DOI: 10.59277/SIFU.2025.14

DECREAŢIA ŞI FORŢA – METAFIZICA SIMONEI WEIL

ALEXANDRU MEDEŞAN

Universitatea din București

Abstract: This paper examines Simone Weil's metaphysical concept of *decreation*, exploring its roots in Platonic and Christian thought and its implications for the relationship between God, creation, and the self. By analyzing Weil's understanding of divine withdrawal, self-emptying, and attention, the study highlights how decreation redefines the human vocation as a movement of radical openness and consent to transcendence. The argument situates Weil's metaphysics within broader philosophical and theological debates, showing how her vision challenges traditional notions of being, grace, and freedom.

Keywords: Simone Weil, decreation, God, self, force, freedom, attention.

INTRODUCERE

Simone Weil rămâne una dintre cele mai neobișnuite figuri ale filosofiei europene. Deși opera ei nu are forma unui sistem, fiind alcătuită în mare parte din însemnări, scrisori, reflecții disparate, uneori neterminate, ea ascunde o rigoare conceptuală remarcabilă. Weil este un soi de „gânditor fără operă", dar nu în sensul lipsei de profunzime, ci a unei gândiri care refuză deliberat construcția totalizatoare, preferând scrierea vie, trăită, pentru a surprinde ceva esențial despre raportul subiectului cu celălalt. În spatele acestei forme fragmentare pulsează o metafizică puternic articulată, care îmbină moștenirea greacă, revelația creștină, intuițiile misticilor și o critică a vremurilor sale.

Îmi propun să evidențiez o dimensiune centrală a gândirii weiliene: conceptul de decreație. Pentru Weil, a deveni nimic nu este un simplu exercițiu ascetic, nici o fugă din fața vieții, ci calea prin care ființa umană se apropie de singurul real absolut, Dumnezeu, iar prin divinitate, de Celălalt. Lumea, cu întreaga ei istorie, este pentru ea un plan decăzut, marcat de greutate (*pésanteur*), forță, violență și suferință. Singura realitate este cea supranaturală, iar chemarea omului nu este aceea de a se afirma, ci de a se goli de sine, pentru a face loc harului. În cuvintele gânditoarei franceze: „Dumnezeul meu, dă-mi să devin nimic. Pe măsură ce devin nimic, Dumnezeu se iubește prin intermediul meu."[1]

Cercetarea care urmează are ca țel descifrarea acestei metafizici a realului, printr-un dialog cu alți gânditori ai filosofiei moderne. Astfel, am comparat reflecțiile Simonei Weil cu filosofia lui Kierkegaard, care a văzut în credință un salt dincolo de etic, un abandon în fața paradoxului absolut al întrupării, cu

[1] Simone Weil, *Greutatea și harul*, trad. Andrei Manolescu, București, Humanitas, 2003, p. 72.

gândirea lui Jean-Luc Marion, care a conceptualizat revelația ca „fenomen saturat", adică un fenomen care se dă în exces, care depășește capacitatea noastră de a-l constitui; și, într-o altă direcție, cu genealogia voinței de putere la Nietzsche, gânditor pentru care forța nu are niciun „dincolo" supranatural, ci este însăși textura realului. Prin aceste punți interpretative, se conturează atât originalitatea, cât și tensiunile gândirii weiliene: un misticism rațional, o credință ce rămâne critică, o fenomenologie care devine etică a iubirii.

Demersul lucrării urmează două axe principale. Mai întâi, capitolul dedicat decreației explorează concepția Simonei Weil despre distanța infinită dintre Dumnezeu și lume, despre neantizarea eului și despre atenția ca metodă de cunoaștere și de iubire. Aici, noțiuni precum *kenosis* (golire de sine), bucurie pură, nenorocire și *humilitas* (smerenie) capătă o semnificație ontologică: ele nu descriu simple stări interioare, ci un mod de a fi care deschide ființa umană către realul divin.

În continuare, capitolul despre fenomenologia forței arată cum Weil interpretează *Iliada* lui Homer și marile experiențe ale violenței istorice ca expresii ale unei legi impersonale, ce transformă oamenii în lucruri. Forța este, pentru ea, adevăratul protagonist al epopeii homerice și al istoriei. Și totuși, acolo unde greutatea și violența par a avea ultimul cuvânt, se naște posibilitatea unei alte ordini: aceea a harului, care coboară „în sens invers", ridicând ființa către Dumnezeu. În acest punct, filosofia ei intră într-un dialog implicit cu tradiția creștină, dar și cu marile reflecții moderne asupra răului, libertății și suferinței.

Lucrarea de față nu își propune doar o expunere istorică, ci o interpretare metafizică și fenomenologică a acestei gândiri. În centrul atenției se află modul în care noțiunile weiliene de decreație, forță, har, bucurie, nenorocire descriu structuri de experiență și nu doar idei teoretice. Astfel, vom vedea cum o filosofie aparent fragmentară se organizează în jurul unei intuiții unificatoare: Dumnezeu este realul, iar absența divină este spațiul necesar, în mod paradoxal, pentru manifestarea prezenței Sale.

DECREAŢIA ŞI DRUMUL CĂTRE REAL

Simone Weil nu este o gânditoare sistematică. Scrierile ei au fost publicate în mare parte postum și constau majoritar din scrisori și însemnări. Nu putem vorbi de un sistem filosofic în cazul operei ei. Simone Weil se încadrează în acea tradiție de gânditori precum Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein, chiar Platon, care nu au propus o structură și un sistem filosofic în scrierile lor. Cu toate acestea, se pot observa anumite fire logice în demersurile lor filosofice ce pot fi interpretate și parțial sistematizate. Pentru Simone Weil, din punct de vedere ontologic și etic, căci cele două planuri se întrepătrund, țelul existenței noastre ar trebui să fie acela de *a nu exista*. Avem de-a face cu un nihilism radical la prima vedere:

> Odată ce am înțeles că suntem nimic, ținta tuturor eforturilor e să devenim nimic. Acestui scop îi este dedicată suferința acceptată, *acestui scop îi este*

> *dedicată acțiunea*, acestui scop îi este dedicată rugăciunea. Dumnezeul meu, dă-mi să devin nimic. Pe măsură ce devin nimic Dumnezeu se iubește prin intermediul meu[2].

O viziune tare sumbră pentru cei ce au planuri, dorințe, speranțe de la viață. Parcă nici cele mai stricte ordine monahale nu impun o asemenea aneantizare. Simone Weil crede că, din punct de vedere ontologic, noi îi suntem datori lui Dumnezeu. El se poate iubi doar pe sine[3], fiind totul, și, prin actul de creație, a trebuit să renunțe la totalitatea sa. Suferințele noastre reprezintă, de fapt, iubirea divină. Ele ilustrează retragerea lui Dumnezeu, distanța necesară, distanța infinită care ne permite să-L iubim, altfel El ar fi totul, iar noi nu am putea exista. Întâlnim o viziune asemănătoare și la Kierkegaard, care propune o datorie absolută față de Dumnezeu, chiar dacă ea poate contraveni intereselor personale sau regulilor etice universale.

Este important însă de a nu antropomorfiza divinitatea atunci când încercăm să înțelegem această datorie pe care o avem față de Dumnezeu. Faptul că El se poate iubi doar pe sine nu este o dovadă a egoismului divin sau a indiferenței lui Dumnezeu în ceea ce ne privește. Este modul în care Simone Weil explică diferența între cele două planuri ontologice: naturalul și supranaturalul sau imaginarul și realul. Putem observa un soi de idealism în gândirea lui Weil. Ea neagă empiricul, naturalul și creează din ceva metafizic o realitate.

Dumnezeu se poate iubi doar pe sine pentru că, de fapt, doar El există. El ne iubește și pe noi, lăsându-ne să-L iubim pe El: generozitatea divină este aceea că putem să-i resimțim absența. Poate părea ceva de neapreciat, fiind vorba la urma urmei de o absență, însă faptul că omul tânjește după ceva dincolo de el este esențial pentru Weil, pentru că doar acest *dincolo* poate duce către iubirea autentică a Celuilalt. Următoarea explicație evidențiază raportul dintre natural și supranatural la Weil:

> Necesitatea care guvernează lumea noastră se află într-o continuitate esențială cu Dumnezeu. Materia, în întregime supusă necesității, este un model al obedienței față de Dumnezeu; este o oglindă a realității supranaturale[4].

Întruparea hristică reprezintă o a doua manifestare a creației divine: „I-a fost dată omului o dumnezeire imaginară pentru ca să se poată despuia de ea la fel cum Hristos s-a deșertat de dumnezeirea lui reală”[5]. Hristos este cel ce a trebuit să fie, să se întrupeze și să se sacrifice pentru noi, de aceea, el spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine (Ioan 14:5-6)”. Hristos este, nu *a fost*, a trăit ca personaj istoric, dar a înviat, iar învierea Lui se repetă *ad infinitum*, ceea ce reprezintă dumnezeirea sa. Divinul s-a sacrificat pentru

---

[2] S. Weil, *Greutatea și harul*, trad. Anca Manolescu, p. 72.

[3] *Ibidem*, p. 70.

[4] Robert Chenavier, *Simone Weil: Attention to the Real*, trad. Bernard E. Doering, Notre Dame, University of Notre Dame, 2012, p. 64.

[5] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 71.

a-și putea manifesta iubirea nemărginită pentru noi întru totul. Dumnezeu a renunțat la dumnezeirea sa, iar noi trebuie să facem gestul invers, să renunțăm la dumnezeirea noastră imaginară pentru a-l recupera pe Dumnezeu. De aceea, noi suntem nemuritori doar prin Hristos, căci doar dumnezeirea Sa este una *reală*. Doar el cunoaște Adevărul pentru că l-a și trăit, doar el posedă Viața (veșnică) și numai el ne-a arătat Calea prin sacrificiul său desăvârșit.

Numesc decreația Simonei Weil *o metafizică a realului*. De ce? Nu pentru că are o concepție a lumii ca fiind realul, ci pentru că definește omul ca pe o non-entitate. Dumnezeu este totul, este *realul,* iar omul este nimic. Non-entitățile pot avea rolul lor, în mod paradoxal, la fel ca zeroul în matematică. Abia când înțelegem această metafizică neconvențională a lui Weil, îi putem descifra scrierile. Ea nu dorește să devină nimic pentru că disprețuiește viața, ci pentru că își dorește *realul*. Aceasta este un fel de reducție fenomenologică la Weil. Doar că, pentru ea, nu este vorba doar de o metodă conceptuală, ci de un mod de viață, la fel ca la filosofii antici și la Hristos. Ea și-a donat salariul de profesoară celor necăjiți, a muncit în uzină alături de muncitori pentru a le cunoaște greutățile, s-a oferit voluntară în Războiul Civil spaniol, a practicat rugăciunea și asceza, a fost mereu preocupată de nenorocirea celorlalți. Weil nu a căutat un Dumnezeu abstract. Ea dorea să fie nimic, dar a fost totul pentru alții, pentru că doar așa poți fi atent la ceilalți, dacă renunți la tine.

Ar fi greșit să numim Dumnezeul lui Weil propriu-zis *transcendent,* în sensul latinescului *transcendere* (a se ridica deasupra, a depăși), pentru că, dacă divinul este realul, atunci noi suntem transcendența sau, altfel spus, transgresiunea față de El. „Real" și „realitate" sunt cuvinte ce provin din cuvântul latin *res,* ce semnifică originar bunuri materiale, ceea ce înseamnă că Dumnezeu este singurul lucru cu adevărat palpabil ce omul poate „poseda". Din acest motiv, asceții, misticii renunță la posesii materiale, pentru că ei nu le consideră materiale în adevăratul sens al cuvântului și își doresc adevărata materialitate, adevărata *res* – pe Dumnezeu. De fapt, a dori să-l posezi pe Dumnezeu înseamnă a dori să posezi ceva de neposedat, paradox ce duce la decreație, la golire de sine.

În interpretarea sa la *Tatăl Nostru*, Weil susține că nu trebuie să-l căutăm pe Dumnezeu, ci „doar să schimbăm direcția privirii"[6], o abordare cât se poate de fenomenologică. Din nou, aceasta o putem înfăptui cu ajutorul atenției, dar: „trebuie să fim bucuroși că El este infinit dincolo de puterile noastre de-al percepe"[7]. Între noi și Dumnezeu există un raport, distanța este însă infinită, pentru că el s-a retras din lume, pentru a ne putea crea. Astfel, explică Weil și lamentarea Mântuitorului de pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit (*Matei,* 27:46)?". Absența lui Dumnezeu arată, aporetic, prezența sa. Răul lumesc, nenorocirea umană care distruge eul din afară, care-l umilește, ne demonstrează cât de nemărginită este căutarea noastră lăuntrică după divinitate[8]. Atunci când suntem supuși celei mai cumplite umiliri, când stima noastră de sine

[6] Simone Weil, *Attente de Dieu,* Paris, Albin Michel, 2016, p. 213.
[7] *Ibidem,* p. 213.
[8] S. Weil, *Greutatea și harul,* p. 64.

este în întregime nimicită, tot ce ne rămâne este să căutăm ceva dincolo de noi, pentru că, în noi, nu mai este *nimic*.

Există și varianta opusă, în *Evanghelia după Luca*, în care ultimele cuvinte de pe cruce ale lui Isus sunt: „Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu. Şi acestea zicând, Şi-a dat duhul" (*Luca,* 23:46). În termenii lui Weil, aici întâlnim *bucuria*, care așa cum am arătat deja mai sus, reprezintă o *adeziune totală la frumusețea pură*. Atât bucuria cât și nenorocirea sunt *cheile către țara realului*. Pentru gânditoarea franceză: „Bucuria desăvârșită exclude sentimentul însuși al bucuriei, fiindcă în sufletul umplut de un obiect niciun colț nu mai e disponibil pentru a spune «eu»"[9]. Actul de bucurie este o golire de sine voluntară, ce survine din interior, în timp ce nenorocirea provoacă decreația împotriva voinței noastre, așa cum Mântuitorul se golește de sine, înfăptuind o *kenosis,* precum apare descris în *Epistola către Filipeni* a Sf. Pavel:

> Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om, s-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce (*Filipeni,* 2:6-8).

Weil păstrează o abordare filosofică și rațională în demersul său pentru că ea nu propune să renunțăm la gândire și să privim această golire de sine ca pe un paradox. În această privință, ea se separă de abordarea unor filosofi precum Kierkegaard. Pentru filosoful danez, esența creștinismului nu poate fi înțeleasă pe cale rațională, ci este nevoie de *un salt al credinței.* Înțelegerea etică trebuie suspendată, iar paradoxul trebuie îmbrățișat, căci ajungem la limitele rațiunii. Este nevoie de un sacrificiu absolut prin înfăptuirea acestui salt în necunoscut. A crede că Dumnezeu, eternitatea, poate deveni un om istoric înseamnă credință în *paradoxul absolut*[10].

Pentru Kierkegaard, individualul este mai important decât universalul, ceea ce înseamnă că una e să-l iubesc pe Dumnezeu *din datorie*, pentru că înțeleg acest imperativ ca pe o valoare etică universală, iar alta este să îmi sacrific existența pentru Dumnezeu, așa cum a făcut-o Isus. Sacrificiul constă în faptul că omul poate rămâne doar un raport între individual și universal, căci cele două nu se pot împăca niciodată, sunt dimensiuni ce rămân într-o tensiune de nedepășit. Astfel, viața omului constă în *posibilitate*, el este liber să aleagă datorită acestei tensiuni, iar destinul lui Hristos reprezintă posibilitatea supremă, uniunea cu divinul, posibilitatea de neatins, *paradoxul viu*.

Deși unii interpreți au considerat-o o gânditoare mistică, Simone Weil păstrează o abordare rațională. Decreația, golirea de sine, nenorocirea, bucuria, atenția sunt concepte ce pot fi înțelese pe cale rațională. Unde însă renunță la rațiune este atunci când vine vorba de Celălalt. La Kierkegaard, saltul în necunoscut, depășirea universalului prin individual duce către salvarea individului; în timp ce la

[9] S. Weil, *Greutatea și harul*, 2003, p. 68.

[10] Christopher B. Barnett, *From despair to faith, The spirituality of Søren Kierkegaard*, Minneapolis, Fortress Press, 2014, p. 45.

Weil, decreația duce la salvarea Celuilalt, iar prin salvarea Celuilalt, mă salvez și pe mine. Pentru a ajuta un altul, a-i recunoaște nenorocirea, este nevoie de *praxis*, nu doar de înțelegere cu ajutorul rațiunii. Iubirea pentru Simone Weil semnifică acțiune, ea nu poate rămâne doar o trăire interioară. Doar că această acțiune, acompaniată de iubire – iubire ce nu este a noastră, este a lui Dumnezeu prin noi –, nu mai îl domină pe celălalt, ci îl lasă să fie, așa cum e el.

În ceea ce privește înțelegerea lui Dumnezeu ca *distanță*, Weil se apropie de un alt gânditor din tradiția fenomenologiei franceze – Jean-Luc Marion. Filosoful francez își propune să gândească revelația ca fenomen, să facă o critică a revelației din punct de vedere filosofic și fenomenologic. Marion înțelege iubirea și pe Dumnezeu ca distanță, asemănător cu Weil. Pornind de aici, el construiește ideea unui fenomen care are un surplus de intuiție, un fenomen pe care nu-l putem constitui, care ne copleșește, care ne constituie el pe noi, care ne reconfigurează – *un fenomen saturat*:

> Fenomenul saturat nu trebuie să se înțeleagă ca un caz limită, excepțional, „mistic", al fenomenalității. Dimpotrivă, el marchează realizarea coerentă și conceptuală a definiției celei mai operatorii a fenomenului: el singur apare cu adevărat drept el însuși, de la sine însuși și plecând de la sine însuși, fiindcă el singur apare fără limitele unui orizont, nici reducția la un *Eu*. Vom numi și această apariție pură de sine și plecând de la sine, care nu-și supune posibilitatea nici unei determinări prealabile, o revelație. Și – insistăm – e vorba aici pur și simplu de fenomenul luat în accepțiunea sa deplină[11].

Însă Marion insistă că și în evenimente banale putem regăsi fenomene saturate, nu pentru că ele ar avea loc des, ci fiindcă majoritatea fenomenelor „pot face loc saturației prin excesul în ele al intuiției asupra conceptului sau semnificației"[12]. Chiar și cele mai banale lucruri, evenimente pot fi interpretate fie într-un mod obișnuit, fie ca fenomene saturate – există mereu această ambiguitate. Totuși, fenomenele religioase ocupă un rol important în gândirea filosofului francez, dat fiind că ele sunt exemple de fenomene saturate *par excellence* – fenomene „mai saturate" decât alte fenomene saturate, în mod paradoxal.

Un bun exemplu de fenomen religios „care echivalează cu un fenomen imposibil"[13] din punct de vedere kantian sau husserlian, adică cu un fenomen constituit de facultățile subiectului transcendental, este *Cina din Emaus* descrisă în *Luca* 24:13-31. În aceste pasaje biblice, se povestește cum, după Înviere, Hristos participă la o cină împreună cu ucenicii săi, dar aceștia nu-L recunosc, decât după ce el a luat pâinea și le-a împărțit-o, moment în care: „S-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut; şi El s-a făcut nevăzut de ei (*Luca,* 24:31)". Prin urmare, odată ce a fost recunoscut ca Dumnezeu, el nu a mai putut fi perceput. Fenomenul saturat ne copleșește pe de-a-întregul, ne transformă, nu avem nicio putere asupra lui. Nu noi

---

[11] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Deisis, 2007, pp. 83–84.

[12] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 186.

[13] *Ibidem*, p. 39.

decidem dacă să-l privim sau nu, pentru că el ne constituie pe noi, iar astfel avem un fenomen care ne „scoate" din egologia husserliană – perspectivă prin care putem rămâne captivi în solipsism. *Pâinea* este un simbol biblic pe care Simone Weil l-a întrebuințat îndelung în scrierile sale. Pentru ea, a hrăni pe cineva și a i-L face cunoscut pe Dumnezeu sunt acte echivalente, este ceea ce îmbină abstractul cu *praxis*-ul.

Un alt episod biblic care poate fi interpretat ca un fenomen saturat este cel în care o femeie se atinge de haina lui Isus și se vindecă:

> Şi iată o femeie cu scurgere de sânge de doisprezece ani, apropiindu-se de El pe la spate, s-a atins de poala hainei Lui. Căci zicea în gândul ei: Numai să mă ating de haina Lui şi mă voi face sănătoasă; Iar Isus, întorcându-Se şi văzând-o, i-a zis: Îndrăzneşte, fiică, credinţa ta te-a mântuit. Şi s-a tămăduit femeia din ceasul acela (*Matei*, 9:20-22).

Am putea spune că e vorba de un act volitiv al femeii prin care ea se vindecă datorită credinței sale, însă este important de luat în calcul că Isus este atât om, cât și Dumnezeu; prin urmare, apariția Sa, ca fenomen, depășește orice capacitate a facultăților noastre de a-L percepe. Femeia a fost copleșită întru totul de vederea lui Hristos, ea a fost constituită, reconfigurată de acest fenomen saturat, reconfigurare ce poate fi privită ca *o vindecare*.

Putem descifra acest pasaj biblic și prin prisma fenomenologiei ontologice a lui Simone Weil. Așa cum am arătat anterior, trebuie să ne exersăm capacitatea de a fi atenți în mod autentic pentru a putea ajunge la celălalt și implicit la Dumnezeu, dar, după cum vedem în pasajele biblice de mai sus, Isus *nu este* atent, atunci când femeia se atinge de poala hainei Lui. Aici apare paradoxul în sens kierkegaardian – Dumnezeu este atent, atunci când nu este atent, pasivitatea lui este activitate. Weil susține că prin decreație trebuie să ne debarasăm de dumnezeirea noastră imaginară, așa cum Isus sau Dumnezeu s-a debarasat de umanitatea sa imaginară. Isus poate doar *mima* neatenția, pentru că el reprezintă un fenomen saturat, un fenomen ce depășește orice orizont uman, orice categorie a intelectului în sens kantian. Noi nu-L putem percepe, așa cum este El de fapt.

Pentru Marion, la fel ca pentru Kierkegaard, fenomenul religios reprezintă trăire, posibilitate, doar că el, la fel ca Weil, oferă o explicație rațională acestui paradox. Am arătat că pentru gânditoarea franceză, atunci când suntem atenți cu adevărat la Celălalt, când suntem buni cu cineva aflat în nenorocire, nu noi suntem cei care înfăptuim acest lucru, ci Dumnezeu este cel din noi care desăvârșește aceste fapte. De aceea, pentru Weil este nevoie de smerenie, în sensul de *humilitas*, cuvânt ce în latină trimite la *humus* – „pământ", precum în versetul biblic: „căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce (*Facerea*, 3:19)". Trebuie să redevenim *nimic*, una cu pământul, pentru că Dumnezeul este *realul*. Weil afirmă că: „Umilitatea e refuzul de a exista în afara lui Dumnezeu. Regină a virtuților."[14] Prin fenomenologia ei ontologică, ea merge și mai departe:

[14] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 79.

> Toate lucrurile pe care le văd, le aud, le respir, le ating, le mănânc, toate ființele pe care le întâlnesc – pe toate acestea le lipsesc de contactul cu Dumnezeu și îl lipsesc pe Dumnezeu de contactul cu toate acestea în măsura în care ceva în mine spune eu[15].

Dacă pentru Marion fenomenul saturat constituie eul, copleșindu-l, depășindu-i orice capacitate de a-l percepe în intuiție, la Simone Weil fenomenul saturat este singurul care are un statut ontologic pozitiv, eul fiind o non-entitate. Orice afirmare a propriei persoane reprezintă un act de violență împotriva celorlalte vietăți și, din acest motiv, trebuie să-mi doresc propria anihilare, pe care nu eu pot s-o înfăptuiesc, ci tot doar Dumnezeu.

Simone Weil merge până la capăt cu acest gând într-un mod tipic neconvențional, ce poate fi interpretat chiar într-o manieră ateistă:

> Credința în nemurire e nocivă pentru că nu stă în puterea noastră să ne reprezentăm sufletul ca realmente necorporal. De aceea credința în nemurirea sufletului e de fapt credință în prelungirea vieții și ea ne privează de utilizarea morții[16].

Trebuie să ne smerim, să dobândim virtutea de *humilitas*, de a fi una cu pământul, de a fi nimic, nu pentru promisiunea de fi *ceva* în alt plan ontologic. Putem observa și în zilele noastre obsesia tehnico-medicală de a prelungi viața și nu putem neglija influența pe care a avut-o teologia creștină asupra acestor fapte. Weil propune să ne dorim să fim *nimic pentru nimic* fiindcă abia atunci îl putem recunoaște pe Dumnezeu ca fiind *totul*. Altfel, sacrificiul nostru nu este total, iar decreația nu a fost dusă până la bun sfârșit.

Să revenim atunci la distanța infinită care ne separă de Dumnezeu, distanță pe care o resimțim cel mai puternic în starea de nenorocire, conform gânditoarei franceze. Marion susține că în fenomenul revelației putem trăi acest raport al distanței. El face distincția între tablou sau idol, icoană și teofanie. Idolul nu poate fi constituit din cauza excesului de intuiție, dar încă este posibil să-l privesc. Uitându-mă la el însă, intenționalitatea îmi este „blocată" și „întoarsă asupra ei însăși", iar astfel nu sunt satisfăcut doar de ceea ce pot cuprinde cu privirea[17].

În ceea ce privește icoana, ea mă orbește (*éblouissement*) prin strălucirea ei și nu mai am capacitatea decât să privesc privirea invizibilă „a unei fețe pe care o iubesc"[18], o privire ce îmi *privește privirea*. În cazul teofaniei, ca în exemplul cinei din Emaus, se ajunge la un paradox: o privire invizibilă mă privește în mod *vizibil* și mă iubește. Paradoxul în privința acestor fenomene saturate este că ele mă constituie pe mine, pentru că „*Eul* își pierde anterioritatea și se descoperă așa-zicând destituit de încărcătura constituirii", iar subiectul devine *stupefiat*

---

[15] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 80.

[16] *Ibidem*, p. 76.

[17] Shane Mackinlay, *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 119.

[18] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 87.

(*interloqué*).[19] Orbirea are loc, pentru Marion, din cauza „unei intensități intuitive care depășește gradul pe care-l poate susține o privire”[20]. Din acest motiv, privirea din icoană este invizibilă și aici găsim cauza pentru care discipolii nu-L pot vedea pe Isus la cina din Emaus, odată ce L-au recunoscut. Pentru filosoful francez, ca și pentru Weil, Dumnezeu poate fi înțeles precum o distanță infinită, căci El „strălucește prin absență”[21].

Marion explică această *lipsă* a lui Dumnezeu prin conceptul fenomenologic de *donație*. Pentru Husserl, părintele fenomenologiei, donația (*Gegebenheit*) trimite la felul în care apar lucrurile conștiinței în mod imanent după ce efectuăm reducția fenomenologică.[22] Filosoful francez extinde acest concept pentru a cuprinde trăirea fenomenului saturat al teofaniei:

> Aici din contră indisponibilitatea sa radicală îl expune pe „Dumnezeu” riscului de a-și vedea tăgăduit dreptul la fenomenalitate – tocmai pentru că în cea mai mare parte a timpului și în primul rând privirea nu vrea și nu vrea să vadă decât obiecte. Donația prin excelență virează astfel spre abandon [...] Donația prin excelență se expune într-adevăr la a părea că dispare (prin lipsă) tocmai pentru că se dă fără rezerve (în exces). Paradox straniu, dar inevitabil[23].

Lipsa lui Dumnezeu este în același timp un exces. Vedem aici o apropiere de gândirea lui Kierkegaard prin îmbrățișarea paradoxului. Doar că nu avem de-a face cu un salt al credinței, ci cu o explicație rațională, critică, fenomenologică a revelației. Iar dacă la Kierkegaard cel ce trăia paradoxul era *un cavaler al credinței*, la Marion întâlnim *un martor, un stupefiat, un ostatic* sau o inovație conceptuală din partea sa – *un adonat*. Pentru gânditorul francez, termeni precum „subiect” nu mai au sens pentru că fenomenul saturat nu este constituit de un eu transcendental și nu are niciun caracter obiectiv[24], în sensul de relație subiect-obiect. Fenomenul saturat constituie martorul, iar acesta, cu toate că este schimbat de această trăire, nu o poate descrie pentru că nu o poate constitui în niciun fel, ea fiind dincolo de facultățile sale. Tot ce poate face el este *să răspundă*, așa cum și femeia care s-a atins de haina lui Isus *s-a vindecat*.

Adonatul este traducerea pentru termenul francez „étant donné” care literal s-ar tălmăci cu „fiind datul”. Dacă fenomenul saturat este *donatul*, atunci *a-donatul* este privațiunea donatului, absența sa. Donatul constituie adonatul, iar în lipsa donatului, tot ce rămâne este adonatul. Eul devine pentru Marion un *mine*, pentru că eu îl resimt pe Dumnezeu ca lipsă, deși în cazul revelației, El se dă în exces, dar, din cauza limitărilor mele, nu-L pot percepe.

Weil are o viziune filosofică asemănătoare: „Chiar de n-ar exista nimic altceva decât viața de aici, chiar dacă clipa morții nu ne-ar aduce nimic nou, supraabundența infinită a milei divine e deja secret prezentă, în întregul ei, aici

---

[19] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, p. 81.
[20] *Ibidem*, p. 71.
[21] *Ibidem*, p. 114.
[22] Hans H. Gander, *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 112.
[23] Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul. Teologie, metafizică și fenomenologie*, pp. 114–115.
[24] *Ibidem*, pp. 214–215.

jos”[25]. *Supraabundența* milei infinite despre care vorbește gânditoarea franceză poate fi comparată cu excesul în intuiție al fenomenului saturat; iar această *prezență secretă* este absența divinității pe care o resimțim pentru că în ontologia gânditoarei franceze Dumnezeu este real, iar noi suntem nimic. Ea este sigură de existența lui Dumnezeu, chiar și dacă El *nu ar exista*, chiar și în cazul în care doar viața de aici ar fi de fapt reală. Vedem și la ea cum conceptualizarea revelației duce la paradox, fenomen identificat de Kierkegaard. Conceptualizarea infinității distanței dintre noi și El atinge inevitabil limitele rațiunii. Mila infinită, prin supraabundența sa, nu provine din efortul eului, care necesită o decreație pentru a face loc divinității. Din contră, în absența eului, mila infinită se poate manifesta în întregime.

Totuși, există o situație în care Simone Weil ar fi cuprinsă de îndoieli privind existența lui Dumnezeu:

> Nu există decât o singură împrejurare în care ajung să nu mai știu nimic despre această certitudine. Este contactul cu nenorocirea celuilalt. Chiar cu nenorocirea celor ce îmi sunt indiferenți ori necunoscuți, poate încă mai mult cu nenorocirea lor, inclusiv a celor din veacurile trecute cele mai îndepărtate. Contactul acesta îmi face un rău atât de înfiorător, îmi sfâșie sufletul de la un capăt la altul în așa măsură încât iubirea lui Dumnezeu îmi devine pentru o vreme aproape imposibilă. Nu lipsește foarte mult ca să spun imposibilă. Ajung chiar să mă neliniștesc pentru mine însămi.[26]

Observăm din nou care este preocuparea principală a lui Weil: bunăstarea Celuilalt. Existența lui Dumnezeu este irelevantă pentru ea, dacă este pusă ca o problemă abstractă; la fel și ideea de suflet, libertate sau viață după moarte. Atâta timp cât oamenii trăiesc și au trăit în nenorocire, atenția noastră trebuie să fie orientată în mod autentic către aproapele nostru, așa cum cere de fapt și Hristos: „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți (*Matei*, 22:39)”.

În capitolul următor, voi arăta cum Weil prezintă *forța* ca fiind cauza nenorocirii umane și cum ajunge ea la această concluzie, interpretând unul dintre textele fundamentale ale culturii occidentale.

FENOMENOLOGIA FORŢEI

Simone Weil este considerată una dintre cele mai importante interprete ale creștinismului prin maniera sa neconvențională, eclectică și directă de a aborda chestiuni religioase. Ea a fost însă la fel de mult, poate chiar mai mult, influențată de filosofia și cultura greacă. Eseurile, scrisorile și notele ei sunt pline de trimiteri la poezii, tragedii și texte filosofice ale Antichității.

Gânditoarea franceză propune o interpretare cu totul aparte pentru cel mai vechi text literar al Occidentului – *Iliada* lui Homer. Implicit, ceea ce înfăptuiește

[25] Simone Weil, *Autobiografie spirituală*, trad. Andrei Manolescu, București, Humanitas, 2004, p. 51.

[26] *Ibidem*, p. 53.

Simone Weil, este, din nou, o reducție fenomenologică. Pentru gânditoarea franceză, personajele și acțiunea Iliadei nu sunt în sine importante. Hector l-ar fi putut învinge pe Ahile, iar Patroclu ar fi putut scăpa nevătămat, căci, dacă am fi cu adevărat atenți la ceea ce se întâmplă în Iliada, ne-am da seama că: „Adevăratul erou, adevăratul subiect, centrul *Iliadei*, este forța”[27]. Dacă Husserl spunea că rolul fenomenologiei este o întoarcere la lucrurile însele, lucrul însuși descris în *Iliada* este forța.

Atât învinșii, cât și învingătorii sunt victime ale forței. Pentru ultimii, acest fapt este evident, sufletul și corpul lor este afectat de urmările violenței. Totuși, și învingătorii au de suferit. În primul rând, pentru că forța, odată ce a pus stăpânire pe ei, le dă impresia că puterea lor este nelimitată. Și, după cum putem observa în desfășurarea acțiunii poemului, mari războinici precum Hector și Ahile sunt răpuși la rândul lor. Chiar în deschiderea poemului, regăsim descrierea *mâniei lui Ahile,* care, chiar dacă este cel mai de temut războinic, nepot al lui Zeus însuși, trebuie să accepte umilința la care este supus de Menelau: „după ce i s-a luat de sub ochi femeia pe care dorea s-o ia de nevastă, fără să îndrăznească să se opună”[28].

Forța poate distruge sufletul imediat, atunci când este vorba de violență și război, dar ea se poate exercita și mai subtil, prin subjugarea oamenilor pe perioade lungi. S-ar putea ca al doilea tip de forță să fie și mai nociv pentru că menține omul într-o stare de nenorocire constantă și-l dezumanizează:

> Forța care omoară este o formă concentrată, grosieră a forței. Cât de mult mai variată în procedurile sale, cât de mult mai surprinzătoare în efectele sale este cealaltă forță, cea care nu omoară; adică cea care nu omoară încă. Ea va omorî cu siguranță, sau ea va omorî poate, sau mai degrabă ea se află într-o stare de suspensie că ar putea omorî în orice moment; în orice caz, ea transformă omul în piatră.[29]

Această *transformare în piatră* se potrivește cu metafizica lui Weil și trimite în același timp la unul dintre versetele ei preferate din *Noul Testament*: „Sau cine este omul acela între voi care, de va cere fiul său pâine, oare el îi va da piatră (*Matei*, 7:9)?” Piatra simbolizează condiția noastră de a fi materie inertă, aflată sub legile oarbe ale naturii. În metafizica lui Weil, omul este guvernat de greutate sau gravitație, termenul francez *pésanteur* fiind tradus în ambele feluri, căci gânditoarea franceză fusese intens preocupată și influențată de teoriile științifice moderne. Vedem aici din nou neconvenționalismul și eclectismul lui Weil: interes pentru creștinism, dar și alte tradiții spirituale, marxism, conservatorism, Antichitatea greacă, științele moderne. Greutatea acționează josnic, imoral. Weil povestește cum, atunci când avea dureri groaznice de cap, dorea să lovească pe altcineva exact în același loc pentru a scăpa de durere[30]. Cei care înfăptuiesc asemenea acte, chiar reușesc, în mod paradoxal, câteodată, să-și mai ușureze suferințele. Problema e că

[27] Simone Weil, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 529.
[28] *Ibidem*, p. 535.
[29] *Ibidem*, p. 530.
[30] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 39.

cei aflați cel mai jos, în cea mai mare nenorocire, nu au în cine să mai lovească, pe cine să mai facă să sufere:

> Mecanica umană. Oricine suferă încearcă să-și comunice suferința – fie maltratând, fie provocând mila – pentru a o diminua și o diminuează într-adevăr procedând așa. Cel aflat jos de tot, cel pe care nimeni nu îl plânge, fără puterea de a maltrata pe cineva (dacă nu cumva are copii sau o ființă care îl iubește), suferința acestuia rămâne în el și îl otrăvește.[31]

Din cauza acestui lanț de transmitere a suferinței impus de greutatea care ne apasă pe toți, omenirea pare a nu avea nicio șansă la bucurie și bunăstare. În orice caz, cineva se va afla în cea mai neagră nenorocire fiindcă nu va avea cum să maltrateze pe altcineva. Aceasta este problema noastră, a omului modern: avem pseudoînvingători care-i domină tacit timp de decenii pe alții, iar aceștia din urmă nu pot face altceva decât să rămână „otrăviți" în ei înșiși.

În vremurile vechi, forța se putea manifesta până la capăt. Weil crede că unul dintre cele mai pătrunzătoare versuri ale *Iliadei* este: „Ares este drept, și îi omoară pe toți cei care omoară"[32]. Greutatea, devenită forță atunci când se exprimă violent, îi distruge pe toți cei ce participă la ea. Poemul grec prefigurează, pentru Weil, înțelepciunea *Evangheliei* din versete precum: „Întoarce sabia ta la locul ei, că toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri (*Matei*, 26:52)". Deși, în cazul creștinismului, avem capacitatea de a alege, de *a întoarce sabia la locul ei*, față de gândirea fatalistă greacă, cel puțin în perioada ei de dinainte de filosofia platonică. Odată cu Socrate și Platon, omul se poate *îngriji de sine*, poate să ia decizii privind pornirile sale imorale, josnice.

Ce putem face însă pentru a ne împotrivi acestor legi imuabile ale universului care nu țin de voința noastră? De fapt, Weil nu are un concept al voinței, cu toate că vorbește despre atenție și dorință, așa cum am explicat deja într-un capitol anterior. Ceea ce ne poate face însă să fim atenți cu adevărat este Dumnezeu pentru că El este Cel din noi care poate crea o punte reală către Celălalt fără să existe o relație de dominare, de putere. Weil mai numește acest fenomen și *o coborâre în sens invers* sau *har*, iar harul este tot o formă de greutate, o greutate moral-spirituală, o greutate care ne *ridică* înspre Dumnezeu; iar supranatural este cel care poate permite crearea unei relații de egalitate între oameni:

> Virtutea supranaturală a dreptății constă, dacă ești superiorul într-un raport inegal de forțe, în a te comporta exact ca și cum ar fi egalitate. Exact în toate privințele, inclusiv în cele mai mici detalii de accent și de atitudine, fiindcă un detaliu poate fi suficient pentru a-l arunca pe inferior în starea de materie, starea lui naturală din nefericire în acea împrejurare, așa cum cea mai mică modificare duce la înghețul apei, rămase lichide câtă vreme e deasupra gradului zero[33].

---

[31] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 41.

[32] S. Weil, *Oeuvres*, p. 537.

[33] Simone Weil, *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolescu, București, Humanitas, 2005, p. 22.

Nu prea găsim manifestări ale acestei virtuți în Iliada. Poate atunci când Ahile îi permite lui Priam să-și înmormânteze fiul. Doar că Ahile fusese implorat de Priam în această privință și nu se poate spune că s-a comportat *exact în toate privințele*, ca și cum un raport de egalitate ar fi existat între ei. În opinia lui Weil, această virtute este virtutea creștină, dar și alte religii au revelat acest adevăr[34].

Forța nu are un caracter moral, doar supranaturalul poate restabili un echilibru în relațiile umane. Astfel, ea nu este nici rea, nici bună; și, din acest motiv, Ares este drept. Greșeala pe care o facem este că îi privim pe învingători, pe răufăcători ca fiind superiori permanent celor învinși, însă și ei vor deveni învinși, căci vor fi orbiți de putere. Învinsul, de fapt, are mai multe șanse de a ajunge la divinitate pentru că-i poate resimți absența. Isus, ca om, a fost învins, umilit în cea mai groaznică manieră posibilă. Cu toate acestea, El este Calea, Adevărul și Viața, iar învingerea Sa a dus procesul de decreație, de golire de sine, de *kenosis* la desăvârșire. Isus-Omul a putut resimți astfel distanța infinită dintre El și Dumnezeu.

Simone Weil vede în *Iliada* prima intuire a adevărului despre condiția umană. Adevăr ce este apoi intuit și de tragediile grecești sau de *Evangheliі*[35]. *Iliada* rămâne însă prin descrierile ei atât de viscerale cea mai pătrunzătoare ilustrație a suferinței universale omenești. În ea, regăsim suferința pentru prietenul pierdut, pentru soțul ucis, pentru fiul omorât, suferința colectivă a unui popor, aproape toate tipurile de dureri sufletești și fizice cauzate de forța oarbă, de greutatea-gravitație ce se exercită asupra noastră din toate timpurile:

> ...nimic din ce au produs popoarele Europei nu valorează cât primul poem cunoscut care a apărut la unul dintre ele. O să regăsească poate geniul epic atunci când nu o să mai creadă în nimic la adăpostul sorții, nu o să mai admire niciodată forța, nu o să-și mai urască inamicii și nu o să-i mai disprețuiască pe nenorociți. Este îndoielnic că asta se va întâmpla curând.[36]

Reducția fenomenologică pe care o înfăptuiește Weil implicit, luând ca exemplu *Iliada*, permite să iasă la suprafață fenomenul care face posibilă întreaga acțiune a poemului. De aceea, forța este personajul principal. Am putea chiar spune că avem de-a face cu un fenomen saturat. Forța depășește toate puterile noastre de a o percepe sau concepe, iar tot ce putem face este să reprezentăm cazuri particulare ale sale, așa cum este războiul dintre troieni și ahei. Fenomenul forței rămâne însă etern, iar unul dintre motivele pentru care Weil interpretează *Iliada* în acest fel este tema războiului prezentă atât în poemul arhaic, cât și în realitatea ei contemporană. În *Iliada* și în războaiele pe care le-a observat direct, unele dintre ele chiar de pe linia frontului, gânditoarea franceză a putut observa același „dublu apetit pentru moarte" – compulsiunea de a omorî și de a fi omorât[37]. Putem remarca aici și o asemănare cu pulsiunea morții la Freud – teoria cum că organicul are o

[34] S. Weil, *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, pp. 25–26.

[35] S. Weil, *Oeuvres*, p. 550.

[36] *Ibidem*, p. 552.

[37] Charles H. Stocking, *Homer's Iliad and the Problem of Force*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 171.

tendință înnăscută de a se întoarce la starea de anorganic, o compulsiune către moarte.

Cu toate că, din punct de vedere ontologic, Simone Weil propune o variantă aparte de nihilism, din punct de vedere etic-spiritual, ea crede că există soluții la violența forței, căci: „Două forțe guvernează universul: lumina și greutatea”[38]. Putem regăsi aici o asemănare cu filosofia lui Schelling, în care *gravitația* este forța care unifică lucrurile naturale, în timp ce *lumina* întemeiează multiplicitatea lumii naturale – cele două aflându-se, pentru filosoful german, într-o identitate dinamică.

Nu avem ca la Kierkegaard o depășire a universalului de către individual, credința necesitând o suspendare a eticului, un salt în necunoscut, o îmbrățișare a paradoxului; dar nici o sublimare a individualului și universalului ca la Hegel, o procesualitate a Spiritului Absolut. Pentru Simone Weil, atât universalul cât și individualul *nu există*. În mod bizar, așa cum am arătat în capitolul anterior, doar supranaturalul este real, doar Dumnezeu există în adevăratul sens, iar divinitatea nu este pentru ea universalul, pentru că universalul este ceva abstract.

De ce nu există individualul sau universalul? Pentru că aici suntem guvernați de greutate, gravitație sau forță, iar realitatea noastră este una imaginară, prin urmare individualitatea noastră trebuie anihilată. Din acest motiv, Weil nu este propriu-zis *creștină*, ea dezvoltând o filosofie de viață proprie, fundamentată în diverse tradiții de gândire:

> A ierta. Nu suntem în stare. Când cineva ne-a făcut rău se creează în noi reacții de compensare. Dorința de răzbunare e o dorință de echilibru esențial. A căuta echilibrul pe un alt plan. Trebuie să mergem prin noi înșine până la această limită. Acolo atingem vidul. (Ajută-te și cerul te va ajuta.)[39]

Tot ce putem face este să ne dăm seama de nimicnicirea noastră. Filosofia lui Weil este una radicală. Ea nu regăsește optimism în liberul arbitru uman. Forța, greutatea, materialitatea din care suntem compuși nu ne permit să alegem binele. Doar supranaturalul prin intermediul harului poate înfăptui ceea ce e just: „Harul umple, dar el nu poate pătrunde decât acolo unde există un vid pentru a-l primi, și harul însuși e cel care creează vidul acesta”[40]. Până și actul de golire de sine, de *kenosis*, nu e înfăptuit de noi, ci tot de Dumnezeu, prin har. Nu avem libertatea de a alege binele, dar avem, paradoxal, libertatea de a ne da seama că ne putem goli de sinele nostru imaginar nu prin propriile noastre puteri, ci prin puterea lui Dumnezeu, prin primirea ei.

Simone Weil mai are o viziune ce se opune creștinismului, cel puțin în forma sa instituționalizată. Ea crede că doar spiritul grec era compatibil cu învățăturile lui Isus, în timp ce Imperiul Roman și iudaismul reprezintă antiteze ale preceptelor creștine. Romanii s-au văzut stăpânii lumii și i-au tratat pe ceilalți ca fiind „străini,

[38] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 37.
[39] S. Weil, *Greutatea și harul*, p. 42.
[40] *Ibidem*, p. 47

inamici, învinși, supuși, sclavi”[41]. Dat fiind că religia creștină a fost răspândită de Imperiul Roman, odată ce acesta a adoptat-o ca religie oficială, esența ei nu a fost transmisă corespunzător. Pe de altă parte, *Vechiul Testament* descrie un Dumnezeu al națiunii evreiești, care își urăște și își blestemă inamicii. Mai mult, evreii nu vedeau în nenorocire decât „semnul păcatului și prin urmare un motiv legitim de dispreț”. Doar anumite părți din *Cartea lui Iov* sunt comparabile cu esența creștinismului pentru Weil.

Gânditoarea franceză este de părere că spiritul *Evangheliei* nu s-a transmis de-a lungul generațiilor ulterioare de creștini și că el trebuie recuperat. Martirii care și-au acceptat moartea cu seninătate pentru cauza creștină nu au înțeles trăirea lui Hristos, care a resimțit cea mai teribilă suferință și angoasă pe cruce. El se afla în starea celei mai îngrozitoare nenorociri. Acești martiri au reprezentat începutul fanatismului religios. În fața forței, nu există armură, harul ne poate proteja de corupere sufletească, dar nu și de durere și suferință[42].

Critica lui Weil la adresa Imperiului Roman și mai ales a iudaismului poate fi contestată. Ea nu face o cercetare istorică riguroasă. În acest sens, gânditoarea franceză se apropie mult de Nietzsche, deși ea nu avea o părere bună despre scrierile filosofului german. El a susținut că Imperiul Roman a fost distrus de creștinism:

> „Dumnezeu crucificat”, superlativ care era înfiorător pentru gustul antic. Până acum niciodată și nicăieri n-a mai existat o răsturnare atât de îndrăzneață și de înspăimântătoare, ceva care ridică atâtea întrebări și comportă atâtea discuții ca această formulare: ea promitea o reașezare a tuturor valorilor antice. – Orientul, profundul Orient și sclavul oriental s-au răzbunat în acest fel pe Roma, cu toleranța ei aristocratică și frivolă, ca și pe „catolicismul” roman al credinței. Și-ntotdeauna, nu credința, ci eliberarea de credință, acea nepăsare pe jumătate stoică și zâmbitoare față de seriozitatea credinței, au fost ceea ce i-a revoltat pe sclavi la stăpânii lor și i-a făcut să se răzvrătească împotriva acestora.[43]

Am zice la prima vedere că viziunea lui Nietzsche despre creștini este una în întregime diferită de cea a lui Weil, căci el îi detestă fățiș în aforismele și eseurile sale. Și gânditoarea franceză susține însă că: „Am avut dintr-o dată certitudinea că religia creștină este, prin excelență, religia robilor și că robii nu pot să nu adere la ea, eu însămi printre ceilalți”[44]. Ambii filosofi sunt de acord că esența creștinismului este de a elibera sclavii; doar că, pentru Nietzsche, această eliberare se întemeiază pe un resentiment și o răzbunare împotriva celor puternici, a aristocraților, celor ce pot să se impună prin forță, în timp ce pentru Weil, eliberarea înseamnă o acceptare a condiției suferinței printr-o *Imitatio Christi*, pentru că și El a suferit, a suferit cel mai mult dintre toți oamenii, cu toate că era și Dumnezeu. Stilul ambilor gânditori este unul implicit fenomenologic pentru că ei nu cercetează istoric conflictul dintre Imperiul Roman și tradiția creștină, ci încearcă să extragă esența, lucrul însuși,

---

[41] S. Weil, *Oeuvres*, p. 552.

[42] *Ibidem*, p. 552.

[43] Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău, Prolog la o filozofie a viitorului*, trad. Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2015, p. 65.

[44] S. Weil, *Autobiografie spirituală*, p. 27.

fenomenul ce stă în spatele faptelor propriu-zise, înfăptuind un fel de reducție fenomenologică.

Pentru Nietzsche, fenomenul primordial este *voința de putere*. El încearcă să vadă cum relațiile de putere, de dominare s-au manifestat de-a lungul istoriei, de aceea își propune să facă *o genealogie* a acestui fenomen. Weil face un lucru asemănător cu fenomenul forței. Diferența este că Nietzsche refuză ideea unui supranatural și caută realul în voința de putere manifestată în lume, în timp ce Weil vede doar imaginarul în manifestarea forței, realul fiind divinul. În ambele cazuri, avem de fapt de-a face cu o abordare metafizică, cu toate că cei doi sunt filosofi nesistematici, eclectici, care sunt greu de încadrat într-un curent sau mișcare filosofică.

CONCLUZII

Cercetarea conceptelor de decreație și forță la Simone Weil dezvăluie o gândire ce nu poate fi încadrată nici în misticismul tradițional, nici în filosofia academică. Departe de a propune o filosofie nihilistă, ea concepe nimicul ca spațiu ontologic: numai acolo unde eul dispare poate pătrunde harul, iar iubirea divină se poate manifesta ca act pur, neatins de interese personale sau de impulsul de a domina. Această golire de sine nu este o simplă alegorie spirituală, ci o adevărată reducție fenomenologică, ce face vizibil realul dincolo de fenomenul lumesc.

În același timp, reflecția ei asupra forței arată că lumea este marcată de *g*ravitație sau *greutate* ce transformă oamenii în victime ale violenței și suferinței. Forța nu este doar violență fizică, ci și acea presiune care menține societăți, popoare și indivizi într-o stare de supunere permanentă. Și totuși, pentru Weil, chiar în mijlocul acestei greutăți se află o posibilitate: coborârea divină ce rupe logica dominării și deschide drumul către adevărata libertate.

Această gândire radicală rămâne actuală într-un context marcat de obsesia tehnologică pentru supraviețuire, de căutarea puterii în raporturile interumane. Weil ne obligă să regândim sensul vieții nu ca autoafirmare, ci ca lepădare de sine. A deveni *nimic* nu înseamnă a cădea în disperare, ci a descoperi o realitate mai profundă decât realitatea imaginară a lumii în care trăim: realitatea absolută a lui Dumnezeu.

Precum Kierkegaard, Marion sau Nietzsche, Simone Weil propune o metafizică a paradoxului: Dumnezeu este prezent prin absență; bucuria desăvârșită exclude sentimentul bucuriei, iubirea adevărată este acțiune fără posesiune, fenomenul saturat se dă în exces tocmai pentru că nu poate fi constituit de mintea noastră. Această logică a contrariilor nu este un simplu joc intelectual, ci un mod de viață care unește contemplarea și *praxis*-ul. De aceea, pentru Weil, filosofia nu se separă de etică, iar cunoașterea nu se desparte de iubire.

Astfel, scrierea de față a arătat că Simone Weil nu este doar o gânditoare mistică, ci o fenomenologă a realului. Ea înțelege libertatea ca disponibilitate pentru har, atenția ca formă de rugăciune, iar suferința ca loc al întâlnirii cu

Dumnezeu. Într-o lume care confundă adesea puterea cu realitatea și durata biologică cu viața, gândirea ei rămâne o chemare provocatoare: să ne întoarcem la o atitudine de activitatea pasivă, de *atenție*, să devenim transparenți pentru lumina divină și să descoperim că realul poate fi trăit doar dacă eul, sau mai bine-zis iluzia eului, este suprimat.

În lumina acestei perspective, decreația nu este doar conceptul central al filosofiei weiliene, ci și o posibilă cheie de înnoire a gândirii contemporane, un mod de a elibera filosofia de închiderile antropocentrice și de a regăsi, dincolo de forță și greutate, locul unei realități care se dă ca dar.