

## Simone Weil og «det greske mirakel»

**TIDSSKRIFT: – Trojanerkrigen, eller heller, Homers skildring av den i *Iliaden*, blir Simone Weils inngang til den greske filosofien, en filosofi som ikke er begrenset til fagfilosofien, men som handler om synet på forholdet mennesker imellom og mellom guder og mennesker, skriver Christine Amadou i siste nummer av *Agora*.**

*Agora er ute med nytt nummer med "Athen" som tema, og Salongen har gleden av å viderebringe Christine Amadous artikkel om Simone Weils syn på den antikke greske kulturen.*

«Det greske mirakel eksisterte bare én gang, det vil aldri komme tilbake, men det fikk evigvarende ettervirkninger.»<sup>1</sup> Ernest Renan (1823–1892), religionshistoriker og filosof, reiste til [Athen](#) i 1865 og falt på kne på Akropolis. Han beskrev opplevelsen av Athen og de antikke ruinene som en «åpenbaring av en sann og enkel storhet» som berørte ham inn i hans innerste vesen. Etter denne åpenbaringen fremsto alt han inntil da hadde betraktet som vakkert, bare som «sjarlatanisme og karikatur». Det greske miraklet fant han reflektert i templer, skulpturer og litteratur som plasserte Athen «hinsides all konkurranse» og fikk romere og franskmenn til å bli bleke skygger. Men enda viktigere, han fremmet ideen om at det greske mirakel var blitt sviktet, at det representerte en impuls som menneskene måtte finne tilbake til: «Verden kan bare bli reddet om den vender tilbake til deg [Athen] og forkaster sin barbariske tilknytning.»<sup>2</sup>

Med Ernest Renan ble begrepet «det greske mirakel» lansert på fransk. For ham var det forankret i Athen og utløst av det skjellsettende møtet med byens fremste monument, Akropolis. Tanken om at det hadde oppstått et historisk mirakel i det antikke Hellas, og videre at dette miraklet kunne finnes igjen i visse deler av [kristendommen](#), er jevnlig blitt hentet opp. Innenfor fransk tradisjon er en av Renans etterfølgere filosofen Simone Weil (1909–1943). Hun vendte stadig tilbake til det hun nettopp betegnet som «det greske mirakel», selv om Hellas-begeistringen hennes hverken var knyttet til noe fysisk besøk i landet eller til en spesiell forkjærlighet for bystaten Athen. Til gjengjeld understreket hun flere ganger nødvendigheten av å kjenne grekernes eldste dikt, *Iliaden*, for å forstå sin egen samtid. «Man må skrive om evige ting for å være sikker på at de er aktuelle.»<sup>3</sup> De evige sannhetene hun fant i *Iliaden* var ideer om styrkens og krigens tragedie og om forholdet mellom menneskelig ulykke og guddommelige øyeblikk.

I 1937 opprettet Simone Weil en fast spalte i fagforeningsavisen *Syndicats*, «Antiquité et actualité». Spalten ble ingen suksess, den forsvant fort og flere av innleggene forble upublisert. Men det gjør ikke initiativet mindre interessant. På dette tidspunktet hadde Simone Weil allerede jobbet i industrien, vært involvert i opplysningsprosjekter og folkeuniversiteter og vært aktiv i antifascistisk arbeid både i Spania og i Frankrike.<sup>4</sup> Samtidig var hun et sant produkt av fransk humanistisk eliteutdanning. Som student ved *École normale supérieure* hadde hun lest seg gjennom det meste av greske og latinske klassikere på originalspråkene. Ønsket om å forstå samtiden ved hjelp av

antikken – og å formidle analysene i et arbeiderorgan – var et av mange forsøk på å bygge bro mellom de to livsprosjektene: det sosiale engasjementet og den intellektuelle fordypningen i filosofi- og litteraturhistorie.

«*Iliaden* eller diktet om styrke» må leses i denne sammenhengen. Det er et av Simone Weils lengste og mest gjennomarbeidede essays.<sup>5</sup> Hun skrev det i 1938 eller 1939, men på grunn av krigsutbruddet og hennes egen flukt fra Paris til den frie sonen i Sør-Frankrike, ble ikke teksten publisert før i januar 1941, i tidsskriftet *Cahiers du Sud* og da under pseudonymet (anagrammet) Emile Novis. Grunnideen i essayet er at «de som vet å betrakte styrken, i dag som i tidligere tider, som kjernen i menneskenes historie, finner det reneste og vakreste speil her». Dette er ikke først og fremst en litterær analyse av det greske eposet, men en ambisiøs fremstilling av Vestens historie og av hvordan grekernes første innsikter om styrkeforholdet mellom mennesker ble forkastet av romerne, hentet opp igjen i deler av kristendommen, glemt i moderniteten. Essayet bygger på en overordnet teori om at ingen noen gang senere har kunnet måle seg med antikkens grekere, aller minst med dikterkunsten i *Iliaden*, og at menneskenes eneste mulighet for redning ligger i å «gjenfinne det episke genius [...] og slutte å beundre styrken, å hate sine fiender og å forakte de ulykkelige».

## Simone Weils historiske dualisme

En grunnleggende idé gjennom hele Simone Weils forfatterskap er det vi kan kalle en tragisk dualisme. I hennes sene tekster uttrykkes den gjennom begrepsparet «tyngde» og «nåde», som beskriver tilværelsen som en kamp mellom materiens destruktive, trykkende impulser som er representert ved tyngden eller tyngdekraften, og nåden som representerer den oppadstigende, åndelige og frigjørende bevegelsen. Hennes eget livsprosjekt kan kanskje komprimeres til jakten på «vinger mot det som tynger», jakten på måter å løsrive seg fra ondskapen og materien på, både i fysisk og åndelig forstand og å endevende tyngdekraften og bli et tre med «røtter i himmelen».<sup>6</sup>

Lidelsen, som spiller en så viktig rolle i livet hennes og som enkelte har kritisert henne for å oppsøke frivillig, betraktet hun som et slikt middel til å frigjøre seg fra det rutinemessige, det fragmenterte, tyngdekraften.<sup>7</sup> Frigjøringen innebar å «gå ned for å komme opp», hun måtte gjennom smerten og negasjonen for å oppnå den etterlengtede tilstanden av åndelig frihet.<sup>8</sup>

Denne strenge dualismen har modeller langt tilbake i antikke religioner og filosofi. Innenfor flere systemer, som blant annet manikeismen, er den ledsaget av store kosmogonier og endetidsvisjoner der verden fremstilles som en slagmark mellom gode og onde krefter. Simone Weils lesninger av de antikke tekstene er originale i seg selv, men i tillegg til å tolke enkeltelementer fra antikken, tolker hun også hele historien og går langt i å skille mellom positive og negative kulturer og gode og onde krefter i historiens løp. Her har hun mange fellestrekk med en av filosofene hun ikke kunne utstå, nemlig Nietzsche. Hun beskriver hvordan hun har en rent fysisk motvilje mot ham.<sup>9</sup> Likevel deler de to flere tolkninger, blant annet ideen om en sammenheng mellom Platon og kristendommen. Men mens Nietzsche så på denne linjen som destruktiv,

betraktet Simone Weil den som en dyrebar åndelig tradisjon som egentlig startet i Egypt og India.

I likhet med Nietzsche brøt dermed Simone Weil opp den etablerte enheten mellom gresk og romersk kultur som begrepet «antikken» bygde på. Hun rangerte de historiske kulturene på en måte som lot grekerne komme først, både kvalitativt og forståelsesmessig. Innenfor det europeiske skolesystemet hadde synet på antikken som en enhet gjort romerne til inngangsportale. Elevene startet med å lære latin, før de etter hvert kunne gå bakover i tid og lære gresk. De latinske og de greske forfatterne ble så lest i lys av hverandre og antikken, enten den var gresk eller romersk, tillagt en rekke forbilledlige, enhetlige trekk. For Simone Weil var det derimot helt nødvendig å oppsøke kilden, grekerne, direkte, ikke via romerne. For: «Det er ikke snakk om å vende tilbake til grekerne [...] Men om vi vil, kunne det være snakk om å bevege seg *mot* grekerne.»<sup>10</sup>

I Tyskland var grekerne blitt «oppdaget» av Winckelmann (1717–1768) og utover på 1800-tallet fikk de en stadig mer fremtredende status, mens romerne ble skjøvet til side, delvis fordi tyskerne assosierte dem med romanske kulturer (særlig den franske) som de betraktet som sine arvefiender. I Frankrike var Hellas-begeistring mer nedtonet og den romerske og latinske arven ble behørig ivaretatt, ikke minst gjennom retorikken. Men Simone Weil skilte altså grekerne fra romerne og hevdet at mens de representerte innsikt og åndelig storhet, sto romerne for alt det motsatte. Hun forbandt dem også med alt hun mislikte ved Frankrike, som patriotismen og den stive klassisismen: «Patriotismen vår kommer rett fra romerne. Derfor blir små franskmenn oppmuntret til å finne inspirasjon hos Corneille.»<sup>11</sup> Allerede i teksten «Hitlerismens opprinnelse» fra 1937 trakk hun direkte forbindelseslinjer mellom Romerriket og Nazi-Tyskland, via Ludvig 14. og Napoleon, både når det gjaldt nasjonalisme, utenrikspolitikk og administrativ og sosial organisasjon.<sup>12</sup> I ettertid vil man nok tenke at sammenlikningen mellom Hitler og Solkongen ikke gjør nazismen eksepsjonell nok, men uansett blir romerne («bortsett fra en linje av Terents, enkelte vers hos Lukrets og Juvenal»)<sup>13</sup> skikkelige *bad boys* i hennes store historiske skisse.

Etter grekerne hevder Simone Weil at den åndelige innsikten ble båret frem av kristendommen, i tekstlig forstand av evangeliene. Når kristendommen siden ikke videreførte dette hun anså for å være dens sanne arv, var det fordi romerne hadde ødelagt den. Den kristne tradisjonen hadde i hennes øyne også et direkte negativt motstykke, nemlig jødedommen. Denne antisemittismen kan, historisk sett, sies å ha hatt forbilder i den oldkristne retningen til Markion og til manikeerne, som mente at kristendommen i sin reneste form ikke hadde hverken bruk for eller noen forbindelse med jødedommen og Det gamle testamentet. For Simone Weils verdivurdering av antikken har kristendommen som målestokk, eller som teologen Cyril O'Regan skriver, som *telos*:<sup>14</sup> talende nok kalles redaksjonen av en lang tekst hun skrev i 1942 og der hun fremmer åpenbare synkretistiske synspunkter, for «Intuitions pré-chrétiennes», førkristne intuisjoner.<sup>15</sup> Selve det synkretistiske perspektivet formulerer hun tydelig i et brev fra 1942 der hun hevder at «en og samme tanke er uttrykt helt presist og så godt som i samme toneleie» i antikk mytologi, filosofi, «universell folklore», indisk diktning, taoistisk filosofi, i kristne dogmer, hos kristne mystikere, «i kjetterier som hos katarene og manikeerne». «Jeg tror at denne tanken er sannheten og at i dag trenger den et

moderne og vestlig uttrykk.»<sup>16</sup>

**For Simone Weil var det om å gjøre å finne linjer som formidlet denne sannheten, og å finne ut hvor linjene både til og fra grekerne og evangeliene var blitt brutt. Bruddpunktene fant hun i den romerske kulturen og i alle vestlige tradisjoner som bygde videre på den.**

Simone Weil er blitt påført mange ulike karakteristikk, ingen av dem klarer å fange alle aspektene ved henne. Men «kristen platoniker» er et godt forsøk, nettopp fordi hun bestrebet seg så hardt på å forene platonisk filosofi med evangelisk mystikk og karakteriserte Platon som «den vestlige mystikkens far».<sup>17</sup> Men historiesynet hennes representerer også noe annet. Den antikke historien splitter hun nemlig opp i to uforenlige blokker, den greske og den romerske, med forløpere som hun dels bejaer, spesielt den indiske, dels fordømmer, den hebraiske. Dermed nærmer hun seg kanskje manikeismen også her, med et historiesyn som fremstiller historien som en kamp mellom godt og ondt. Ytterligere et element som kan styrke en slik tolkning, er at hun, i likhet med manikeerne, aldri ser det «rene gode». For manikeerne var det gode spredt ut i den mørke materien som småbiter, og i deres store kosmologi var det først etter en voldsom endetidskamp at de gode lysbitene ville bli samlet sammen igjen. Simone Weils jakt på en total renhet gjennom ekstrem fysisk askese kan ses som en moderne variant av denne manikeistiske antropologien, som altså kan gjenfinnes i historiesynet hennes. Av alle kulturene som har avløst hverandre, er noen nesten helt onde, som jødedommen og den romerske, mens andre, som grekernes, er gjennomgående gode. Men alt godt er likevel spedd ut eller iblandet det onde. Den eneste situasjonen der hun mener man møter det rene gode, er i det individuelle dødsøyeblikket: «det øyeblikk da den rene, nakne, sikre og evige sannhet gjennom et uendelig lite riss i tiden trer inn i sjelen.»<sup>18</sup> Dette eskatologiske perspektivet kan overføres på hennes syn på historiske kulturer: Det fins negative kulturer og mer eller mindre gode kulturer, men selv ikke i de historiske situasjonene som er «badet i evighetens lys», er det gode helt rent, det skjer først i endetiden. Så lenge vi lever i en blandingstid, er alt preget av motsetninger: «Virkeligheten er i bunn og grunn motsetninger.»<sup>19</sup> Den dypeste motsetningen finner hun mellom tyngden og nåden, mellom den skapte virkeligheten og det rene gode, Gud. Motsetningene overvinnes ikke, men for Simone Weil blir nøkkelen, også i forståelsen av historien, å finne broer, eller overganger – det grekerne kalte *metaxu* – mellom motsetningene. Antikkens grekere, og særlig Platon, blir forbilledlige for henne, nettopp fordi de forsto denne motsetningen og forsøkte å overvinne den:

Hele den greske kulturen er en jakt på broer som kan kastes ut mellom den menneskelige lidelse og den guddommelige fullkommenhet. Grekernes uforliknelige kunst, diktning, filosofi, vitenskapen de oppfant (geometri, astronomi, mekanikk, fysikk, biologi) var ikke annet enn broer. De oppfant (?) ideen om *mediasjon*.<sup>20</sup>

## Diktet om styrke

I begynnelsen av teksten «Gud hos Platon» setter Simone Weil opp en liste over hvilket «kall» hvert av de antikke folkene har hatt. For med unntak av romerne har alle hatt forholdet mellom mennesket og det guddommelige som *Leitmotiv*. For jødene: Forening med Gud. For inderne: Assimilering med Guds sjel. For egypterne: udødelighet. Og for grekerne: «Menneskelig lidelse, avstand, Guds transcendent»,<sup>21</sup> med andre ord en innsikt i avgrunnen mellom menneske og Gud, og i nødvendigheten av broer. Grunnen til at grekerne fikk denne bevisstheten, finner hun i den første fasen av den greske historien:

Den greske historien ble innledet med en forferdelig forbrytelse, ødeleggelsen av Troja. Grekerne roste seg ikke av forbrytelsen, slik andre folk vanligvis gjør, men ble hjemsøkt av erindringen om den med dypeste anger. Der fant de opplevelsen av den menneskelige misære. Intet annet folk har som dem uttrykt bitterheten over den menneskelige misære.<sup>22</sup>

Trojanerkrigen, eller heller, Homers skildring av den i *Iliaden*, blir Simone Weils inngang til den greske filosofien, en filosofi som ikke er begrenset til fagfilosofien, men som handler om synet på forholdet mennesker imellom og mellom guder og mennesker. Dette forholdet mener hun gjennomsyrrer hele grekernes antikke kultur. Innsikten om menneskets tragiske situasjon som hun finner fremstilt i *Iliaden*, er relevant også i hennes egen samtid og i helt andre situasjoner enn dem som beskrives i eposet. Da hun jobbet på samlebandet på Renault-fabrikken i 1934, innledet hun dagboken hun skrev om dette arbeidet, med et motto-liknende sitat fra *Iliadens* sjette sang: «meget imot din lyst, men tvunget av nøden den hårde».<sup>23</sup> *Iliaden* inneholdt i hennes øyne sannheter om menneskelig lidelse som ble ekstra relevante i en moderne industrivirkelighet og i en moderne utryddelseskrig. Dette er utgangspunktet for teksten om styrken.

### **LES OGSÅ:** [Om grunnlaget for en ny vitenskap](#)

Her får begrepet styrke, svarende til det greske «bia», konnotasjoner mot vold og forulemping heller enn mot makt («kratos» på gresk). Men for Simone Weil peker begrepet først og fremst mot en forståelse av menneskelig «hybris» som hun finner igjen i tragediene: Hun siterer Hektors indre monolog i *Iliaden* 22: «Hektor har styrt vort folk i fordærv i lit til sin styrke.» For grekernes «opdagelse» var at det finnes skjebnebestemmelser («Krigsguden rammer i blinde og dræpte saa ofte en drapsmand») som gjør offer og drapsmann like ulykkelige. Derfor dveler hun ved scenen i 24. sang der trojanerkongen Priamos oppsøker Akkilevs for å be om å få utlevert sønnen, Hektors, lik. I scenen brister både Akkilevs og Priamos i gråt, nettopp ved erkjennelsen av at de er underkastet samme skjebne, selv om den ene tilsynelatende er seierherre og den andre taper. Denne fatale symmetrien er kjernen i det greske miraklet, «Grekernes første refleksjoner dreide seg om denne straffen som er strengt geometrisk og som automatisk straffer ethvert misbruk av styrken. Den utgjør eposets sjel. Under navnet Nemesis er den kjernen i Aiskhylos' tragedier; pytagoreerne, Sokrates og Platon tok utgangspunkt i den for å reflektere over mennesket og det

menneskelige univers.» Å sette geometrien i sentrum, er også å gi den greske matematikken (ikke algebra) dens rettmessige plass på det etiske og estetiske området: «Vi er geometere bare i materien, grekerne var først og fremst geometere i tilegnelsen av dyd.» Å bli underkastet styrken er å forlate harmonien, «bare likevekten kan oppheve styrken»<sup>24</sup> I tekstsamlingen som ble utgitt under tittelen *Tyngden og nåden*, poengterte hun nettopp dette: «Grekernes kultur. Ingen forherligelse av styrken. Det timelige var bare en bro. De søkte ikke intensiteten i sinnsstemningene, men renheten.»<sup>25</sup>

Neste trinn i Simone Weils forståelse av styrken slik den fremstilles i *Iliaden*, er nemlig at den fratår menneskene deres sjel og gjør dem til rene *ting*. Å rammes av styrken, er å underkaste seg materien. I døden blir mennesket bare en blodig sekk som blir slept i støvet etter en vogn, men denne tingliggjøringen opplever alle menneskene som blir underkastet styrken. I slavetilstanden og i krigen er mennesket som levende død.

Den greske historien innledes med en destruktiv krig, det gir grekerne en enestående innsikt i hva mennesket kan reduseres til. Men også i hva mennesket kan oppnå, nemlig en overvinnelse av styrkeforholdet, et geometrisk balansepunkt. I tekst etter tekst vender Simone Weil tilbake til dette øyeblikket som representerer broen mellom det menneskelige og det guddommelige «[...] da menneskene kan unnsnippe verdens lover [...] da alt stanser, øyeblikk av kontemplasjon, ren intuisjon, indre tomhet, da man godtar sinnets tomhet. Det er i disse øyeblikkene menneskene er i stand til det overnaturlige.»<sup>26</sup>

**Fremstillingen av den fatale styrken og den ideelle geometrien kaller Simone Weil for grekernes «aksent», hun finner den i *Iliaden* og i tragediediktningen.<sup>27</sup> I essayet om *Iliaden* viser hun hvordan kjærligheten nettopp er denne aksenten som tilsynelatende knapt er til stede i Homers dikt, men som likevel farger og preger hele diktet (her er det franske *accent* oversatt med «islett»): «Rettferdighet og kjærlighet finner ikke plass i dette bildet av ekstrem og urimelig vold, likevel bader de det i sitt lys uten noen gang å være merkbare annet enn ved dette islettet.»**

Jakten på grekernes «aksent» hadde også en direkte språklig side. For Simone Weil egnet det greske språket seg spesielt til å formidle innsikt i sannheten. Og som den platoniker hun var, betød det også at hun så en helt særegen skjønnhet i dette språket; det var både sant, godt og skjønt. Både skjønnheten, «aksenten» og sannheten var etter hennes mening dårlig ivaretatt i eksisterende oversettelser av *Iliaden*. Derfor er alle sitatene i denne teksten oversatt på nytt av henne, på samme måte som hun i andre sammenhenger har oversatt lange passasjer av både filosofene Platon og Heraklit og av tragedieforfatterne Aiskhylos og Sofokles. Oversettelsene av passasjer fra *Iliaden* viser kanskje først og fremst Simone Weils egenskaper som *leser*. Først ved å formulere ordene på nytt, på fransk, får hun et grep om teksten. Hun oversetter så tett opp mot gresken som mulig og bestreber seg på å beholde både ordstilling og vers, ofte på bekostning av rådende franske syntaksregler. Begrunnelsen for dette er – igjen – «aksenten». Den kommer frem

ved en stram, enkel uttrykksmåte som skiller seg fra den autoritative franske oversettelsen til Paul Mazon. I et essay om «*Iliaden*, et dikt om styrke» som politisk tekst understreker Dean Hammer og Michael Kicey hvordan Simone Weils idé om «ordenes makt» er ledsaget av en vektlegging av tausheten. Den språklige makten er avhengig av stillheten og oppmerksomheten, og dette finner hun blant annet i møtet mellom Akillevs og Priamos i *Iliadens* 24. sang.<sup>28</sup> Det samme poenget bestreber hun seg på å få frem i oversettelsen, ved å følge originalens tegnsetting, syntaks og verselinjer så tett som mulig. Uten å gå inn på de tekniske detaljene her, slutter jeg meg til Étienne Balibars konklusjon:

Simone Weil gir oss tilbake økonomien, enkelheten, rekkefølgen, spenningen – kort sagt den greske aksenten. [...] Med andre ord får Simone Weil frem det tragiske som hun forteller oss at er selve kjernen i eposet, noe som utgjør en hemmelighet som er blitt videreført av dramatikerne i klassisk tid [...] for så å gå tapt og dukke opp igjen i evangeliens greske språk, spesielt i Jesu siste ord på korset.<sup>29</sup>

Slik finner hun en forbindelse mellom de antikke forfatterne og evangeliene som er direkte knyttet til språket. I et langt brev til presten Jean-Marie Perrin fra 1942, oversatt til norsk under tittelen «Et brev om den indre livsvei», forteller hun om hvordan hun lærte seg det greske «Fader vår» utenat.<sup>30</sup> Hun analyserte og oversatte teksten linje for linje.<sup>31</sup> Den greske teksten var ikke bare meningsbærende, men ga henne en direkte kontakt med en oversanselig virkelighet og resitasjonen fungerte rent meditativt:

Den uendelige mildhet i den greske tekst grep meg da i den grad at jeg etter noen dagers forløp ikke kunne hindre meg selv i å fremsi den uavbrutt. En uke senere begynte jeg arbeidet med vinhøsten. Jeg fremsa Fadervår på gresk hver morgen innen arbeidet begynte og gjentok den ofte mens jeg arbeidet med vinen. Siden har jeg pålagt meg selv den ene regel: å fremsi den en gang hver kveld med absolutt oppmerksomhet.<sup>32</sup>

Det greske språket slår bro mellom *Iliaden* og evangeliene, men også mellom verdens grunnmotsetninger, tyngdekraften og nåden. Arbeidet med oversettelsene krever full oppmerksomhet, en oppmerksomhet som er sjelden, men som nettopp har en frigjørende funksjon.<sup>33</sup> Dermed blir forholdet mellom oversettelsen av de greske tekstene og sannheten dobbelt: Grekernes innsikt ble overført fra et språk til et annet, så presist som mulig, samtidig som selve arbeidet med oversettelsen krevde en form for oppmerksomhet som i seg selv åpnet for den samme (og evige) sannheten.

**«Hva er nærmere oss enn Hellas?»<sup>34</sup>**

Som vi så, var ikke Simone Weils Hellas noe man vendte tilbake til. Hun var ingen nostalgiker. Men som vi også så, hadde hun en dualistisk og åndelig forståelse av historien og dens «aksenter». Historiske kronologier og årsakssammenhenger var irrelevante. Og «det greske mirakel» omfattet alt fra Homer via matematikere og naturfilosofer til Platon og altså det greske språkets videre liv i kristendommen. Det gjør at ordet «den greske kilde», som ble brukt av utgiverne av den første samlingen av de greske tekstene hennes, ikke nødvendigvis er det mest dekkende.<sup>35</sup> Kanskje det er bedre å låne et uttrykk fra Cyril O'Regan og kalle Simone Weils Hellas for «et dynamisk felt».<sup>36</sup> Innenfor feltet er det en enhet på tross av tidsspenn og ulike sjangre som gjør at uttrykket «det greske mirakel» får en mye større rekkevidde enn hos Ernest Renan, som forbeholdt uttrykket den klassiske perioden i Athen. Når «Hellas» er en dynamisk størrelse og ikke et ledd i en kronologisk fortelling, kommer det også mye nærmere: «Veien fra den moderne tenkningen til den antikke visdommen ville ikke være lang, om man bare var villig til å ta den.»<sup>37</sup> Med et slikt perspektiv blir det lettere å skjønne hvordan Simone Weil bruker de greske eksemplene for å forstå sin egen samtid. Hennes perennialistiske filosofi innebærer at sannheten er én, med ulike faser og dynamiske dialoger. Grekerne hadde en stor skamplott, slaveriet, og manglet én innsikt som kristendommen hadde: «Selv Platon var bare en forløper. Grekerne kjente kunsten og idretten, men de kjente ikke arbeidet. Herren er trellens trell i den forstand at det er trelle som *skaper* herren».<sup>38</sup> Simone Weils syn på arbeidet er delt: På den ene siden priser hun det klassiske kroppsarbeidet i landbruket (som grekerne også underkjente), på den andre siden beskriver hun gang på gang monotonien og kjedsomheten i moderne samlebåndsarbeid. Men begge deler kan bli midler til åndeliggjøring, fordi «gjennom arbeidet blir mennesket legemliggjort, som Kristus gjennom sakramentet. Arbeidet er som en død. [...] Man må gjennom døden.»<sup>39</sup> I hennes mystiske filosofi måtte mennesket gjennom mørket for å oppnå denne frigjøringen. På den måten kunne arbeidet bli en bro mellom tyngden og nåden, en bro av den typen grekerne hadde «oppfunnet».

**LES OGSÅ:** [Athens siste balansekunstner](#) • [Paideia og lek](#)

Simone Weils originalitet ligger ikke minst i at hun konfronterer den greske tenkningen med den moderne verden, også med dens forskjellige former for arbeid. Hun er selvfølgelig ikke den eneste som gjør det. Men synet hennes på det «greske miraklet» skiller seg likevel ut. Hun bruker det for å avdekke krigens meningsløse logikk – og viser at den ble beskrevet allerede i *Iliaden*. Men der hadde krigen og menneskets elendighet sitt motstykke; sann harmoni, geometri og total oppmerksomhet. Innsikten i dette motsetningsparet hadde romerne og deres etterfølgere fortrenget. Men likevel var den, mirakuløst, tilgjengelig, for «de store verkene fra tidligere århundrer består. Vi har dem innenfor vår rekkevidde. Opplevelsen av dem er en uuttømmelig kilde til åndelig inspirasjon som vi trygt kan la styre oss. For dem som vet å motta dem, skaper denne inspirasjonen det Platon kaller vinger mot det som tynger.»<sup>40</sup>

## NOTER



Ernest Renan, Innledning til *Prière sur l'Acropole*. Paris: Édouard Pelletan 1899, 11–12.

<sup>2</sup> Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*. 27. Der annet ikke er angitt, er sitatene fra fransk oversatt av meg.

<sup>3</sup> Simone Weils brev til foreldrene, sendt fra London 1. februar 1943. I *Correspondance*, i *Œuvres complètes* 7,1. Paris: Gallimard 2012, 267.

<sup>4</sup> Blant opplysningsprosjektene knyttet til den greske antikken var to presentasjoner av Sofokles' tragedier *Antigone* og *Elektra* i et fagforeningstidsskrift i 1936. Essayene er trykt i *Œuvres Complètes* 2,2.

<sup>5</sup> Den mest grundige utgaven av essayet er den engelske nyoversettelsen av James P. Holoka. Utgaven inneholder både engelsk og fransk tekst samt fyldig note- og kommentarapparat. *Simone Weil's The Iliad or the Poem of Force. A Critical Edition*. Utgitt og oversatt av James P. Holoka. New York: Peter Lang 2003.

<sup>6</sup> Bildet av mennesket som et tre med røtter i himmelen vender hun tilbake til flere ganger, også med henvisning til Platons tilsvarende bilde i *Timaios*. «Intuitions pré-chrétiennes», i *Œuvres complètes* 4,2, 174.

<sup>7</sup> Paul Giniewski beskriver dette som et «selvhat» som gjelder hele hennes jødiske bakgrunn: Paul Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*. Paris: Berg International 1978, og Thomas R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-exiled Jew*, Chapel Hill og London: The University of North Carolina Press 1991.

<sup>8</sup> For en gjennomgang av Simone Weil som platoniker, se Jane Doering og Eric O. Springsted (red.), *The Christian Platonism of Simone Weil*. Chicago: University of Notre Dame Press 2004.

<sup>9</sup> Simone Weil i et brev til broren André Weil fra 1940: «Han [Nietzsche] ansporer meg ikke på noen måte til å ta lett på ham; han inngir bare en usynlig og nesten fysisk avsky. Selv når han uttrykker det jeg tenker, er han rett og slett utholdelig. Jeg vil helst stole på dem som sier han er en stor mann, enn selv å undersøke det; hvorfor skulle jeg nærme meg det som volder meg en slik smerte?» *Sur la science*. Paris: Gallimard 1966, 231.

<sup>10</sup> Emile Novis (alias Simone Weil), «Une chronique philosophique à Marseille, en 1941», utgitt i *Cahiers Simone Weil* 9, 3. Passy-Marlioz: Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil 1986, 233.

<sup>11</sup> «L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain», (1943), i *Œuvres complètes* 5,2, 226.

<sup>12</sup>

«Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», (1939), i *Œuvres complètes* 2,3, 168–219.

<sup>13</sup> «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», (1939), i *Œuvres complètes* 2,3, 199.

Linjen hos Terents er den sentensaktige «Jeg er et menneske og intet menneskelig er meg fremmed » (Humanus sum et nihil humanum me alienum puto).

<sup>14</sup> Cyril O'Regan, «Countertermimesis and Simone Weil's Christian Platonism», i E. Jane Doering og Eric O. Springsted (red.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, 182.

<sup>15</sup> «Intuitions pré-chrétiennes», i *Œuvres complètes* 4,2, 147–292. Se også Michel Narcy, «Intuitions pré-chrétiennes: un malentendu», i *Archives de Philosophie*, vol. 72, nr. 4. Paris: Centre Sèvres 2009, 565–580. Her gjennomgår Narcy denne tekstens historie og redaktørens «kristning» av forfatteren.

<sup>16</sup> Brev til Jeanne Wahl, august 1942. I *Œuvres complètes* 7, 3.

<sup>17</sup> Linjen mellom Platon og kristendommen utforsker hun grundigst i essayet «Dieu dans Platon», skrevet i Marseille i 1942. Teksten ble ikke utgitt før etter hennes død. Først nokså hardhendt redigert i samlingen *La source grecque* (Paris: Gallimard 1953), så med alle varianter og digresjoner i *Œuvres complètes* 4,2, 75–146.

<sup>18</sup> «Et brev om den indre livsvei», i *Brev og essays*, oversatt av Aasmund Brynhildsen. Oslo: Dreyer 1963, 33.

<sup>19</sup> Upublisert tekst fra 1941, sitert etter André A. Devaux, «On the right use of contradiction according to Simone Weil», i Richard Bell (red.), *Simone Weil's Philosophy of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, 150.

<sup>20</sup> Fra «Dieu dans Platon», i *Œuvres complètes* 4,2, 76. Spørsmålsteget er Simone Weils.

<sup>21</sup> Ibid., 75.

<sup>22</sup> Ibid., 75.

<sup>23</sup> Fabrikkdagboken, *Journal d'usine*, er trykt i bind 2,2 av *Œuvres complètes*. Dette og alle påfølgende Homer-sitater i denne artikkelen er hentet fra Peter Østbyes oversettelse fra 1920.

<sup>24</sup> Simone Weil, *Tyngden og nåden*, oversatt av Christine Amadou. Oslo: Gyldendal 2001, 188.

<sup>25</sup> Ibid., 166.

<sup>26</sup> Ibid., 39.

- <sup>27</sup> Dette er et hovedpoeng i Étienne Balibars artikkel «Simone Weil et le tragique de la force», i *Cahiers Simone Weil* nr. 33, 2010, 215–236.
- <sup>28</sup> Dean Hammer og Michael Kicey, «Simone Weil's *Iliad*: The Power of Words», i *The Review of Politics* vol. 72, nr. 1, 2010, 79–96.
- <sup>29</sup> Étienne Balibar diskuterer disse oversettelsesvalgene i artikkelen «Simone Weil et le tragique de la force», 220.
- <sup>30</sup> «Et brev om den indre livsvei», i *Brev og essays*, 31–54.
- <sup>31</sup> Se Simone Weil, *Le Notre Père*, utgitt av François Dupuigrenet Desrousilles. Paris: Bayard 2017.
- <sup>32</sup> «Et brev om den indre livsvei» i *Brev og essays*, 42.
- <sup>33</sup> Simone Weil beskrev i flere sammenhenger verdien av den fulle oppmerksomhet. For henne skilte den seg helt fra konsentrasjonen, som var en ren viljesakt. I essayet *Språk og oppmerksomhet* (Oslo: Aschehoug 2013) skriver Toril Moi om Simone Weils essay «réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu» og understreker at for Weil er «enhver oppøving i oppmerksomhet et ubetinget gode, fordi det trener sinnet til å åpne seg for sannheten».
- <sup>34</sup> Emile Novis (alias Simone Weil), «Une chronique philosophique à Marseille, en 1941», i *Cahiers Simone Weil* 9, 3, 231.
- <sup>35</sup> *La source grecque*, «den greske kilde», var en tekstsamling redigert av Selma Weil, Simones mor, og utgitt i 1953. Tittelen er utgiverens og har, så vidt jeg kan se, ingen direkte forankring i noen tekst.
- <sup>36</sup> Cyril O'Regan, «Counter-mimesis and Simone Weil's Christian Platonism», i E. Jane Doering og Eric O. Springsted (red.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, 198: «the category 'Greek' in her account refers finally as much to a dynamic field of force of mutually modifying poles as a discrete discourse arranged in hierarchical order.»
- <sup>37</sup> Simone Weil, «L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain», (1943), i *Œuvres complètes* 5,2, 355.
- <sup>38</sup> «Arbeidets mystikk» (1943), i *Tyngden og nåden*, 194.
- <sup>39</sup> «Arbeidets mystikk» (1943), i *Tyngden og nåden*, 197.
- <sup>40</sup> «Moral og litteratur» (1943), i Simone Weil, *Ordenes makt*, essays i utvalg ved Lajla Gedde-Dahl, oversatt av Christine Amadou. Oslo: Solum 1990, 89.