonstrerer den ejendommelighed ved hendes teologi, at hun anser græsk filosofi og kultur – hellenismen – som kristendommens reelle kilde. Mange af evangeliernes indsigter ligger allerede her, hævder hun, som når krigsguden Ares dræber dem, der selv dræber. Den, der griber til sværdet, vil omkomme ved sværdet, som det senere hedder hos Matthæus. Reelt bliver Det Ny Testamente for hende til den græske kulturs kulmination, medens Det Gamle Testamente reelt er kassabelt med dets hævnende guddom. Det er en radikalt »marcionistisk« teologi, efter Marcion af Sinope, der i det 2. århundrede hævdede, at den kristne frelsesgud var en helt anden end den bistro jødiske skabergud.

Affærdigelsen af kristendommens jødiske rødder gav anledning til antijudaistiske udbrud, og der er en standende diskussion om, hvorvidt Weil nærmest blev en art antisemit, eller om hun tværtimod har rødder i jødisk mystik. Romerne har ikke samme høje status som grækerne, de var for Weil magtgale ateister, og man får nærmest indtryk af, at alle problemer i kristendommen og det aktuelle Frankrig skyldes dem. Den hellenistiske mystik, hun artikulerer, indebærer, at hendes kristne metafysik i tilskud til lidelsen får nogle karakteristiske græske komponenter. Matematikken er på pythagoræisk vis også en



POPULÆR ■ Hvorfor er der fornyet interesse for den franske

Rodløse og sjæle



ILLUSTRATION: LIV ASE

...ske mystiker Simone Weil på både højre- og venstrefløjen?

øshed eleføde

adgangsvej til det hellige – som aktuelt bliver misbrugt til triste, rent tekniske formål. Skaberværkets skønhed kan ligeledes vække den sultne sjæl til at vende blikket mod det høje. Ud fra Platon formulerer hun en lære om »mediatorer« – mellemlid – der kan formidle mellem Gud og menneske. Problemet er, at mennesket er ondt, ikke på grund af syndefaldet, men fordi Gud i selve skaberakten trak sig tilbage, og at alt skabt derfor nødvendigvis er uperfekt. Han kunne kun udskille noget fra sit perfekte selv med den pris, at det udskilte så blev uperfekt. Han måtte så senere kompensere ved at oprette en art broer mellem det perfekte og det uperfekte – først af alt naturligvis Jesus Kristus, men altså også lidelse, matematik og skønhed. Endelig kan arbejdet, ret forstået, også være en sådan port til det hellige – her lever Weils ungdomsmarxisme videre nu i teologiseret form.

SIMONE WEILS MYSTISKE medlidenhedsteologi vedblev derfor også at have politiske dimensioner. Hendes hovedværk om rodløsheden er samtidig en skitse til reorganiseringen af det politiske liv i Frankrig efter Besættelsen, hvis afslutning i sommeren 1943 svagt kunne øjnes forude. Her udvikler hun en teori baseret på en idé om sjælens behov. Den har ligesom kroppen brug for føde, hedder det i en gennemgående metafor, og næringen i denne *soul food* opremses i en lang række små definitioner begyndende med »orden« og kulminerende i den vigtigste, »sandhed«. Her finder man en række klassikere som frihed, ansvar, lighed, meningsfrihed, men også adlyden, hierarki, ære, straf – alt sammen noteret som sjælens elementære behov. Nogle af dem stillet op i spektakulære modsætninger, sjælen har for eksempel behov for både sikkerhed og risiko, for lighed og hierarki. En af de mere omfattende definitioner angår meningsfrihed: Intelligensen kræver fuldstændig ubegrænset ytringsfrihed, og det skal den også have – men kun til teoretisk spekulation. Alle publikationer, der vil påvirke opinionen, skal derimod være underlagt samme lovmæssige begrænsninger som handlinger, og især skal det være forbudt at benægte, eksplicit eller implicit, nogen af menneskets evige forpligtelser, når de er anerkendt i lovgivningen. Her følger et dystert argument, som Weil ofte anvender: Det kan måske forekomme svært at udtrykke dette skel mellem det tilladte og det forbudte i juridiske termer, men skellet er fuldstændig klart og vil ikke være svært at gennemføre i praksis, »når bare viljen til at gøre det er tilstrækkelig stærk«. Det er jo ikke meget bedre end den amerikanske højesterets berømte afmagt i forsøget på at definere obscenitet: »I know it when I see it.« Og hvem er det, der skal udvise denne stærke vilje? Den gamle anarkist henviser igen og igen implicit til staten, når hun slår ud med armen og siger, at sådan og sådan bør efterkrigsfrankrig indrettes, at dette og hint bør gøres, skal ske, må gennemføres, også selv om det ikke kan artikuleres juridisk. Det er ganske vist ikke klart, hvad der skal gennemføres af staten, og hvad der skal gennemføres af en aktivistisk avantgarde af ildsjæle, som hun et sted indrømmer er uomgængelig for gennemførelsen af sit projekt.

HVORDAN DEN SIKRE LEVERANCE af sjæleføde skal organiseres, er altså bogens hovedemne, og problemet er, at de moderne samfund er »enraciné«, de har revet individernes rødder op. Størstedelen af bogen er viet beskrivelsen af den aktuelle rodløshed og dens historie, men det indebærer – måske en arv fra Weils marxistiske ungdom – at det hensvæver i det ret uvisse, hvordan det ny, rodfæstede samfund mere præcist skal se ud. Det mest tydelige billede findes i den ny organisering af arbejdet, så det i stedet for en undertrykkende plage bliver til »spirituelt

arbejde«, ja til »poesi«, og det bliver en hovedopgave for det ny Frankrig. Alle fabrikker skal nedlægges, og arbejderne skal i stedet have et lille hus og en jordlod hver. Her skal de så lave små værksteder, udstyret med ny teknologi, og vareproduktionen skal fremstå af en art selvorganiseret netværk af disse værksteder, spredt over landet og ikke koncentreret i byerne. Maskinerne skal kunne lave alle produkter, så man løbende kan skifte produkt hen over dagen og ikke bliver træt af at stå og lave det samme, og der skal ikke være travlt. Der skal dog være en streng eksamen, der afgør, hvem der får egne værksteder, og hvem der bare skal være ufaglært arbejdskraft hos dem, der består. Husmændene skal naturligvis kunne selvorganisere sig i kollektiver. Man aner rødderne til disse ideer hos tidlige socialister og anarkister som Fourier og Proudhon, og Weil anerkender da også sidstnævnte som en af de ret få nyere originale tænkere i vor tid:

Rousseau, George Sand, Tolstoj, Proudhon, Marx samt pavelige hyrdebrev, sådan lyder hendes aktuelle kongerække efter Bibelen. Vi hører ikke meget om marked, økonomi, distribution, prisdannelse; vareforsyningen har ikke hendes store interesse, der samler sig om at definere arbejdet på en »spirituel« måde.

Hvad denne rodfæstede spiritualitet nøjere går ud på, hensvæver i det nådigt udefinerede, men man kan mærke sig, at man skal et godt stykke bagud i tid for at finde noget i Frankrig, der svarer til Weils utopi. Enevældens Frankrig var ikke bedre end nutidens totalitarismer, og når hun skal opremse perioder, hvor det stod nogenlunde til med rodfæstelsen, synes der kun at være den franske middelalder – og tidligere selvfølgelig den græske oldtid.

Andre aspekter af samfundet såsom politi, militær, udenrigspolitik, retsvæsen, administration, valg etc. er mindre grundigt beskrevet. Som medlem af den franske Résistance må hun naturligvis formulere en filosofisk begrundelse for kampen mod den tyske besættelse. »Patriotisme« er for hende en tve-tunget term, og hun vil ikke kæmpe for at genoprette fransk storhed osv. – modstandskampen skal for hende forstås i lidelsesteologiens termer: Den skal føres ud af medfølelse med et slået Frankrig i færd med at forsvinde.

DET ER, NÅR man læser Weils metafysiske teologi, og ikke hendes politiske filosofi, at man fornemmer hendes styrker – men der er næppe tvivl om, at det er kombinationen af de to, der er i færd med at gøre hende populær på ny.

Venstrefløjen kan identificere sig med medfølelsen, antimaterialismen og den næsten økologiske utopi med selvorganiserede produktions- og landbrugskollektiver, hvor liv og arbejde går op i en højere enhed af spirituel poesi.

Højrefløjen kan identificere sig med religionens genkomst, med et samfund og en politik styret af spirituelle værdier og normer, og med den hårde konservative utopi om en tilbagevendende til længe før moderniteten, før 1789, før rødderne blev revet op. Men det er bestemte, antimoderne dele af venstre- såvel som højrefløjen, hun kan appellere til. Der er ikke mange godbidder til liberale eller socialister, der finder, at de moderne samfund egentlig er en god idé.

Weil er en fascinerende figur i det 20. århundredes idehistorie, og man ville godt vide, hvor hun var endt, hvis ikke tuberkulosens langsomme pandemi havde fået ram på hende. Problemet for denne betragter er nok Weils manglende interesse for individet som andet end lidende arbejder, og især for politisk procedure. Hun mener, at hendes spirituelle-politiske utopi for fremtidens Frankrig er så selvfølgelig, at den »må« gennemføres, men hvilke midler og veje der skal tages i anvendelse for at gennemføre opgaven, tier hun oftest nådigt – og ildevarslende – om.