

Modernità e tradizione. Riflessioni sulla violenza del meccanismo sociale moderno e dei “discorsi” tradizionalisti nella prospettiva di Eric Weil
Judikael Castelo Branco (Universidade Federal do Ceará, Brasile)

Based on the work of Eric Weil, this article analyses the forms of violence present in the modern social mechanism while exploring the resurgence of traditionalist discourses as prominent elements in contemporary social and political debates. To this end, the text takes up Weil's reflections on modern society in his Philosophie politique (1956) and his critique of the limits of traditionalist discourses in Tradition et traditionalisme (1953). Ultimately, what is at stake is the condition of the modern individual faced with the problem of determining his freedom in a context of profound and unavoidable changes that characterize our modernity.

Violence; Competition; Traditionalism; Freedom; Modern individual.

Introduzione

A partire dall'opera di Eric Weil, questo articolo espone le forme di violenza presenti nel meccanismo sociale moderno, indagando al contempo il riemergere del tradizionalismo come fenomeno predominante nei dibattiti sociali e politici contemporanei. In tal senso, lo scopo di questo articolo è, in ultima analisi, quello di comprendere la condizione dell'individuo scisso tra l'«insoddisfazione» di coloro i cui interessi sono «soddisfatti» – ossia coloro che hanno appagato i propri bisogni immediati, seppur privi di principi concreti che guidino la loro libertà¹ – e la tradizione, che non solo può offrire un «senso concreto»², ma può anche fungere da supporto per discorsi di matrice tradizionalista, che continuano a giustificare forme di ingiustizia di tipo premoderno. Se l'esercizio del pensiero critico rispetto al meccanismo sociale pone Weil tra i filosofi che, dalla seconda metà del Novecento, hanno evidenziato i limiti della modernità, è vero anche che la sua analisi del “tradizionalismo”

¹ WEIL 1956, p. 52 (cfr. trad. it., pp. 64 sgg.).

² Cfr. WEIL, 2003 (1982), p. 304.

negli anni Cinquanta non fa altro che confermare l'originalità della sua visione³.

Oggi, le convinzioni dell'«uomo comune»⁴ sono profondamente scosse nei loro fondamenti. Ciò è dovuto, a un *livello ancor più profondo*, dalla consapevolezza delle trasformazioni derivanti dai progressi della biotecnologia e dell'intelligenza artificiale, nonché dai primi impatti del collasso climatico; e, a un *livello più immediato*, dalla constatazione che il progresso materiale non ha condotto né alla realizzazione della giustizia sociale e ancor meno a una dimensione della socialità che possa dirsi *senzata*. In tempi come questi, allora, si capisce perché riemerge costantemente la possibilità di ricorrere, per dirla con Weil, a “discorsi tradizionalisti”, gravidi delle loro vecchie certezze. Nella sfera politica, il riemergere di un presunto conservatorismo morale, che si pone al centro di ogni discussione, è una delle dimensioni di questo problema, lì dove le riflessioni di Weil possono di certo contribuire in modo significativo ad arricchire il dibattito a riguardo.

Weil si accosta al problema del meccanismo sociale e a quello del tradizionalismo in virtù della sua percezione delle contraddizioni presenti nella realtà, una percezione che si basa su un apparato teorico interamente orientato alla comprensione di un mondo in cui le promesse del progresso sono un dato acquisito, ma riconoscendo, al contempo, il messaggio del «vangelo della violenza pura»⁵. Se è vero, come sosteneva Heidegger, che «ogni pensatore pensa un solo pensiero»⁶, allora possiamo

³ La preoccupazione di Weil per il meccanismo sociale e per il “discorso” tradizionalista è del tutto coerente con l'insieme dei suoi interessi, come mostra chiaramente l'analisi di Francis Guibal: «Si dice spesso che l'uomo Weil fosse coerente con il suo pensiero, incarnando con ridente umorismo e serenità una *saggezza* coscientemente in sintonia con la situazione storica a lui presente. Straordinariamente colto, attento a tutti i campi del sapere, era particolarmente interessato a quell'ambito originario della (co)esistenza umana che è la storia; d'altra parte, la sua forza speculativa, che sapeva articolare la complessità contingente della realtà in un sistema coerente, non si opponeva affatto a una sensibilità che amava apprezzare e gustare tutti gli aspetti singolari e contrastanti della vita». GUIBAL 2002, p. 22.

⁴ WEIL 1950, p. 16 (cfr. trad. it., pp. 25-26).

⁵ ID. 1974, p. 16 (cfr. trad. it., pp. 13-26, qui p. 20).

⁶ «Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken» (HEIDEGGER 2002, p. 53).

dire che Eric Weil pensa la violenza⁷. Più precisamente, dovremmo dire che egli cerca di comprendere quelle che uno dei suoi più eminenti interpreti ha definito come le «figure moderne della violenza»⁸.

Tuttavia, lo sforzo intellettuale di Weil non si limita a considerare la violenza solo come un problema filosofico inevitabile, e nemmeno come un punto centrale della filosofia. Piuttosto, la propone come una questione di fronte alla quale è la filosofia stessa a dover mettere alla prova le proprie convinzioni⁹. Da un lato, la posizione di Weil riflette inequivocabilmente l'esperienza che ha segnato un'intera generazione di pensatori europei, ossia la violenza della Seconda guerra mondiale. È in questo contesto che si può cogliere a pieno quanto confidato da Weil a Massimo Barale: «Accade, in filosofia, che i maestri involontari insegnino più di tanti maestri volenterosi. Mio maestro involontario è stato Adolf Hitler»¹⁰. La lezione ultima di questo insolito maestro non riguarda altro che la possibilità del «rifiuto della ragione». Weil, quindi, comprende che la ragione può essere rifiutata, che un discorso presumibilmente sensato e coerente non solo può essere confutato da un altro discorso verosimilmente più completo, ma può anche essere effettivamente negato dalla violenza. Per Weil, dunque, la filosofia deve necessariamente riflettere sulla possibilità reale del suo rifiuto violento.

Nell'opera di Weil, in ogni caso, il tema viene affrontato attraverso il metodo tipico utilizzato dall'autore. In breve, Weil esamina la violenza attraverso più livelli di discorso, talvolta indagandone la natura nel contesto del discorso stesso, altre volte analizzandone gli aspetti storico-politici propri della modernità. Lo scopo di questo articolo è proprio quello di seguire le argomentazioni del filosofo indirizzate lungo questa seconda strada, interessata alle rappresentazioni contemporanee della violenza in site nel funzionamento del meccanismo sociale moderno, così come alla violenza tipica dei “discorsi” tradizionalisti¹¹. Si tratta quindi di

⁷ Vista l'ampia bibliografia sulla centralità del tema nell'opera di Weil, mi limiterò qui a menzionare i lavori di PERINE 2011 e di KIRSCHER 1989.

⁸ Cfr. KIRSCHER 1992.

⁹ Cfr. WEIL 1974, p. 18 (trad. it., p. 21).

¹⁰ SICHIROLLO 1997, p. 32.

¹¹ «Ora, il problema centrale degli Stati moderni, secondo Eric Weil, è quello di conciliare la giustizia e l'efficacia. Infatti, la società moderna è fondata sulla

comprendere determinate condizioni dell'individuo moderno e le contraddizioni che segnano la sua esistenza. Un'esistenza attraversata da esigenze di efficienza per quel che riguarda la partecipazione al lavoro sociale e dalla persistenza di altrettante esigenze provenienti da tradizioni non sempre conciliabili con i principi della modernità.

La domanda acquista una rilevanza significativa in quanto mette in luce il problema centrale della filosofia weiliana da due diverse angolazioni. Inoltre, in un contesto segnato da cambiamenti epocali, la riduzione a una particolare funzione sociale o il ricorso ai "discorsi" tradizionalisti sembrano essere, per gli individui moderni, alternative sempre più stringenti – individui che, per dirla con Weil, restano *essenzialmente* insoddisfatti.

1. *La violenza della "seconda natura" e il suo meccanismo*

In questa sede prenderemo in considerazione l'opera di Weil proprio a partire dalla sua analisi dell'epoca moderna. Se considerassimo l'insieme della produzione intellettuale del filosofo, vedremmo chiaramente che quello della modernità è esattamente il quadro entro il quale si pongono le sue domande, compresa quella sulla violenza. Da questo assunto, derivano così due corollari. In primo luogo, bisogna dire che l'interesse ultimo di Weil, quando si appresta a leggere la storia degli avvenimenti politici¹², sta nella comprensione del *moderno* nelle diverse fasi di

razionalizzazione del lavoro sociale, sull'ideale del progresso materiale e tecnico, sull'incremento costante della produttività e l'accesso del maggior numero a beni sempre più sofisticati. Sembra quindi che l'opposizione tra giustizia e efficacia ricopra l'opposizione tra elemento storico e razionale, tra comunità e società. Ogni comunità storica è animata da un'ideale di giustizia derivato dalle sue tradizioni, dalla sua morale collettiva. Il problema è quello di conciliare questo ideale con la ricerca dell'efficacia negli ambiti dell'economia, della tecnica, della scienza delle organizzazioni, elemento proprio delle società moderne». (CANIVÉZ 2006, p. 135).

¹² Cfr. a riguardo CASTELO BRANCO 2019, pp. 629-649. Per una diversa riflessione sul tema, seppur per certi versi complementare, si veda anche RAIMONDI 2018, pp. 128-146.

sviluppo del pensiero occidentale¹³. In altre parole, quando si rivolge al passato, la preoccupazione di Weil non è altro che quella di rintracciare le radici del presente¹⁴. In secondo luogo, sul piano della weiliana filosofia pratica, questa analisi della modernità assume principalmente due direzioni *distinte e complementari*, che riguardano a) il ruolo cruciale della scienza e b) la nozione di meccanismo sociale. Va da sé che in questa sede ci concentreremo sulla seconda questione¹⁵.

Non a caso, la seconda parte di *Philosophie politique*, pubblicata nel 1956, è in gran parte dedicata alla comprensione di quali siano le condizioni dell'individuo moderno, condizioni che potrebbero essere realmente comprese solo considerando le specifiche caratteristiche del funzionamento del moderno meccanismo sociale. In quest'ambito, la riflessione di Weil procede a partire da due espressioni seminali: da un lato, la comprensione, di ispirazione weberiana, della società moderna intesa

¹³ Cfr. innanzitutto WEIL 1991b. Si vedano anche i saggi weiliani *L'influence de la Révolution française sur la pensée européenne* e *La Constitution anglaise*, entrambi in WEIL 1999, pp. 115-191.

¹⁴ In questo senso, «il compito del filosofo che riflette su un evento passato è quello di indicare i modi in cui tale accadimento è attualmente presente in quanto elemento costitutivo del nostro modo di essere nel mondo, di interpretarlo e di agire su di esso. Il rapporto tra presente e passato lascia intendere che alle spalle di ogni progresso si celi una rottura. La percezione del “nostro tempo” avviene solo in rapporto ad un altro tempo che non è più il nostro e che chiamiamo “tradizionale”. Da un lato, infatti, definiamo “tradizionali” gli antichi modi di essere, perché consideriamo la storia e il mutamento come onnipresenti; le persone che vivevano in quel modo, tuttavia, non lo consideravano “tradizionale”: a loro sembrava del tutto naturale e “ovvio” [...]; e solo a questo punto che l'idea di progresso sembra avere senso per noi, perché solo confrontando il nostro modo di essere nel mondo con quelli “tradizionali” possiamo individuare la rottura tra l'antico e il moderno». (CASTELO BRANCO 2019, p. 632).

¹⁵ La riflessione sul ruolo cruciale della scienza nella configurazione della modernità è presente in diversi momenti dell'opera weiliana. Possiamo qui far riferimento almeno a *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé* (in WEIL 1991a, pp. 268-296) e a *De la nature* (in WEIL 1999, pp. 11-114). Tra i lavori interpretativi sull'opera di Weil che hanno affrontato l'argomento vi è, per es., BREUVART 1989, pp. 589-609.

come “seconda natura”, ostile quanto la prima¹⁶, e, dall’altro, la definizione dell’individuo moderno come «*essenzialmente* insoddisfatto»¹⁷.

In sostanza, la società moderna è definita alla luce della sua vittoria nella lotta contro la natura esterna. Un trionfo che è ampiamente riconosciuto come il risultato delle nuove opportunità offerte dai progressi tecnici, favoriti soprattutto dalle moderne scienze sperimentali¹⁸. È per queste ragioni che Weil sottolinea, in diversi luoghi della sua opera, il fatto che la scienza moderna dà forma alla nostra civiltà. Ciò non significa altro che la struttura della nostra cultura rispecchia la struttura di questa stessa scienza. Una delle migliori rappresentazioni di tale condizione è espressa dall’accostamento dell’immagine del “meccanismo” a quella del “funzionamento” sociale, ossia alla moderna organizzazione sociale del lavoro.

In termini generali, quindi, Weil riprende la strada tracciata da Weber. Anche per Weil, infatti, la società moderna è costruita intorno all’organizzazione razionale del lavoro. In questo quadro specifico, ciò che è razionale si riferisce soprattutto ai calcoli che riguardano la distribuzione delle funzioni e la suddivisione dei loro risultati. In altre parole, qui si tratta del fondamento del funzionamento del sistema sociale che, come ogni meccanismo, prevede un insieme organizzato di parti o elementi che collaborano al raggiungimento di uno scopo o allo svolgimento di una funzione specifica. Ovviamente, quando si tratta della modernità della nostra società, questo scopo non può che essere il progresso, soprattutto quello materiale. È quindi con l’obiettivo di favorire tale progresso che gli individui assumono i loro ruoli sociali, in altre parole, accettano di identificarsi come parti di un meccanismo e si aspettano di ricevere in cambio il riconoscimento del valore del loro contributo allo scopo.

La violenza di questa “seconda natura” si manifesta su almeno due distinti livelli. In primo luogo, se l’individuo non è in grado di considerare il lavoro sociale come “unico valore” per la sua vita – conquistando, come naturale conseguenza, «ricchezza, potere, onori» in quanto «*segni di cui ha bisogno per assicurarsi l’effettività del suo successo*» – si troverà scisso in se stesso¹⁹. Weil, così, definisce l’individuo moderno considerandolo

¹⁶ WEIL 1956, p. 89 (cfr. trad. it., p. 112).

¹⁷ Ivi, p. 93 (cfr. trad. it., p. 116).

¹⁸ Cfr. WEIL 1991a, p. 268.

¹⁹ WEIL 1956, pp. 98 sgg. (cfr. trad. it., pp. 123 sgg.).

in una condizione bipartita, lacerato tra la vita *privata*, cioè «priva di ogni valore sul livello in cui la società riconosce i valori», e la vita *seria*, «quella da cui dipende, insieme al suo posto nella società, la possibilità di condurre una vita personale». In definitiva, «nella società l'individuo corrisponde a un numero più o meno elevato, ed egli è questo posto, questa funzione designata da questo stesso numero. È più o meno importante non per quello che è ai suoi occhi, ma la sua importanza dipende da quello che sa, fa e possiede». Di conseguenza, egli deve calcolare il suo valore sociale, seppur questo stesso valore sia insensato ai suoi occhi, poiché si trova scisso dalla sua vita personale. La società moderna può averlo liberato dai suoi bisogni materiali, dalla violenza della natura prima, ma essa non gli dice che lui stesso è libero, rifiutandosi persino di porre la questione²⁰. Sul piano della società, quindi, l'individuo è scisso in se stesso, si sente in sé diviso ed è quindi *essenzialmente* insoddisfatto. Ed è nel sentimento di questa insoddisfazione che l'individuo trova se stesso e diventa, come soggetto, oggetto di riflessione per sé.

²⁰ «L'organizzazione razionale perfetta sarebbe la vittoria perfetta dell'uomo sulla natura esterna; sarebbe la liberazione totale dell'uomo in rapporto alla natura, ma allo stesso tempo creerebbe il vuoto nell'uomo. Il quale disporrebbe della totalità del suo tempo ma, ridotto a puro essere sociale, non potrebbe impiegarlo in modo sensato. A meno che dunque l'uomo non rinunci, dopo la trasformazione totale della natura esterna, a ogni sentimento, questo sarebbe il regno della noia, unico sentimento superstite, una noia che, insoddisfatta non di questo o di quello, di questa imperfezione, di questo bisogno, di questa ingiustizia sociale, ma dell'esistenza stessa, porterebbe rapidamente alla distruzione violenta dello stato ideale raggiunto. Senza dubbio, è possibile pensare senza contraddizione che l'uomo possa liberarsi da ogni sentimento, persino da quello della noia, e l'umanità si trasformi in un termitaio. Ciò significherebbe che non ci sarebbe più né *problema* né filosofia. Dato che questo stato esiste tra esseri diversi dall'uomo, esso è concepibile e persino osservabile; ma non è concretamente immaginabile come stato umano. Con esso, ci troveremmo in una *post-storia* priva di linguaggio sensato e, al limite, di linguaggio strumentale: sarebbe contraddittorio apprezzare il valore di un simile stato, per definizione ignaro di ogni valore. In ogni caso, per la filosofia – e la filosofia costituisce il nostro punto di partenza – un tale stato non è auspicabile: l'assenza di pensiero non può costituire un ideale per chi pensa». (WEIL 1956, p. 94; cfr. trad. it., pp. 117-118).

Si può infine evidenziare il secondo livello di violenza di una simile società. Infatti, interessata alle migliori condizioni per il proprio progresso, la società moderna cerca di assicurare le diverse funzioni del suo meccanismo con i candidati più capaci, e lo fa secondo le leggi della competizione tra individui che essa stessa vi stabilisce. Di conseguenza, la concorrenza diventa l'unica regola di condotta sociale, una regola che impone che ogni individuo cerchi di essere ben piazzato, che la sua partecipazione alla distribuzione dei beni dipenda dal suo posto nell'organizzazione sociale (poiché i posti sono remunerati in base al valore attribuito alla funzione svolta a vantaggio del lavoro e del progresso sociale)²¹.

Si tratta ora di porre in rilievo il principio che sta alla base di questa competizione. Come le altre società, anche quella moderna ha il suo "sacro", cioè un valore davanti al quale si sacrificano gli altri valori, ed è questo stesso valore che serve a misurare la competizione tra gli individui: l'*efficienza*. In breve, gli individui entrano in competizione rispetto alla loro efficienza nel promuovere il progresso.

Tuttavia, se per la società moderna «ciò che conta [...] è che i posti siano occupati in modo adeguato»²², come possono spiegarsi le disuguaglianze che continuano a segnare così profondamente le condizioni competitive che questa stessa società alimenta in quanto motore del suo meccanismo? Non si tratta qui solo della mancanza di garanzie in un determinato contesto o del fatto che l'individuo più adatto possa trovarsi normalmente nella posizione per la quale sarebbe più congeniale, ma anche della persistenza di diverse forme di ingiustizia che sono inconciliabili con il principio moderno dell'efficienza. In questo senso, l'appartenenza a una certa stratificazione sociale si rivelerà più rilevante di ogni possibile capacità individuale; in altre parole, l'identificazione con certi gruppi giocherà spesso un ruolo più importante per il destino di una persona rispetto alle sue qualifiche, il che ovviamente è in conflitto con ciò che ci si aspetterebbe dalla "competizione" in quanto *magna regula* della società moderna.

²¹ WEIL 1956, p. 78 (cfr. trad. it., p. 97).

²² *Ibidem*.

Per Weil, questa situazione è in parte causa del sentimento di ingiustizia ampiamente esperito dagli individui moderni. Ciò è abbastanza chiaro quando la filosofa afferma che nelle nostre società

«L'individuo ha la sensazione di non poter accedere a tutti gli impieghi per i quali si ritiene idoneo, di essere privato di alcune opportunità, di subire le conseguenze del fatto che altri, meglio posizionati grazie alle condizioni della loro situazione storica, lo escludano da questi posti per riservarsi senza alcuna giustificazione razionale. La competizione dovrebbe essere la procedura, meccanicamente equa, per designare i candidati più qualificati in ogni carriera. In realtà, e a causa dell'azione di fattori storici, questo meccanismo viene continuamente distorto. Non sono gli individui a lottare per il loro avanzamento individuale grazie alle loro doti e capacità. Sono i *gruppi sociali*, già costituiti, che lottano per la loro *posizione sociale*, e sembra più importante appartenere a un gruppo ben piazzato (storicamente ben piazzato) che dar prova delle più alte qualità individuali»²³.

In altri termini, come possiamo comprendere, in una società che si suppone moderna, la permanenza di visioni razziste, misogine, xenofobe, ecc., ossia di visioni che minano, fin dalle fondamenta, la possibilità di una concorrenza leale, che «dovrebbe essere la procedura, meccanicamente equa, per designare i candidati più qualificati in ogni carriera»²⁴. Per Weil, la questione può essere considerata da almeno due diversi punti di vista. In primo luogo, le nostre società conservano modi violenti d'agire, utilizzabili contro determinati gruppi, proprio perché esse non

²³ WEIL 1956, p. 86 (cfr. trad. it., pp. 107-108). Come ben sintetizza Patrice Canivez, per Weil i diversi strati sociali «si oppongono tra loro poiché sentono di essere reciprocamente vittime di ingiustizia: questo sentimento è generato dal fatto che tutti i membri di una società moderna hanno in spirito, più o meno coscientemente, lo schema di una società puramente razionale. In contrasto con questo schema, le disuguaglianze tradizionali, legate a rapporti di dominazione ereditati dal passato, appaiono ingiustificabili e inaccettabili. La lotta tra gli strati sociali fa quindi parte del processo di razionalizzazione della società, spingendo all'eliminazione di queste disuguaglianze. In una parola, il sentimento soggettivo dell'ingiustizia è determinato dal confronto di disuguaglianze puramente tradizionali con le norme strutturali e con le necessità funzionali di ogni società moderna». (CANIVEZ 2006, p. 139).

²⁴ WEIL 1956, p. 86 (cfr. trad. it., pp. 107-108).

sono *solo* moderne, ossia perché sono ancora e sempre comunità particolari che hanno a che fare con morali tradizionali, concrete e storiche. Sono queste stesse tradizioni che giustificano, agli occhi delle società solo semi-moderne, la conservazione di visioni del mondo per le quali – per etnia, genere, orientamento sessuale, religione, nazionalità, lingua, ecc. – alcuni gruppi non possono non trovarsi, già nelle condizioni di partenza, in una posizione di svantaggio lì dove si mettano a competere per le posizioni migliori, ovvero quando competano per i lavori che possono offrire una migliore retribuzione e un maggior riconoscimento sociale²⁵. Di conseguenza, «la tradizione non diventa [...] un puro residuo: è in relazione ad essa che la società moderna diventa problematica nella sua totalità e, per ciò stesso, comprensibile come astrazione agente e reale»²⁶.

²⁵ «I valori storici e il *sacro* di una comunità cadono dunque dal lato opposto a quello della tecnica e della lotta con la natura esterna. Si può allora distinguere tra *comunità* e *società*, riservando il primo termine a ciò che è vissuto in un'esperienza immediata di comprensione 'umana', nel quadro di istituzioni che non sono state né create né 'riordinate' da un organizzatore razionalista e calcolatore, e che risalgono alle "origini", ai tempi "immemorabili", al *mos majorum*. In senso analogo, possiamo opporre il *popolo* allo *Stato*, considerato come una creazione recente e non come il risultato di un'evoluzione "organica". Su un altro piano, si può separare la *razza*, dato naturale irriducibile, dalla *nazione*, in tal senso artificiale, almeno in relazione alla razza – o i *fedeli* (qualunque sia la fede in questione) dagli *infedeli*, dai *calcolatori*, dagli *sradicati*, da coloro che si sono separati dalla tradizione e sono passati dalla parte dell'efficienza tecnica e che si dichiarano pronti ad abbandonare i valori tradizionali, o perché considerano ingiustificabile qualsiasi valore storico che non sia giustificato nella e per la lotta con la natura esterna, o perché antepongono, nelle diverse situazioni, la sopravvivenza della comunità rispetto a quella del suo sacro. L'essenziale è che tutte queste opposizioni, malgrado le intenzioni dei loro autori, prendono come termine di riferimento la società moderna». (WEIL 1956, p. 70 (cfr. trad. it., pp. 86-87).

²⁶ Ivi, p. 103 (cfr. trad. it., p. 129).

2. *La violenza del tradizionalismo di fronte a una tradizione essenzialmente critica*

Weil affronta il problema da una particolare e specifica prospettiva, in cui la tradizione e le esigenze tecniche della società moderna vengono analizzate in relazione ai mezzi e ai fini.

«Ciò che è tecnicamente necessario (se si deve raggiungere un certo fine in una certa situazione) sarà spesso favorito o ostacolato dalla tradizione della comunità; ma è la tradizione stessa della comunità e la sua volontà di sopravvivenza a stabilire il fine in vista del quale sorge la necessità tecnica. Ciò che è desiderabile per la comunità può scontrarsi con le difficoltà tecniche, ma è ciò che è desiderabile che trasformerà la tecnica. Ogni uomo d'azione l'ha sempre saputo, e chi l'ha dimenticato di solito ha fallito: non basta proporre la soluzione astrattamente migliore, bisogna anche che sia accettata dagli uomini, e gli uomini non sono guidati solo dal calcolo. Allo stesso modo, non basta neppure invocare la tradizione e la morale, ma bisogna anche che esse dispongano dei mezzi che possono essere forniti solo dalla società moderna: una comunità non vive e non sopravvive con il solo sostegno della morale»²⁷.

Il tema della tradizione acquista così un'importanza non indifferente nella filosofia politica di Weil, come, ad esempio, nel saggio del 1953 su *Tradizione e tradizionalismo*. In tal senso, è particolarmente significativo il fatto che l'autore, nel 1970, decise di introdurre il secondo volume di *Essais et conférences*, dedicato al problema della politica, con la versione francese di questo saggio. In quanto filosofo incline alla sistematicità, l'inversione dell'ordine cronologico dei testi e la scelta di affrontare la questione della tradizione attraverso il saggio posto in apertura del libro, sono elementi che devono essere considerati nel loro significato specifico. Per il filosofo, infatti, riflettere su un tale problema costituisce uno dei tratti distintivi della nostra condizione storica. In altre parole, noi moderni riflettiamo sulla tradizione perché, in qualche modo, non ci accontentiamo soltanto di viverla. Come nota Weil nelle ultime pagine del suo testo, questo è «un grande problema e, per la filosofia e i filosofi, è forse *il* problema del nostro tempo»²⁸.

²⁷ Ivi, p. 126 (cfr. trad. it., p. 159).

²⁸ WEIL 1991b, p. 19.

In effetti, in epoca moderna, siamo stati costretti, da circostanze storiche molto particolari, a riconoscere che esistono diversi modi di vivere, tutti ugualmente “umani” nel senso forte del termine²⁹. Nelle parole di Weil, è a partire da queste circostanze che siamo stati finalmente messi di fronte a uno specchio «senza il quale non potremmo conoscere il nostro volto»³⁰. È in questo senso che la filosofa afferma anche che la nostra stessa tradizione appare sempre come «una questione aperta»³¹.

In tal senso, la presenza di discorsi che mettono in discussione valori tradizionali escludenti, manifesta inevitabilmente un paradosso insito nella riflessione sulla tradizione: «[la tradizione] è debole dove se ne parla molto, ed è molto forte dove non se ne parla e dove non ci si pensa neppure»³². Da qui si aprono due diversi orientamenti rispetto al problema. Da un lato, si tratta della possibilità di riflettere sulla tradizione, sulle tradizioni particolari, cioè di analizzare ciò che esse hanno, o potrebbero avere, di sensato o di umanamente universalizzabile. Pertanto, la risposta alla domanda non si baserà su una sorta di relativismo. Dall’altro, invece, si tratta del fatto – che oggi, purtroppo, vediamo tornare alla ribalta del pensiero e dell’azione politica – del ricorso al *tradizionalismo*, che compare proprio quando la tradizione cessa di essere la «fibra del nostro essere» e diventa una «forza attiva e consapevole»³³. Partendo da quest’ultimo aspetto, vale la pena ricordare le parole di Weil quando sottolinea che

«Il tradizionalismo, con il suo stesso apparire, dimostra che la tradizione a cui vuole tornare non è più una tradizione, se prendiamo questa parola un po’ sul serio; l’emergere stesso del tradizionalismo dimostra che la tradizione si è allontanata, e il tradizionalismo è costretto ad ammetterlo [...] – perché altrimenti vorrebbe tornare in un luogo se non l’avesse abbandonato?»³⁴.

²⁹ Ivi, p. 11.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 14.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 15.

Per la questione che qui ci interessa, il tradizionalismo rappresenta una «difficoltà insormontabile», giacché esso consiste, in sostanza, non solo nella già ricordata «forza attiva e consapevole», ma anche in una «teoria dell'azione»³⁵ che impedisce interamente ogni possibilità di valutare la tradizione cui si vuole tornare. In campo politico, il pericolo si fa particolarmente evidente nel suo «appello alle emozioni» e nella sua «rinuncia alle regole della discussione logica»³⁶. Il punto di vista tradizionalista rappresenta, così, un'opposizione radicale a qualsiasi discorso anche solo lontanamente critico nei confronti della tradizione, mentre, allo stesso tempo, esso si considera l'unico difensore di quest'ultima. Se, a un livello più immediato, il tradizionalismo cerca quindi di impedire ogni esame critico, se guardato da una prospettiva più fondamentale esso è anche, soprattutto in relazione alla tradizione occidentale, lo sforzo disperato di negare una delle sue caratteristiche essenziali, ossia il fatto che è esso stesso a rappresentare «una tradizione progressiva [...] una tradizione che si trasforma incessantemente»³⁷. Per Weil, quindi, il tradizionalismo è innanzitutto una forma di vera e propria negazione della tradizione.

Tuttavia, Weil sottolinea anche che se la nostra tradizione, cioè quella che contraddistingue parte dei popoli occidentali, «riposa su un cambiamento permanente»³⁸, ciò non significa «che nella nostra tradizione *tutti* i cambiamenti siano tollerabili, né che essa sia caratterizzata *esclusivamente* dalla sua tendenza al cambiamento»³⁹. In questo modo, il filosofo non solo prende le distanze dal dogmatismo e dall'egocentrismo presenti nel tradizionalismo, ma si allontana anche dall'atteggiamento amorale che accompagna certe prospettive scettiche e positiviste inclini a identificare il progresso con la trasformazione. La critica di Weil mostra quindi gli estremi del problema, evidenziando sia i limiti del tradizionalismo sia l'insufficienza del progresso materiale assunto come unico ed esclusivo criterio di valutazione della vita, come dimostra la sua analisi del meccanismo sociale.

³⁵ Ivi, p. 14.

³⁶ Ivi, p. 17.

³⁷ Ivi, p. 14.

³⁸ Ivi, p. 18.

³⁹ *Ibidem*.

Da qui in poi, Weil non mira tanto a una soluzione concreta del problema, ma si sforza piuttosto di indicare la direzione «in cui possiamo cercarla»⁴⁰. Si apre così un paragrafo di rara densità, in cui Weil concentra alcuni degli elementi chiave della sua produzione intellettuale. Dapprima richiama un vecchio termine *vieux-jeu* che molti potrebbero aver dimenticato, ma che, secondo il filosofo, è alla base delle nozioni di *ragionevolezza*, *senso* e *verità*: l'idea di *ragione*. Scrive infatti Weil:

«Spero di non scandalizzare i lettori se uso un termine “desueto” su questo tema, quello di *ragione*. È con questa parola, o meglio con questa idea, che dobbiamo cercare la risposta che desideriamo. Perché è la ragione che formula la domanda, la ragione intesa come ciò che crea le idee stesse di domanda e risposta, di dubbio e soluzione. Chi formula una domanda intende farlo in modo ragionevole e di fatto si aspetta una risposta ragionevole; vuole domande *sensate* e risposte *veritiere*»⁴¹.

La conclusione di questo passaggio permette a Weil di spiegare la sua concezione di questa obsoleta parola, da cui trae almeno due inevitabili corollari. In primo luogo, secondo l'autore, è da questa idea di ragione che deve derivare la funzione sociale del filosofo. In questo senso, è compito del filosofo pensare le condizioni per determinare ciò che è sensato e vero, cioè ciò che si distingue per la sua ragionevolezza. Rispetto a una particolare tradizione, ad esempio, gli spetterebbe riflettere su ciò che all'interno di questa stessa tradizione può essere considerato come universale e umanamente valido.

In secondo luogo, riprendendo un argomento che in qualche modo percorre tutta la *Logica della filosofia*, Weil articola la sua concezione contrapponendo la «ragione ragionevole» a quella che chiama semplicemente «ragione irragionevole»⁴². Tornando alle sue parole, troviamo quindi quanto segue:

«Ma è compito del filosofo scoprire ciò che è ragionevole e ciò che è vero. E a prescindere dalle conseguenze, una cosa è certa: la ragione è ciò che è per ogni essere ragionevole, perché ciò che è irragionevole si rivela come tale entrando in

⁴⁰ Ivi, p. 19.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² WEIL 1950, p. 17 (cfr. trad. it., cit., p. 28).

conflitto con un consenso universale di tutti gli esseri ragionevoli. Spetta alla ragione decidere cosa, in una tradizione in continua evoluzione, è valido e cosa non lo è»⁴³.

Qui Weil non sta dicendo che una risposta ragionevole ai limiti di una particolare tradizione possa consistere semplicemente nel richiamarsi a un «consenso universale», che lui stesso chiamerà poi «senso comune»⁴⁴. E questo è dovuto principalmente al fatto che i soggetti coinvolti nella dimensione di questo consenso non sono «perfettamente ragionevoli», cioè sono sempre esposti all'influenza di una tradizione concreta, di una determinata situazione storica, e che la ricerca della ragionevolezza, quando prende inizio, non può che essere vissuta all'interno delle condizioni di una determinata tradizione.

D'altra parte, è vero anche che qui si respinge l'idea per la quale nel nostro concreto «mondo della vita», all'interno del quale dobbiamo vivere, pensare e agire, possa esistere *un* qualcosa come la ragione, al modo di una «ragione pura»⁴⁵ o di una «Ragione-sostanza»⁴⁶. Se Weil utilizza un termine ambiguo come quello di «ragione», lo fa perché qui ci troviamo all'interno di uno specifico ambito concettuale. Si capisce così perché la ragione «esiste come un'esigenza che imponiamo a noi stessi»⁴⁷, in quanto istanza che si identifica, in ultima analisi, con la tensione stessa che esiste tra una tradizione storica che è la nostra e gli scopi prospettati dalla società moderna. In altre parole, la ragione non funge più come una sorta di garanzia su cui si possano dormire sonni tranquilli, ma, al contrario, essa «è ciò che ci tiene svegli – ciò che deve tenerci vigili»⁴⁸.

Secondo Weil, pertanto, la ragione coincide con lo «sforzo teso e impaziente» che, sul piano che qui ci interessa, critica ciò che è irragionevole tanto in una determinata tradizione quanto all'interno delle condizioni del meccanismo sociale moderno. In questo modo, ad assumere contorni definiti è anche la funzione pubblica del filosofo, poiché spetterebbe a

⁴³ WEIL 1991b, pp. 19-20.

⁴⁴ Cfr. WEIL 2003 (1982), pp. 69-94.

⁴⁵ WEIL 1991b, p. 20.

⁴⁶ WEIL 1956, p. 127 (cfr. trad. it., p. 160).

⁴⁷ WEIL 1991b, p. 20.

⁴⁸ *Ibidem*.

lui, per la natura stessa della sua occupazione, riconoscersi in tale «critica»⁴⁹. Per Weil, è nell'adempimento di questo compito che il filosofo di oggi può ricongiungersi alla più antica e venerabile tradizione della filosofia. Un compito che, fin dai filosofi ebrei e greci, non dipende semplicemente dalle consuetudini del tempo, ma, al contrario, mette in luce i limiti di queste stesse consuetudini di fronte alla questione di ciò che è buono e giusto.

Ma se Weil presenta quello del filosofo come un mestiere che, nella sua essenza, critica l'irragionevolezza e la violenza che persistono in alcuni principi tradizionali, tale sforzo è davvero possibile all'interno di una tradizione che non si accontenta semplicemente di dire «è bene così perché queste sono le nostre maniere», ma si chiede anche «dov'è il Bene, così da poterlo servire?»⁵⁰. È una domanda che va decisamente oltre i limiti di un interesse meramente speculativo, cui è difficile rispondere proprio perché la risposta non può trovarsi tra gli scaffali delle biblioteche. Se vista da una prospettiva specifica, interessata a comprendere le contraddizioni presenti nella realtà all'interno di un discorso unico, questa domanda traduce lo sforzo della *ricerca filosofica*, e cioè

«la ricerca di un criterio universale dei nostri valori, di una risposta valida alle domande che la nostra situazione attuale ci pone di fronte – domande eterne, certo, ma che dobbiamo risolvere nel nostro tempo, nella nostra tradizione e per noi stessi. È la ricerca della verità, non di quelle verità che la scienza ci offre e che sono sempre relative a oggetti particolari e a esseri umani considerati come oggetti, ma della verità portata in tribunale, luogo in cui si giudica il valore di ogni scienza. La nostra tradizione è *la* tradizione che si interroga incessantemente

⁴⁹ «Non c'è filosofia senza filosofi, così come non c'è matematica senza matematici, né storia senza storici. Tuttavia, sembra esserci una tradizione, una trasmissione di tesi filosofiche che non è altro che la memoria di un'attività passata; ma questo ci riporta ai filosofi, alle persone in cui troviamo o speriamo di trovare sia una qualche cosa da trasmettere sia un modo di pensare e di vivere che meritino di essere presentati ai nostri ascoltatori. In questo modo, tutto dipende dai filosofi. Ma come possiamo caratterizzarli se non per il fatto che *fanno* filosofia, che si definiscono per un tipo di occupazione che loro stessi chiamano filosofare? Senza dubbio, non c'è filosofia senza filosofi, ma allo stesso modo non ci sono filosofi senza filosofia» (WEIL 1974, pp. 9-10; cfr. trad. it., pp. 13-14).

⁵⁰ WEIL 1991b, p. 21.

sulla propria validità, che in ogni momento del suo destino storico ha dovuto decidere, e continuerà ad essere obbligata a decidere, cosa fare per avvicinarsi alla verità, alla giustizia e alla saggezza. La nostra tradizione è la tradizione del pensiero filosofico. È la tradizione che non si accontenta della tradizione»⁵¹.

Da un lato, Weil stabilisce così un rapporto *essenziale* tra una certa tradizione, nella quale egli si colloca senza riserve, e la filosofia, che caratterizza la storia intellettuale dell'Occidente. È in questo senso che l'insoddisfazione di questa stessa tradizione nei confronti di se stessa diventa una condizione necessaria, ma mai sufficiente, per l'emergere della filosofia in quanto tratto autentico della cultura occidentale. Sotto un altro aspetto, dunque, l'autore basa la sua analisi sulla distinzione cruciale tra tradizione e tradizionalismo. Mentre la prima funge da cornice entro la quale la filosofia può esercitarsi, almeno nella sua declinazione occidentale, il tradizionalismo costituisce un ostacolo inequivocabile allo sforzo critico insito in ogni filosofia degna di questo nome.

3. *Considerazioni finali*

La filosofia di Eric Weil tenta innanzitutto di *comprendere* le contraddizioni presenti nella realtà. In altre parole, essa cerca di rintracciare il senso sia di ciò che si avverte immediatamente come sensato sia di ciò che, al contrario, appare privo di senso. Si tratta, quindi, di ricercare tracce di senso in ciò che è insensato, ossia di comprendere quest'ultimo senza, però, tentare di ridurlo o assimilarlo a una visione presumibilmente più completa. Si tratta, insomma, di cogliere ciò che è privo di senso nella sua "violenza": violenza certamente compresa, ma non per questo meno violenta. È proprio la ricerca di un discorso capace di tenere insieme queste contraddizioni a costituire il cuore della filosofia, intesa come «scienza del senso»⁵². Per Weil, è lo sforzo teso a sviluppare tale discorso a distinguere il filosofo dagli «uomini comuni» e dagli «uomini di scienza», ma soprattutto da tutti coloro che hanno optato consapevolmente per la violenza.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Weil 1950, p. 420 (cfr. trad. it., p. 573).

Weil indica così un *altro* dalla filosofia, un *altro* con cui la stessa filosofia deve fare i conti. Definendosi un «kantiano post-hegeliano»⁵³, Weil considera “hegelianamente” le vicende storiche, e porta alle estreme conseguenze il fatto che la violenza è diventata, per noi, un qualcosa di inevitabile⁵⁴. In altre parole, per Weil la missione della «scienza del senso» ha a che fare anche con ciò che il senso rifiuta, con ciò che non si pone neppure il problema di *comprendere* il mondo⁵⁵. Se, da un lato, questo rifiuto è essenzialmente proteiforme, dall’altro esso, almeno nell’ultimo secolo, si è manifestato in forme particolarmente originali. La già citata testimonianza di Massimo Barale non lascia dubbi sull’influenza decisiva esercitata dal linguaggio totalitario sulle tesi weiliane intorno alla violenza, così rivelatasi nella sua «nudità»⁵⁶.

In questa sede, abbiamo dunque esaminato il problema della violenza da due diverse angolazioni. *In primis*, abbiamo preso le mosse dalle considerazioni di Weil sul moderno meccanismo sociale e sulle forme di violenza ad esso inerenti. In questo meccanismo, l’individuo è ridotto a quelle funzioni che è in grado di svolgere ed è valutato dalla società solo in base a queste stesse funzioni. La logica di tale meccanismo, così, darebbe vita a una sorta di dialettica senza riconciliazione possibile, dato che il fine primario dell’individuo, ossia la soddisfazione dei suoi bisogni, è negato dal fine stesso della società, ovvero il suo incessante progresso materiale. E questo precisamente per il fatto che uno degli effetti più immediati di tale progresso è la creazione di nuovi bisogni. Pertanto, solo

⁵³ L’espressione si trova in Paul Ricœur, che non solo la ricorda, ma la prende in prestito da Weil rivelando, subito dopo, il suo modo di intenderla: «Cronologicamente, Hegel viene dopo Kant; ma noi, lettori venuti dopo, passiamo dall’uno all’altro; in noi qualcosa di Hegel ha superato qualcosa di Kant, ma qualcosa di Kant ha superato qualcosa di Hegel, perché siamo radicalmente tanto post-hegeliani quanto post-kantiani. A mio avviso, è questo scambio e questa contaminazione reciproca che ancora oggi struttura il discorso filosofico. Per questo il compito è quello di pensare sempre meglio queste posizioni, pensandole insieme, l’una contro l’altra e l’una per l’altra» (RICEUR 1988, p. 401).

⁵⁴ Cfr. in merito STRUMMIELLO 2001.

⁵⁵ La suggestiva idea weiliana di un *altro* della filosofia è ben sviluppata in GUIBAL 1984, pp. 105-117.

⁵⁶ Cfr. WEIL 1967, p. 25.

un individuo essenzialmente insoddisfatto potrebbe sottomettersi al movimento di un simile meccanismo.

Tuttavia la violenza, in questo ambito, si presenta sotto una luce diversa, ovvero violenza determinata dalla competizione come unica regola tra gli individui e tra i diversi strati sociali. Per la società moderna, la concorrenza svolge effettivamente un ruolo essenziale, garantendo che le funzioni sociali siano assolte dagli individui più qualificati a svolgerle. In linea generale, possiamo concludere che un simile ideale non potrebbe non essere solidamente connesso con il concetto di meritocrazia attualmente dominante, difeso da ideologi appartenenti a diverse scuole di pensiero.

L'inevitabilità del problema, però, si fa palese ogniqualevolta si pone in relazione la competizione, in quanto cifra del meccanismo sociale, con la persistenza di elementi tradizionali, che impongono, a individui e a gruppi, concrete e specifiche esigenze di vita. Esigenze che, per «ragioni irragionevoli», rendono impossibile la piena partecipazione di tali soggetti agli sforzi da compiere per raggiungere il progresso sociale e per realizzare la distribuzione dei suoi prodotti. La persistenza di questi stessi elementi è di per sé una forma di violenza, che rivela non tanto aspetti particolari di una data tradizione, quanto soprattutto la natura altrettanto violenta dei discorsi tradizionalisti. La distinzione tra tradizione e tradizionalismo si fa, quindi, cruciale.

Lo scenario attuale, nonostante i grandi cambiamenti in atto – sia quelli che riguardano i progressi delle biotecnologie e dell'intelligenza artificiale sia quelli che prefigurano l'imminente collasso climatico – è ancora profondamente segnato dalle conseguenze della logica di un meccanismo sociale che disumanizza gli individui, riducendoli a specifici fattori legati al progresso materiale della società e mostrando, a un tempo, una nuova e forte affermazione di “discorsi” di tipo tradizionalista all'interno del dibattito politico. In questo quadro, per Weil, il ruolo sociale del filosofo assume la sua vera fisionomia, poiché spetta a coloro che hanno deciso di comprendere il mondo sottolinearne ancor di più le contraddizioni. Tra queste stesse contraddizioni, così, si trova una forma di violenza propria tanto del moderno meccanismo sociale quanto del “discorso” tradizionalista: estremi opposti di una medesima irragionevolezza.

Di certo, non spetta al filosofo proclamare alternative o dichiarare nuove leggi che realizzino finalmente il carattere ragionevole di coloro che intendano essere ragionevoli. Tuttavia, è vero che al filosofo spetta anche denunciare ciò che non può essere universalizzato, così come ciò che nella nostra modernità o nelle nostre tradizioni è privo di ragionevolezza. Infine, si capisce perché per Weil, alla luce di contesti storici come il nostro, si faccia particolarmente evidente il fatto che la filosofia «ha un bel futuro davanti a sé»⁵⁷.

Riferimenti bibliografici

BREUVART, JEAN-MARIE, 1989

Notion et idée de science chez E. Weil, “Archives de Philosophie”, 52, pp. 589-609.

CANIVEZ, PATRICE, 2006

La nozione di giustizia in Eric Weil, in A. Vestrucci (a cura di), *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, Milano, Mimesis, pp. 135-148.

CASTELO BRANCO, JUDIKAEL, 2019

Eric Weil e o interesse filosófico pela história, “Kriterion”, 144, pp. 629-649.

GUIBAL, FRANCIS, 1984

La philosophie et son autre, in *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 maggio 1982*, Beauchesne, Paris, pp. 105-117.

Id., 2002

Historia, Razón, Libertad.. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

HEIDEGGER, MARTIN, 2002

Was Heisst Denken? in V. Klostermann (a cura di), *Gesamtausgabe*, Band 8, Frankfurt am Main.

KIRSCHER, GILBERT, 1989

La philosophie d'Eric Weil, Presses Universitaires de France, Paris.

Id., 1992

Figures de la violence et de la modernité, Presses Universitaires de Lille, Lille.

PERINE, MARCELO, 2011

Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil, Loyola, São Paulo.

⁵⁷ WEIL 1974, p. 21 (cfr. trad. it., p. 26).

RAIMONDI, EDOARDO, 2018

Eric Weil: la storia come problema filosofico, “Materialismo Storico”, IV, 1, pp. 128-146.

RICCEUR, PAUL 1988

O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica, trad. port. di M. F. Sá Correia, Rês, Porto, p. 401.

SICHIROLLO, LIVIO, 1997

La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil, Il Mulino, Bologna.

STRUMMIELLO, GIUSI 2001

Il logos violato. La violenza in filosofia, Dedalo, Bari.

WEIL, ERIC, 1950

Logique de la philosophie, Vrin, Paris (cfr. trad. it. di L. Sichirollo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1997).

ID., 1956

Philosophie politique, Vrin, Paris (trad. it. di L. B. Cofrancesco, *Filosofia politica*, Guida, Napoli, 1973).

ID. 1967

Violence et langage, in Jean Quillien (a cura di) *Cahiers Eric Weil 1.*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987.

ID., 1974

L'avenir de la philosophie, in Jean Quillien (a cura di) *Cahiers Eric Weil 1.*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987 [cfr. trad. it. di L. Sichirollo, *L'avvenire della filosofia*, in L. Sichirollo (a cura di), *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, Quattro Venti, Urbino pp. 13-26].

ID., 1991a

Essais et conférences 1., Vrin, Paris.

ID., 1991b

Essais et conférences 2, Vrin, Paris.

ID., 1999

Essais sur la nature, l'histoire et la politique, Presses universitaires du Septentrion, Ville-neuve d'Ascq (Lille).

ID., 2003 (1982)

Philosophie et réalité. Essais et conférences, vol. I, Beauchesne, Paris.