

ABSURD ZŁA

„Zło jest dla miłości tym, czym tajemnica dla rozumu.
Pod przymusem tajemnicy cnota wiary staje się cnotą nadprzyrodzoną,
podobnie dzieje się z cnotą miłości pod przymusem zła”¹.

1. Bezstronność konieczności

Zło w obrębie filozofii Simone Weil pozostaje dla miłości takim samym **absurdem**, co tajemnica dla rozumu, stanowi bowiem tak samo niedorzeczny przedmiot miłości, jak niedorzeczna jest dla rozumu aporetyczna sprzeczność, w której przejawia się tajemnica². W obliczu absurdu wszelkie wysiłki rozumu, i naturalnej, ludzkiej miłości zderzają się z *niemożliwością* – ową „bramą do nadprzyrodzonego”, w którą „można tylko pukać”, gdyż „Otwiera ją kto inny”³. Tam, gdzie rozum, uwikłany we wzajemną sprzeczność możliwych rozstrzygnięć aporemy, kapitułuje nie mogąc uznać żadnego z nich za jej rozwiązanie nie popadając przy tym w kolizję zarówno z logiczną zasadą niesprzeczności, jak również z odpowiadającą jej na gruncie metafizyki zasadą tożsamości bytu, tam ustępuje miejsce wierze. Podobnie miłość – uznana w weilowskiej epistemologii za jedyną władzę duszy, która zapewnia człowiekowi „związek z istnieniem” w przeciwieństwie do rozumu, orzekającego tylko jego możliwość⁴ – przeistacza się w zetknięciu ze złem, którego nie sposób kochać, w bezwarunkową *miłość nadprzyrodzoną*,

¹ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1986, s. 67.

² Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, nr 1.

³ S. Weil: *Świadomość*, s. 181.

⁴ Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica*; por. S. Weil, *Świadomość*, zwłaszcza s. 198.

zdolną pogodzić się z jego faktycznością. Absurd zaś, pod którego postacią ujawniło się to, co niemożliwe dla rozumu i naturalnej, ludzkiej miłości, wskazuje zdaniem Weil na rzeczywistość porządku nadprzyrodzonego: „Świadectwem istnienia świata transcendencji są te więzi, których nie potrafimy nawiązać”⁵.

Wobec tego jakakolwiek próba znalezienia racji istnienia zła jest równie absurdalna i nieskuteczna, co usiłowanie „przeniesienia treści tajemnic na płaszczyznę rozumu”. Zło stanowi niezaprzeczalny fakt, a „Wszelkie próby usprawiedliwienia zła przez coś innego poza prostym: tak jest, to błąd wobec tej prawdy”⁶. Zatem jest ono przejawem *konieczności*, tzn. „rzeczywistości tego świata”:

Materia jest dla nas po prostu tym, co jest poddane konieczności. Nie wiemy o niej nic więcej. Konieczność wyraża się poprzez ilościowe prawo zmienności w świecie zjawisk. Tam, gdzie nie ma praw ilościowych w ścisłym znaczeniu tego słowa, są zależności analogiczne. Ilościowe prawo zmienności formuje się poprzez funkcje matematyczne. Funkcja jest tym, co Grecy nazywali związkiem ilościowym albo odpowiednością, *arithmos* albo *logos*; to ona także stanowi matematyczne pojęcie granicy. Najjaśniejszy obraz funkcji daje rosnący ciąg trójkątów o tych samych kątach. To właśnie jest proporcja. W ten sposób geometria uzmysławia nam pojęcie funkcji⁷.

Rozum ludzki pojmuje tylko związki konieczne między rzeczami, które narzucają mu się ze swoją bezwzględną stałością; stąd poznaje on przyrodzoną rzeczywistość jedynie w aspekcie konieczności. Ona zaś polega na stałości relacji zachodzących pomiędzy bytami w świecie; istotą proporcji bowiem, jako przykładu funkcji matematycznej, jest owa bezwzględna stałość stosunków pomiędzy jej członami. „Czysty obraz konieczności”, tzn. konieczność rozpatrywana w oderwaniu od materii, dla której stanowi zasadę organizującą, jest „spłotem powiązanych ze sobą uwarunkowań” i pod tą postacią – przedmiotem matematyki oraz analogicznych do niej operacji myślowych, o teoretycznym charakterze. Czysta, matematyczna konieczność zatem nie jest niczym innym, jak „łańcuchem ogniów dowodowych”, pojmowanych przez umysł. Poznanie zaś zjawisk fizykalnych, jak również psychologicznych i społecznych, polega na rozpoznawaniu w nich „w sposób konkretny i ścisły obecności jakiejś konieczności, analogicznej do konieczności matematycznej”, tzn. do jakiegoś związku koniecznego, narzucającego się umysłowi z równą bezwzględnością, co relacje matematyczne.

W tych poglądach Weil odnośnie podległości świata materii względem konieczności oraz jego poznawalności za pomocą operacji myślowych mających ścisły, matematyczny paradygmat, pobrzmiewa echo determinizmu i paraleli-

⁵ S. Weil, *Świadomość*, s. 181.

⁶ Tamże, s. 87.

⁷ Tamże, s. 113.

zmu Barucha Spinozy. Na gruncie spinozjańskich koncepcji świat materialny podlega tym samym prawom logicznym, co dziedzina abstrakcyjnych idei, bowiem własności świata wywodzą się z natury Boga według stałych, koniecznych i logicznych praw; wobec tego rzeczywistość świata nie zna przypadku, gdyż wszystko, cokolwiek w niej zachodzi, jest zdeterminowane nieuchronnymi prawidłowościami; a że porządek idei całkowicie odpowiada porządkowi rzeczy w świecie w taki sposób, że obydwa te porządki pozostają wobec siebie nawzajem paralelne, ponieważ tak myśl, jak cielesna rozciągłość są atrybutami jednej i tej samej substancji – Boga immanentnego światu, zatem człowiek poznaje rzeczywistość odkrywając w niej stałe, konieczne związki w procesie ścisłego, logicznego myślenia.

Weilowska czysta konieczność, wyrażalna za pomocą matematycznej funkcji, wcielając się w świat bytów naturalnych pod postacią analogicznych do niej związków koniecznych, stanowi zasadę współistnienia rzeczy we wszechświecie. Pozostając bowiem wierna swej istocie – tzn. geometrycznej proporcji – gwarantuje ład, „dzięki któremu każda rzecz zajmując swoje miejsce pozwala istnieć innym rzeczom”⁸.

Ład ów polega na *równowadze* wszelkich elementów w naturalnym porządku rzeczy i posiada dwie charakterystyki: statyczną i dynamiczną. Równowaga w charakterystyce statycznej okazuje się nieruchomym trwaniem bytów materialnych w określonych granicach, tak, iż nie ingerują one wzajemnie w swoje istnienie; odpowiednikiem tak pojmowanej równowagi jest dla człowieka miłość bliźniego, tożsama ze zgodą na istnienie innej istoty ludzkiej. Natomiast w charakterystyce dynamicznej równowaga wszechświata ujawnia swoje oblicze jako porządek zachodzenia zmian w czasie:

Poddany czasowi wszechświat jest w stanie ustawicznego stawania się. Ale to złożone z naruszeń równowagi stawanie się jest w rzeczywistości równowagą przez to, że owe naruszenia równowagi równoważą się wzajemnie. To stawanie się jest równowagą załamana w czasie. To właśnie wyraża owa cudowna formuła Anaksymandra, formuła o niezmierzonej głębi: „Od nieokreśloności biorą początek narodziny rzeczy i powrotem do nieokreśloności wyraża się ich zgodna z koniecznością zagłada; bo jako naruszające sprawiedliwość, zgodnic z porządkiem czasu, jedne od drugich otrzymują i swoją karę, i swe zadośćuczynienie”⁹.

Analiza równowagi dynamicznej zmusza do rozpatrywania każdego zjawiska w jego związku ze wszystkimi zjawiskami mającymi miejsce „w całości przestrzeni i czasu”, tzn. w dziejach wszechświata; wówczas umysł pojmuje, iż

⁸ Tamże, s. 119.

⁹ Tamże.

ów związek nakłada na pojedyncze zjawisko jego granice i „łączy go z innym, równym co do siły a przeciwnokierunkowym naruszeniem równowagi”¹⁰, unaczynając obecność ładu w świecie.

Oparty na proporcji ład świata, tożsamy z koniecznością, w umyśle człowieka „jest stosunkiem, to znaczy myślą w stanie działania”¹¹. Aczkolwiek bowiem do natury konieczności należy, że umysł rozpatrując związki między rzeczami doznaje przymusu uznania stałych relacji pomiędzy nimi, to jednak „Związki konieczne, które tworzą samą rzeczywistość świata, same są rzeczywiste tylko jako przedmiot działającej uwagi umysłu”¹².

Zachodzi zatem współzależność „pomiędzy koniecznością i wolnym aktem uwagi”. Gdyby jednak umysłem, którego uwaga konstytuuje w weilowskiej kosmologii porządek rzeczywistości, miał być umysł ludzki, światu zagrażałby chaos tylekroć, ilekroć rozpraszałby on swoją uwagę. Zdolność uwagi intelektualnej tworzącej ład wszechświata posiada tylko mądrość Boża. Jedyne Bóg stwarza poprzez akt myśli, a myśl Boga – jak stwierdza Simone Weil zgodnie z doktryną *Logosu* św. Jana Ewangelisty – jest Bogiem, tzn. Synem Bożym, który jest obrazem Ojca, a zarazem boskim Słowem nadającym światu porządek.

W myśl wskazań samej filozofki chrześcijańska doktryna *Logosu* okazuje się nicią wiodącą do kłębka innych tropów intelektualnych, które zaważyły na jej koncepcji konieczności:

To słowo Logos, zapożyczone od greckich stoików, którzy otrzymali je od Heraklita, ma kilka znaczeń, ale pierwszorzędne jest tu to ilościowe prawo zmienności, które tworzy konieczność. Fatum i logos są zresztą spokrewnione. Fatum to konieczność, konieczność to logos¹³.

Heraklitemska nauka o *logosie* wiąże się z nauką o *ekpyrosis* – „zognieniu” świata. Ogień w kosmologii efeskiego filozofa jest symbolem energii wiecznie ruchliwego, boskiego i obdarzonego mądrością (*sophon*) pryncypium, które stanowi wzajemne napięcie pomiędzy parą przeciwieństw: „jednym – wszystką wielością”, tzn. jednością oraz całkowitą ilością wszystkich rzeczy we wszechświecie. Świat fenomenów to rezultat równoczesnego ruchu tej światotwórczej tensji w dwóch kierunkach: od jedności do wielości oraz od wielości do jedności, który w mniemaniu Efezjanina jest jedną i tą samą „drogą w dół i w górę”¹⁴. Ruch obrazują w heraklitemskiej kosmologii cykliczne przemiany ognia w inne żywioły, zachodzące „w korbach miary” jednocześnie na „drodze w dół” – na

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 121.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, ss. 117-118.

¹⁴ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, wyd. Aletheia 2000, s. 133; *Philol. frg.* B 17.

której ogień przyjmuje postać powietrza, następnie wody, a wreszcie ziemi, oraz w „drodze do góry” – w której ziemia z powrotem zmienia się w wodę, woda staje się powietrzem, ono zaś powraca do postaci ognia w fazie „zognienia” świata. Przemiany te dokonują się przy zachowaniu stałej „ilości” ognia w fenomenalnym świecie, symbolizującej stałą ilość dynamicznej energii, posiadanej przez pryncypialne przeciwieństwo jedności i wielości, a zarazem dynamiczną równowagę panującą w zamkniętym obiegu energetycznym wszechświata. Owej dynamicznej równowadze świat Heraklita zawdzięcza miarowość przemian, w wyniku których powtarza się periodycznie po każdym „zognieniu” taki sam, jaki był. „Miara”, według której wszechświat w tej kosmologii „rozpala się” i „gaśnie”, by ponownie się odrodzić, to *logos*, oznaczający jednocześnie stałość istniejących w świecie związków między rzeczami. Stanowi on przejaw *theios logos* – boskiego rozumu mądrego pryncypium (*sophon*). Dlatego bezwzględna stałość relacji i zdarzeń powracających w rytmie cyklicznych przemian dziejów okazuje się koniecznością a zarazem *ananke* – przeznaczeniem.

W kosmologii stoickiej *logos*, tzn. „rozum”, utożsamiany był z czynnym pierwiastkiem każdego ciała – *to poioun*, występującym w nierozzerwalnej łączności z pierwiastkiem biernym – *to paschon*. Ów czynny i rozumny składnik nazywano Bogiem. Jednocześnie *logos* był tożsamy z *pneumą*, tzn. „ognistym tchnieniem” (mającym związek z ogniem jako *arche* rzeczy w kosmologii stoików¹⁵), posiadającym materialny, aczkolwiek bardzo subtelny, charakter, które przenikając całą bierną materię stanowiło „duszę” świata jako całości oraz rodzaj formy każdego ciała istniejącego w świecie. *Pneuma* poprzez tożsamość z *logosem* objawiała swoją boską i rozumną naturę, dzięki której gwarantowała ustrojową całość wszechświata, opartą na „sympatii” – *sympatheia ton holon* – polegającej na tym, iż wszystko, co istnieje, pozostaje we wzajemnym związku, ponieważ wszystko ma jeden początek i zmierza do jednego końca. Za sprawą *sympatheia ton holon* świat nie rozpada się na odrębne części pomimo swojej fenomenalnej różnorodności, a każde poszczególne ciało stanowi jego konieczny i niezbędny element.

Logos był na gruncie stoickiej filozofii nie tylko gwarantem wzajemnej więzi pomiędzy bytami oraz jedności fenomenalnego świata lecz również boską „opatrnością” – *pronoia*, dzięki której ów świat ginący w *ekpyrosis* – „zgorzeniu” (czy też: „zognieniu”)¹⁶ wciąż niezmiennie, za każdym razem powtarza swoje dzieje. Oblicze rozumnego ładu wszechświata *pronoia* pokazuje jednak wyłącznie mę-

¹⁵ Dokładniejszy opis stoickich poglądów kosmologicznych - zob. A. Krokiewicz, *Zarys*, ss. 445-455.

¹⁶ Koncepcję *ekpyrosis* odziedziczyli stoicy po Heraklicie. O ile jednak w jego filozofii ogień stanowił jedynie symbol *arche*, którym była zasadnicza jedność przeciwieństw: „jedno - wszystka wielość”, o tyle u stoików ogień otrzymał znaczenie *arche* wszechrzeczy. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys*, ss. 112-140 i 445-455.

drcom, przeciętnym śmiertelnikom objawiając się wyłącznie jako bezwzględne, niewzruszone „przeznaczenie” – *heimarmene*, zwane przez rzymskich neostoików *fatum*.

Weilowska konieczność jako zasada współistnienia wszystkich bytów przejawia podobieństwo przede wszystkim do stoickiego *logosu* w znaczeniu ustrojowego ładu opartego na *sympatheia ton holon*. Budząca zaś podziw człowieka boska rozumność konieczności sprawia – jak określiła to Simone Weil – że odbieramy wszechświat jako dzieło sztuki, którego autor pozostaje dla nas nieznaną¹⁷. W tym sensie konieczny porządek rzeczy stanowi nie tylko przejaw heraklitejskiego *theios logos* czy stoickiej *pronoia*, lecz również Janowy *Logos* – uosobienie Słowa Bożego, które wcieliło się w świat pod postacią Syna. Zarazem jednak po spinozjańsku mechaniczna, bezwzględna stałość tej konieczności przywodzi na myśl *ananke* Heraklita oraz stoicką *heimarmene*.

Pierwszorzędne dla Simone Weil znaczenie terminu: *logos* jako „ilościowego prawa zmienności” tworzącego konieczność zawdzięcza swoją inspirację pitagorejskiej nauce o *kosmosie* – porządku wszechświata opartym na zasadzie jedności, analogicznej do muzycznej „harmonii” trzech zasadniczych interwałów, pozostających w istotnym związku z liczbami od 1 do 4, składającymi się na tzw. *Tetraktys* (*Arcyczwórkę*) i tworzącymi wraz z pozostałymi liczbami naturalnymi ostateczną rzeczywistość pitagorejskiego świata: oktawy (1:2), kwarty (2:3) i kwinty (3:4). W mniemaniu pitagorejczyków wszechświat stanowił całość harmonijnie „zestrojoną” z poszczególnych elementów, pozostających względem siebie nawzajem w tak samo stałych stosunkach, co dźwięki odgraniczone interwałami składającymi się razem na doskonale współbrzmienie, przy czym jedność wszechświata utożsamiana była z tą *harmonią*¹⁸.

Porządek świata, jaki wyznacza weilowska konieczność, polega na równowadze, która zgodnie z cytowaną przez Simone Weil formułą Anaksymandra okazuje się *sprawiedliwością*. Według Milezyjczyka równowaga panująca we wszechświecie bierze się z pewnego rodzaju dynamicznej równości pomiędzy bezkresnym *arche*, stanowiącym jedność przeciwieństw¹⁹, i nieskończoną wielością światów, które mają w nim swój początek i kres. Owa równość gwarantuje nieustanność odwiecznego ruchu powstawania i ginięcia tak poszczególnych światów, jak również rzeczy, Czas, w którym to wasalne względem ostatecznej rzeczywistości *arche* światy istnieją i giną, to wykładnik zarówno równowagi pomiędzy *arche* i domeną przemijających bytów, jak też „sprawiedliwości” nie dopuszczającej do tego, by jakaś rzecz trwała dłużej, aniżeli jest konieczne dla ładu wszechświata.

¹⁷ Zob. S. Weil, *Świadomość*, s. 117.

¹⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys*, ss. 91-112.

¹⁹ Por. A. Krokiewicz, *Zarys*, s. 81; Arystoteles, *Metafizyka*, A 9.

Weilowska konieczność widziana w aspekcie tej sprawiedliwości budzi bodaj największe kontrowersje – jak spostrzegła to sama Weil:

Najbardziej gorzki wyrzut, jaki tej konieczności czynią ludzie, to jej **absolutna** obojętność na wartości moralne. Sprawiedliwi i zbrodniarze na **równi** cierpią od porażenia słonecznego i toną w powodziach²⁰.

Dzieje się tak, ponieważ sens sprawiedliwości jako ontycznej równowagi, zezwalającej na współistnienie wszystkiego, łącznie ze złem, ulega zapomnieniu:

Sprawiedliwość przedstawia się człowiekowi przede wszystkim jako wybór, wybór dobra a odrzucenie zła. Konieczność jest brakiem wyboru, obojętnością. Ale jest ona zasadą współistnienia. I w gruncie rzeczy jest dla nas najwyższą sprawiedliwością²¹.

Konieczność bowiem stanowi jedyny uchwyt dla ludzkiego umysłu obraz *bezstronności* Stwórcy. Człowiekowi zaś pozostaje naśladować tę bezstronność, tzn. „zgadzać się na nią, a próbować istnienie wszystkiego, co istnieje, włącznie ze złem, z wyjątkiem tej tylko części zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić”²².

Ta zgoda jest aktem afirmacji polegającym na miłości – działaniu jedynej, zdaniem Weil, dyspozycji człowieka zdolnej uchwycić istnienie. A ponieważ obiektem tego uczucia jest konieczność, tzn. splot mechanicznych i bezwzględnych w oddziaływaniu ograniczeń naszej egzystencji, dopuszczających istnienie zła, posiada ono absurdalny charakter i zgodnie z weilowską *logiką absurdu*²³ okazuje się *miłością nadprzyrodzoną*, tożsamą ze stoicką *amor fati* – miłością przeznaczenia, dzięki której istota ludzka odkrywa, że niewzruszone, ślepe przeznaczenie ma oblicze rozumnego ładu wszechświata.

2. Bezsilny Bóg i świat bez dobra

Bezstronność konieczności, dopuszczającej istnienie zła, ściśle wiąże się na gruncie weilowskiej filozofii z *bezsilnością Boga*²⁴ i *brakiem dobra* w świecie stworzonym:

Bóg jest słaby, bo jest bezstronny. Zsyła promienie słońca i deszcz zarówno dobrym, jak złym. Tej obojętności Ojca odpowiada słabość Chrystusa. (...) Bóg nic i w niczym nie chce zmieniać. Zabito Chrystusa przez złość, że był tylko Bogiem²⁵.

²⁰ S. Weil, *Świadomość*, s. 118; por. tamże, s. 91.

²¹ Tamże, s. 122.

²² Tamże, s. 118.

²³ Zob. A. Budkowska, *Rozum a tajemnica*.

²⁴ To pojęcie zostało sformułowane przez dominikanina – o. Perrin – w jego *Odpowiedzi na list pożegnalny Simone Weil* (przel. P. Lisicki, „Znak” 1992, nr 8).

²⁵ S. Weil, *Świadomość*, s. 90.

Bezstronność Stwórcy objawia się w moralnej obojętności mechanicznie i ślepo działającej konieczności, tego „mechanizmu świata”, któremu poddał On domenę fenomenów. Niemożność dokonania zmiany w tym „mechanizmie” przeczy tezie o wszechmocy boskiej, przyjętej w klasycznej teodycei. Z dwóch zasadniczych przymiotów boskich: najwyższego dobra i wszechmocy, Bogu Simone Weil pozostało tylko dobro:

Bóg na tym świecie oddzielił dobro od siły i dla siebie zachował dobro. Jego rozkazy mają formę próśb²⁶.

Przyjęcie takiego stanowiska było konsekwencją uznania niewinności Boga w kwestii zła:

Trzeba umiejscowić Boga w jakiejś nieskończonej odległości, żeby uznać Go niewinnym zła; i odwrotnie, samo zło wskazuje na to, że trzeba Boga umiejscowić w nieskończonej odległości²⁷.

Owa *diastaza* pomiędzy Bogiem a światem przyrodzonym to zarazem odległość pomiędzy koniecznością jako „rzeczywistością tego świata” a dobrem czystym, tożsamym z Bogiem *ex definitione*:

Odległość pomiędzy koniecznością a dobrem jest właśnie taka, jak odległość pomiędzy stworzeniem a Stwórcą²⁸.

Bezsilność Boga objawia się przede wszystkim w akcie stworzenia: „Bóg nie jest wszechmocny, skoro jest Stwórcą. Stwarzanie jest zrzekaniem się władzy, abdykacją”²⁹, aktem ograniczenia własnej wszechmocy w taki sposób, iż Stwórca pozostaje na ziemi „wszechmocny tylko w tym sensie, że zbawia tych, którzy być chcą przez Niego zbawieni. Całą resztę swojej mocy oddał księciu tego świata i bezwładnej materii. Jego moc jest tylko duchowa”³⁰.

Metafora „księcia tego świata”, wzięta z Ewangelii, odnosi się do zła, zestawionego tutaj z „bezwładną materią” jako dziedziną jego swobodnego oddziaływania. Taki pogląd Weil na materialną rzeczywistość świata nosi wyraźne piętno gnostycyzmu i platońskiego mitu upadku³¹. Materię uważa ona za wzgardzoną przez Boga nosicielką zła³² (teza, która w gnostyckiej doktrynie Marcjona, szcze-

²⁶ Tamże, s. 41.

²⁷ Tamże, s. 89.

²⁸ Tamże, s. 87.

²⁹ Tamże, s. 107.

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. o Perrin, *Odpowiedź na pożegnalny list Simone Weil*.

³² Dla przykładu w *Sile ciężenia i łasce* czytamy: „Pomiędzy stworzeniem a Bogiem są wszelkie stopnie odległości. Odległość, przy której miłość Boga nie jest możliwa. Materia, rośliny, zwierzęta. Zło jest tu tak zupełne, że znosi samo siebie; zło przestaje istnieć: zwierciadło boskiej niewinności.” (tłum. A. Olędzka-Frybesowa [w:] *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 70)

gólnie bliskiego jej zainteresowaniom, posiadała znacznie bardziej radykalny charakter przeświadczenia o tym, że świat przyrodzony jest dziełem złego demiurga), więzienie dla nadprzyrodzonej części duszy ludzkiej, cielesną pra-naturę fenomenalnego świata, obarczoną ontyczną niedoskonałością. Weilowska konieczność, stanowiąc zasadę organizującą tak postrzeganą materię, jawi się z tej perspektywy jako ślepy, pozbawiony styczności z dobrem mechanizm, wykazujący podobieństwo do wtórnej przyczyny zmysłowego świata z platońskiego *Timaios*, która w przeciwieństwie do pierwszej przyczyny (umysłu – *demiurga*) jest bezcelowa (bo mechaniczna), niemądra i niedobra, a jej miano to: *ananke*, tzn. „konieczność”³³. W takim świecie nie ma miejsca dla czystego dobra, czyli Boga. Rzeczywistość tego świata stanowi według Simone Weil zaledwie dziedzinę *metaxu* – tzn. tego, co między, pośrodku dobra i zła, istnienia i nieistnienia; jest zatem domeną przeciwieństw.

Paradoksalnie jednak akt kreacji, unaoczniający w tej filozofii bezsilność Boga wobec zła, uwydatnia duchową moc absolutnego dobra, którym On jest. Akt stwórczy bowiem, aczkolwiek tożsamy z abdykacją Stwórcy, podczas której „Bóg opuszcza Boga”, „wyzbywa się siebie”, by mogło powstać królestwo „mechanizmu materii oraz autonomii istot rozumnych”³⁴, tzn. domena panowania siły, wskazuje zarazem na boskie *szaleństwo miłości*:

Stworzenie, Wcielenie i Męka tworzą razem szaleństwo właściwe Bogu. (...) Albowiem stwarzając Bóg rezygnuje z tego, aby być wszystkim, wyzbywa się odrobiny bytu na rzecz tego, co jest czymś innym niż On. Stworzenie to wyrzeczenie się przez miłość³⁵.

Bóg stwarzając oddala się na nieskończoną odległość materii, czasu i przestrzeni i ukrywa się za „zasłoną konieczności”, gdyż „w przeciwnym razie istniałby tylko On sam”³⁶. Tak oto *diastaza* ujawnia swój konieczny charakter a jednocześnie uzasadnia nieobecność absolutnego dobra w świecie stworzonym.

W jej rezultacie jednakże Stwórca nie pozostawia stworzenia w całkowitym opuszczeniu. Zachowuje z nim łączność pod postacią pragnienia absolutnego dobra, ożywiającego serce każdego człowieka, i ludzkiej zdolności kierowania „uwagi i miłości” poza rzeczywistość naturalną oraz „otrzymywania stamtąd dobra”. To pragnienie i tę zdolność obrazują figury: „ziarna gorczycznego”, „ziarna granatu”, „perły”, „zaczynu chlebowego” i „soli” w charakterystycznych dla Simone Weil metaforach, zaczerpniętych zarówno ze spuścizny an-

³³ Zob. A. Krokiewicz, *Świadomość*, s. 282.

³⁴ Por. S. Weil, *Świadomość*, s. 107; *Czy walczyliśmy o sprawiedliwość [w:] Pisma londyńskie*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 35.

³⁵ S. Weil, *Świadomość*, s. 116.

³⁶ Tamże, s. 105.

tycznych Greków, jak z Ewangelii, a uzmysławiających proporcję pomiędzy przyrodzoną rzeczywistością a obecnym w niej pierwiastkiem nadprzyrodzonym. Metafory owe konotują rozrastanie się więzi istoty ludzkiej z nadprzyrodzoną rzeczywistością Boga, polegającej na *miłości nadprzyrodzonej*, biorącej się z pragnienia nieobecnego w świecie dobra, o którym człowiek nie wie nic poza jego imieniem. Samo zaś pragnienie dobra ma początek w ludzkiej myśli o doskonałości. W tak sformułowanej koncepcji związku naturalnego porządku rzeczy z nadnaturalnym pobrzmiewa wyraźnie echo słów Platona, że dobrem jest „to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, nie przeczuwając, że istnieje coś takiego, ani nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić, co to takiego jest”³⁷.

Czyste dobro, tzn. byt Boga, jest tajemnicą, stąd zgodnie z weilowską logiką absurdu miłość stanowi jedyne możliwe odniesienie do jego rzeczywistości³⁸. Zarazem jest ona sednem relacji pomiędzy człowiekiem a Stwórcą, „szaleństwo miłości” zaś, którego dopuścił się Bóg stwarzając coś odrębnego od siebie, to imię Jego stosunku do stworzenia. Te obydwa odniesienia: istoty ludzkiej do Stwórcy i Stwórcy do stworzenia, stanowią według Simone Weil człony zwrotnej relacji, łączącej Boga z człowiekiem. Duchowa moc Boga, jaką pozostawił sobie w akcie stwórczej abdykacji, wyzbywając się reszty swojej mocy na rzecz mechanicznej konieczności panującej w świecie, polega właśnie na tej miłości, a jej miarą jest *diastaza* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem tak wielka, że dopuszcza istnienie czystego zła:

W stosunkach pomiędzy Bogiem i człowiekiem największą rzeczą jest miłość. Jest ona tak wielka, jak owa odległość, którą trzeba przebyć. Odległość powinna być największa z możliwych po to, aby miłość była tak wielka, jak to jest tylko możliwe. Dlatego właśnie zło może sięgać najdalej granicy, poza którą

³⁷ Platon: *Państwo*, ks. IV, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1, s. 346.

³⁸ W *Świadomości nadprzyrodzonej* czytamy: „Że Bóg jest dobrem, to pewne. To definicja. Nawet to, że Bóg - w pewien nie znany mi sposób - jest rzeczywistością, to także pewne.” (s. 46, por. s. 43). Jednocześnie S. Weil uznaje dobro, obok sprawiedliwości i prawdy, za tajemnicę, tzn. „rzecz niepojętą” dla rozumu (zob. *Świadomość*, s. 29 i s. 40), „niemożliwą” w naturalnym porządku ontycznym ze względu na sprzeczne warunki istnienia (zob. *tamże*, s. 183), do której rozumowi broni dostępu aporetyczna sprzeczność („zдания sprzeczne, pomyślane razem otwierają dostęp do Boga” - *Świadomość*, s. 184), przejawiająca się w absurdzie. Absurd zatem zyskuje dla Weil rangę kryterium tajemnicy. Za jedyne zaś w obrębie jej filozofii dyspozycję istoty ludzkiej, zdolną do kontaktu z rzeczywistością tajemnicy, uznana jest miłość nadprzyrodzona, dzięki której człowiek uprzytamnia sobie rzeczywistość transcendencji. Jest to miłość bezwarunkowa, „niemożliwa” i absurdalna z punktu widzenia naturalnej, ludzkiej miłości, gdyż najpełniej wyraża ją stoicka *amor fati* - zgoda na współistnienie wszystkiego, co jest, w tym także zło. Szerzej na temat pojęcia tajemnicy i weilowskiej logiki absurdu - zob. A. Budkowska: *Rozum a tajemnica, czyli Simone Weil logika absurdu* („Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 1).

znika nawet sama możliwość dobra. (...) Jest to w pewnym sensie dokładne przeciwieństwo myśli Leibniza. I z pewnością łatwiej da się to pogodzić z wielkością Boga, bo gdyby świat stworzony przez Niego był najlepszym z wszystkich możliwych światów, dowodziłoby to, że Jego możliwości są niewielkie³⁹.

Nieskończona odległość pomiędzy koniecznością a dobrem – „To wielkie odkrycie Greków”⁴⁰, jak twierdziła Simone Weil – chociaż stanowi przyczynę nieobecności dobra w świecie stworzonym, sprawia jednak, że „świat stworzony sam z siebie jest harmonią, jednością przeciwieństw”⁴¹. Sprzeczność bowiem znajduje swoje rozwiązanie w zbiorze nieskończonym, wobec tego jedność przeciwieństw istniejących w naturalnym porządku zachodzi w nieskończoności *diastazy* dzielącej Stwórcę od stworzenia. Dlatego, pomimo braku dobra, czyli nieobecności Boga, „ten wszechświat jest dobry”⁴², ponieważ rządzi w nim konieczność stanowiąca proporcję samą, harmonię, a przecież „Harmonia jest dziełem miłości”⁴³. W tak absurdalny sposób zatem bezlitosna, ślepa i dopuszczająca istnienie zła konieczność, na rzecz której Bóg abdykował podejmując dzieło stworzenia, okazuje się ostatecznie „służebnicą” Jego niezbywalnej i nieskończonej mocy – miłości. I w tym znaczeniu stanowi nie tylko boską stwórczą myśl – *logos* – utrzymującą wszechświat w równowadze, lecz utożsamia się z Synem Bożym w tajemnicy Wcielenia i Męki. Wcielenie i Męka bowiem, podobnie, jak Stworzenie, są nierozłącznie związane z samoograniczeniem się wszechmocnego Boga koniecznością. *Szaleństwo miłości* łączące Stwórcę ze stworzeniem ma swoją kulminację w Ukrzyżowaniu, a cierpienie Boga-człowieka jest na miarę *diastazy* pomiędzy nimi. Uznanie tajemniczego związku konieczności z Wcieleniem i Męką Chrystusa pozwoliło Simone Weil stwierdzić, że konieczność stanowi wyraz miłości Stwórcy do stworzenia.

3. Nieograniczoność i nierealność zła

„Bóg może być w stworzeniu obecny tylko w formie nieobecności”⁴⁴. Brak dobra, tzn. Boga, w świecie stworzonym, przy jednoczesnej obecności w nim owego „zaczynu chlebowego”, jakim jest pierwiastek *świadomości nadprzyrodzonej* zawierający się w ludzkiej myśli o doskonałości i niezbędny do ukształtowania się w człowieku pojęcia i pragnienia dobra, prowadzi do takiego wyobrażenia świata, „w którym byłoby miejsce na pustkę. To zakłada istnienie zła”⁴⁵.

³⁹ S. Weil, *Świadomość*, s. 130.

⁴⁰ Tamże, s. 87; zob. *La pesanteur et la grace*, Paris 1962.

⁴¹ Tamże, s. 92.

⁴² Tamże, s. 88.

⁴³ Tamże, s. 92.

⁴⁴ Tamże, s. 88.

⁴⁵ Tamże, s. 155.

Simone Weil charakteryzuje *pustkę* następująco:

Pustka, kiedy wewnątrz nie odpowiada nic z tego, co nas otacza⁴⁶.

Polega ona na braku rekompensaty tej ilości energii, którą się wydatkowało, na nieotrzymaniu równowartości tego, co się ofiarowało, na czynie bez nagrody, pragnieniu bez zaspokojenia, krzywdzie bez pomsty, cierpieniu bez współczucia. Stanowi odkrycie granicy, którą nie sposób przekroczyć dysponując jedynie tymi rodzajami jej kompensacji, jakie płyną z cudzego podziwu, czy współczucia albo cierpienia. Pustka to przejaw ograniczenia ludzkiego bytu, ontycznej niedoskonałości naturalnego porządku istnienia.

Jednakże tylko jej doznanie pozwala istocie ludzkiej odczuć potrzebę Boga w pragnieniu nadprzyrodzonego absolutnego dobra. Jedynie ona bowiem, jako transcendentna względem naturalnego świata, może dostarczyć zewnętrznej w stosunku do niego energii, niezbędnej człowiekowi do „czynu bez echa”, który przyjmuje postać bezinteresownego działania lub uczucia albo cierpienia bez współczucia i bez zadośćuczynienia. Tą energią jest *miłość nadprzyrodzona*, stąd pustka okazuje się wynikiem działania *laski* zapewniającej dostęp do tego, co nadprzyrodzone:

Łaska wypełnia, ale dostać się może tylko tam, gdzie jest pustka, która może ją przyjąć, i to ona właśnie tworzy tę pustkę⁴⁷.

Pustka również czyni człowieka podatnym na grzech, ponieważ wszelkie grzechy rodzą się podczas próby zapełniania jej zgodnie z wyznaczonymi przez konieczność „prawami ludzkiej mechaniki”:

Każdy, kto cierpi, stara się swoje cierpienie przerzucić na innych, czy to krzywdząc samemu, czy budząc współczucie – aby je złagodzić, i rzeczywiście w ten sposób je złagodzi. W tym, kto jest na samym dole, kogo nikt nie żałuje, kto nie ma wystarczającej władzy, aby skrzywdzić innego (a nie ma dziecka albo istoty, która go kocha), cierpienie pozostaje i zatruwa go. To prawo nieodwołalne podobnie jak prawo ciężenia. (...) Jeżeli nadmierna słabość nie pozwala ani obudzić w nikim litości, ani wyrządzić krzywdy, wyrządza się krzywdę w wyobrażeniu świata w sobie noszonym. Wszystko, co piękne i dobre, wydaje się wtedy obelgą⁴⁸.

Poszukiwanie przeciwwagi dla pustki w myśl zasad *ludzkiej mechaniki* wytwarza w istocie ludzkiej perspektywę, z której patrząc na przedmioty nie dostrzega ona ich realności, tzn. ich „trzeciego wymiaru” obok czasu i prze-

⁴⁶ Tamże, s. 148.

⁴⁷ Tamże, s. 155.

⁴⁸ Tamże, s. 150-151.

⁴⁹ Tamże, s. 88.

strzeni – wymiaru nadprzyrodzonego, wskazującego na związek z nadprzyrodzoną rzeczywistością dobra, czyli jednością wszystkich przeciwieństw, a zatem – harmonią całego wszechświata. Wtedy droga człowieka wzwyż, w domenę nadprzyrodzonego, nie jest już możliwa. Pustka okazuje się punktem granicznym, z którego możliwy jest jedynie upadek w *nieograniczoność zła*.

Jako punkt graniczny pomiędzy możliwością dobra a możliwością zła w istocie ludzkiej pustka, wskazując ontyczną niedoskonałości porządku, w którym istniejemy, nierozdzielnie wiąże się z istnieniem opozycji: dobro–zło. Zasadniczym pragnieniem człowieka, według Simone Weil, jest odrzucenie nieznośnego ciężaru tej pary. To oznacza tyle, co uniknąć ograniczoności własnego bytu. Zaś „Granicy można uniknąć wznosząc się ku jedności albo zniżając się ku temu, co nie ma granic”⁴⁹. Jedność, zgodnie z nauką pitagorejczyków, której wpływ ujawnia weilowska filozofia, to czynnik ograniczający (pitagorejski *peras*), wnoszący ład w dziedzinę tego, co nieograniczone (pitagorejskiego *apeiron*), tzn. tworzący harmonię jednoczącą przeciwieństwa tak w świecie stworzonym, jak również te zachodzące pomiędzy owym światem a rzeczywistością nadprzyrodzoną. Owa harmonia jest tożsama ze zwrotną relacją miłości łączącą Stwórcę ze stworzeniem, a ponieważ źródłem tej miłości jest czyste dobro, stanowiące boski byt, zatem jedność to sam Bóg. Dlatego Weil stwierdza, że jedność – aczkolwiek najmniejsza z liczb – jest „mądra”, gdyż to ona stanowi miarę (jednostkę) nieskończoności, w której to, co nieograniczone, znajduje swoją granicę, podczas gdy jakkolwiek inna liczba wzrastając „myśli, że zbliża się do nieskończoności. Nie, ona oddala się. Trzeba się poniżyć, żeby zostać wywyższonym. Jeżeli 1 to Bóg, to szatan”⁵⁰. Zło jest bowiem tym, co nie ma granic.

Harmonijna jedność, pochodząca od dobra, pozwala istnieć nieskończonej różnorodności zhierarchizowanych bytów w świecie, natomiast nieograniczoność zła objawia się w monotonii, w której wszystko jest równorzędne. Stąd w przypadku zła istotną rolę odgrywa ilość:

Dużo kobiet (don Juan), albo mężczyzn (Celimena). Skazani na pozory nieskończoności. Już w tym jest piekło⁵¹.

Człowiek, który stanął w granicznym punkcie pustki, może przekroczyć własną ograniczoność wchodząc w kontakt z tym, co nieskończone, tzn. z nadprzyrodzoną rzeczywistością dobra, albo zniżyć się ku temu, co wabi nieograniczoną ilością przedmiotów, nie wybawiając go jednak od ontycznej niedoskonałości istnienia, a więc ku złu. I wówczas nie wie on nawet, że dał się zwieść pozorom nieskończoności, czemuś urojonemu, bowiem „Zło jest nieograniczone, ale nie

⁵⁰ Tamże, s. 82.

⁵¹ Tamże, s. 62.

jest nieskończonością. Tylko nieskończoność ogranicza to, co nieograniczone”⁵². Wobec tego jedynie dobro jest zdolne ograniczyć zło.

Za podstawową jednak cechę zła Simone Weil uznała *nierealność*, na którą wskazuje analogia pomiędzy złem a złudzeniem:

Kiedy padamy ofiarą złudzenia, nie odczuwamy go jako złudzenie, ale jako rzeczywistość. Może tak samo jest ze złem. Zło, kiedy się w nim tkwi, nie jest odczuwane jako zło, ale jako konieczność, a nawet jako obowiązek. (...) Większość ludzi ma poczucie obowiązku w pewnych sprawach złych, tak jak je posiada w innych sprawach dobrych. Ten sam człowiek poczytuje sobie za obowiązek sprzedawać tak drogo, jak tylko się da, i nie kraść itd.”⁵³.

Sprawca zła nie zna prawdy o sobie, tzn. nie rozpoznaje tego faktu, że tkwi w złu. Zna ją ten, kto na skutek owego zła niewinnie cierpi. Cierpienie bowiem stanowi „wyczuwalną zbrodnię” a zarazem jedyną postać, w jakiej zło może sięgnąć istnienia niewinnego człowieka. Dla sprawcy pozostaje ono niewyczuwalne, ponieważ odkrytą we własnej egzystencji pustkę, która stała się przyczyną popadnięcia w zło, usiłuje on zapelnąć zgodnie z prawami *ludzkiej mechaniki*, przenosząc ją w obręb egzystencji bliźniego, któremu wyrządza krzywdę. Tak więc funkcją zła jest pustoszenie, *odrealnienie*, polegające na przeczeniu bytowi:

Zło jest zawsze niszczeniem rzeczy wyczuwalnych zmysłami, w których dobro obecne jest w sposób rzeczywisty. Zło jest dokonywane przez ludzi nieświadomych tej rzeczywistej obecności. W tym sensie prawdą jest, że nikt nie jest zły z własnej woli. Stosunki oparte na sile dają temu, czego nie ma, moc niszczenia tego, co jest”⁵⁴.

Tak bowiem, jak dobrem jest to, co „dodaje realności” bytom, tak złem jest to, co im „realność” odbiera. Zło zatem to nicość, przejawiająca się w pustce skończonego istnienia i nie zezwalająca ani rzeczom ani istotom w świecie stworzonym – być. Ale nie leży w jej mocy odjąć realność temu, co ze względu na swój absolutny charakter posiada ją według Weil w stopniu najwyższym – czystemu dobru, ponieważ na poziomie nadprzyrodzonej rzeczywistości nie ma pustki, a tym samym nie ma miejsca na zło. Dlatego nie może ono „odrealnić” absolutu i dlatego również bezpośrednim przeciwieństwem zła nigdy nie może być dobro czyste.

4. Transpozycje zła. Odkupienie

Specyficznym elementem charakterystyki zła – obok nieograniczoności i nierealności – są jego *transpozycje*. Transpozycja to przeniesienie:

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 63.

⁵⁴ Tamże, s. 68

Absurd zła

Zły czyn jest przelaniem na innego człowieka tego poniżenia, jakie nosi się w sobie. Dlatego człowiek jest tak skłonny do złych uczynków – traktując jako wyzwolenie. Każda zbrodnia jest przeniesieniem zła ze sprawcy na tego, na kim została dokonana⁵⁵.

Przeniesienie okazuje się konsekwencją nierealnego charakteru zła i – jak opisują to prawa „ludzkiej mechaniki”, sformułowane przez Simone Weil – polega na próbie wypełnienia pustki w sobie poprzez fakt wytworzenia jej w kimś innym, tzn. wyrządzenia drugiemu krzywdy. A ponieważ świat ludzkiej egzystencji w weilowskiej filozofii to rodzaj zamkniętego układu energetycznego (myśl inspirowana wyraźnie spadkiem filozoficznym po fizykach milezyjskich, zwłaszcza Anaksymandrze), wobec tego, według prawa zachowania energii, skrzywdzony bliźni nieuchronnie dokonuje transpozycji zła na płaszczyznę istnienia następnego człowieka, gdyż tego domaga się energetyczna równowaga. W ten sposób zło krąży pośród stworzenia.

Wylania się zatem pytanie, jak zapobiec transpozycjom zła i położyć kres jego krążeniu pomiędzy ludźmi. Weil udzieliła na nie odpowiedzi wskazując związek pomiędzy złem a niewinnością:

Krew na śniegu. Niewinność i zło. Niech nawet zło będzie czyste. Czyste może być tylko wtedy, gdy przybierze formę cierpienia niewinnego⁵⁶.

Pod postacią niezawinionego cierpienia zło ujawnia w pełni swoją nierealność, jest bowiem pozbawione tych pozorów rzeczywistego istnienia, jakimi łudzi człowieka w sytuacji, gdy wypełnia on pustkę doznaną we własnej egzystencji przenosząc je w obręb cudzej. Niewinna ofiara nie znajduje wówczas żadnego usprawiedliwienia dla swojej krzywdy i pozostaje bez odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego?”

W cierpieniu niewinnego unaocznia się, jak stwierdziła filozofka, niewinność Boga, tzn. tajemnica *diastazy* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Bóg opuszcza niewinną istotę w jej cierpieniu, wskutek czego staje się ono cierpieniem odkupiającym na miarę nieskończonej odległości dzielącej ją od Boga.

Nieobecność Boga oznacza nie tylko brak absolutnego dobra w naturalnym porządku bytów, lecz również brak absolutnej pełni rzeczywistości, który czyni możliwą *pustkę*. Moment *opuszczenia przez Boga* naraża więc niewinnego na zetknięcie z nicością, tzn. czystą postacią zła. Stanowi on rezultat działania konieczności, na rzecz której Stwórca abdykował, skazując się na nieobecność w stworzeniu, a zarazem warunek konieczny odkupiającego charakteru niezawinionego cierpienia. Konieczność bowiem jako „powszechne prawo świata”, ustanawiające jedność istniejących w nim przeciwieństw, łączy wszelkie „dobro

⁵⁵ Tamże, s. 65.

⁵⁶ Tamże, s. 131.

rzeczywiste, obdarzone trwałością i wymiarami” (tzn. względne dobro przynależne do dziedziny *metaxu*) ze złem „tak jak przedmiot oświetlony łączy się z cieniem”. Dlatego pragnienie samego dobra, bez jego przeciwieństwa, ożywiające serce niewinnego człowieka, stanowi - według Simone Weil - bunt wobec konieczności i nieuchronnie ściąga na niego nieszczęście⁵⁷. Zatem ten, kto pragnie dobra i nie chce powiązanego z nim zła przenosić na innych, musi skupić je na sobie samym, a to oznacza zgodę na cierpienie. Tak oto „pragnienie bezwzględnie czystego dobra” domaga się zgody na „cierpienia najwyższego stopnia”, tzn. zgody na niezawinione cierpienie niewinnej istoty. Bowiem „Ten, kto nie ma w sobie Boga, nie może odczuć jego nieobecności”⁵⁸, a tylko niewinna istota, o sercu całkowicie wypełnionym pragnieniem czystego dobra, odziera w swoim koniecznym i niezawinionym bólu zło z pozorów istnienia, obnażając jego nicość.

Sekret położenia kresu złu tkwi w tym, że:

Trzeba je przenieść ze sfery nieczystej w siebie do czystej, przemieniając je w ten sposób w czyste cierpienie. Obecną w nas zbrodnię trzeba skierować przeciw sobie samemu⁵⁹.

Na tej metamorfozie zbrodni w cierpieniu polega *cierpliwość* – cnota nadprzyrodzonej części ludzkiej duszy, będącej wewnętrznym ośrodkiem czystości w człowieku, odnawianym dzięki kontaktowi z niezmienną czystością absolutnego dobra, znajdującego się poza zasięgiem wszelkiej zmy. Owa cnota nie jest jednak w nim możliwa w stopniu najwyższym i dlatego zło, zdaniem Simone Weil, krąży po świecie stworzonym aż do momentu, w którym natyka się na istotę doskonale czystą, zdolną do niewyczerpanej cierpliwości i przyjęcia zła w całości na siebie. Stąd koncepcja oczyszczenia moralnego poprzez ofiarę z istot niewinnych (zwierząt, dzieci, dziewic) towarzyszyła ludzkości od zawsze:

Mysł Greków, że przekleństwo spowodowane przez zbrodnię (zbrodnię bądź nieposłuszeństwa bądź przemocy) wygasa dopiero wtedy, gdy dotknie istoty doskonale czystej. Cios, w jakim wyraża się to przekleństwo to albo śmierć tej istoty, albo śmierć przez nią zadana, albo jedno i drugie. To zetknięcie się z zabójczym żelazem albo od strony ostrza, albo rękojeści, albo od obu stron: Antygona, Orestes, Eteokles. Ale w rzeczywistości istnieje tylko jedna istota doskonale czysta: to Bóg⁶⁰.

⁵⁷ S. Weil: „Ponieważ wszelkie dobro wiąże się ze złem, jeśli pragnie się dobra, a nie chce się powiązanego z nim zła roztaczać dokoła siebie, nie mogąc go uniknąć, trzeba je skupić na sobie samym. W ten sposób pragnienie bezwzględnie czystego dobra prowadzi do zgody na cierpienia najwyższego stopnia dla siebie.” ([z:] *Sily ciężenia i łaski*, w: *Świadomość*.)

⁵⁸ Tamże, s. 159.

⁵⁹ Tamże, s. 65.

⁶⁰ Tamże, s. 73.

Człowiek, którego dotknęło zło, pragnie unicestwić je w obrębie własnej egzystencji tylko i dlatego uwalnia się od niego przenosząc je poza granice swego istnienia, podczas gdy Bóg nie posiada żadnego „na zewnątrz”, do którego mógłby je transponować, ponieważ domeną Jego istnienia jest wszystko. Dlatego jedynie Bóg może pragnąć ostatecznego unicestwienia zła, ono zaś „zapadnie się w nicłość tylko przez zetknięcie się z Bogiem”⁶¹.

Różnicę w tej mierze pomiędzy człowiekiem a Bogiem określiła Simone Weil rozważając pojęcia: *zadośćuczynienia, uzdrowienia oraz odkupienia*.

Dwa typy związków ludzkich: *zadośćuczynienie* i *uzdrowienie* charakteryzują relację, jaka zachodzi pomiędzy karą a przebaczeniem. *Zadośćuczynienie* polega na tym, że ten, kto doznał obrazy, przebacza dopiero wtedy, gdy sprawca został ukarany i upokorzony albo sam poddał się karze, albo gdy – zmuszony do tego – powiedział w końcu: „przebacz mi, dość się wycierpiałem”. *Uzdrowienie* natomiast zawiera nadzieję, że kara okaże się lekarstwem decydującym o poprawie przestępcy i że ów, doświadczony pozytywnie przemiany, uzyska przebaczenie. Różnica pomiędzy tymi związkami leży w tym, że *zadośćuczynienie* stanowi faktycznie rodzaj *uzdrowienia* nie sprawcy, lecz obrażonego, który nie jest w stanie zapomnieć doznanej obrazy, dopóki winny nie zostanie ukarany. Odpowiada ono zatem potrzebie przenoszenia cierpienia na drugich i jako takie jest formą transpozycji zła.

Obydwa typy związków między karą a przebaczeniem można przenieść do sfery stosunków łączących Boga i człowieka.

Grzech istoty ludzkiej przeciwko Bogu nie dotyka Go tak, jak wyrządzona krzywda bliźniego, ponieważ – jak twierdzi Weil – „każda obraza skierowana bezpośrednio przeciw Niemu, w przeciwieństwie do obrazy wyrządzonej ludziom, spada na tego, kto jest winny, w formie przekleństwa; a wtedy on nie może się powstrzymać, aby nie spróbować wyzwolić się od tego zła wyrządzając zło istotom stworzonym i za jego sprawą zło zaczyna krążyć, przechodząc od jednej do drugiej istoty ludzkiej”⁶². Tak więc zło między ludźmi pojawia się za ich przyczyną – jego pierwszy sprawca znieważa Stwórcę w „zbrodni nieposłuszeństwa”, a że ta zniewaga nie może osiągnąć Boga, oddalonego od stworzenia na nieskończoną odległość, zło nieuchronnie, w wyniku działania konieczności, zwraca się z powrotem ku ludziom („Tak właśnie było z Kainem...”). Zarazem *diastaza*, powstała między Bogiem a światem stworzonym na skutek abdykacji Stwórcy na rzecz konieczności w owym świecie i unaoczniająca Jego *bezsilność*, jest przyczyną sytuacji zasługującej na miano weilowskiego *absurdu odkupienia*:

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 72.

Bóg, który jest w niebie, nie może zniszczyć zła, może je tylko skierować z powrotem jako przekleństwo. Tylko Bóg na ziemi, który stał się ofiarą, może zniszczyć zło, biorąc je na siebie⁶³.

Absurd polega na tym, że „przekleństwo” Boga nie stanowi Jego zemsty, lecz przejaw Jego niemocy a jednocześnie pochodną konieczności, w wyniku bowiem oddziaływania tego „powszechnego prawa świata” jest ono tożsame z zadośćuczynieniem ludzkości za grzech przeciwko Bogu, tzn. dobru. Ale to zadośćuczynienie okazuje się w gruncie rzeczy formą przenoszenia zła. Może być zatem *odkupione* tylko w formie dobrowolnej i niewinnej ofiary Boga wcielonego w świat i podlegającego panującej w nim ślepej konieczności. Bowiem „zadośćuczynienie które dla człowieka polega na tym, aby zniewagę odrzucić daleko od siebie, dla Boga polega na tym, aby się jej poddać”⁶⁴. Tak oto „koncepcja zła jako zadośćuczynienia” wiedzie przy założeniu „poprawnej transpozycji” do pojęcia *odkupienia*, zdaniem Simone Weil.

Uzdrowienie zatem jako rodzaj związku przeniesiony z relacji między ludźmi w obręb stosunków łączących ich z Bogiem zachowuje swój sens przemiany moralnej jednostki, a zarazem poszerza swój zakres znaczeniowy dzięki utożsamieniu z pojęciem *odkupienia*. O ile jednak podstawą sensu uzdrowienia jako związku pomiędzy jednym a drugim człowiekiem jest przemiana dokonująca się w winnym wyrządzonego zła, w rezultacie której odzyskuje on utracony kontakt własnej duszy z rzeczywistością nadprzyrodzoną, a w konsekwencji – cnotę cierpliwości pozwalającą „zbrodnię zamieniać w cierpienie”, o tyle dla szerszego znaczenia uzdrowienia – jako odkupienia – zasadniczy jest fakt przemiany całego stworzenia. Doskonale czysta istota Boga-człowieka, który wcielił się w świat stworzony i podlega konieczności na równi z resztą stworzenia, zadaje kłam ustanowionym przez nią „prawom ludzkiej mechaniki” i w akcie swojej dobrowolnej ofiary na Krzyżu przemienia całe zło stworzenia we własne cierpienie. W ten sposób zło zostaje nie usunięte z obrębu egzystencji jednostki, lecz unicestwione na płaszczyźnie istnienia całego świata przyrodzonego.

Równocześnie tak oto *szaleństwo miłości* Stwórcy objawione w akcie stworzenia zyskuje swoją *miarę* w odkupiającej Męce Boga-człowieka. O ile bowiem stwarzając świat Bóg „wyzbywa się odrobiny swego bytu” i oddala na nieskończoną odległość, by mogło zaistnieć coś odrębnego od Niego, zaś *dystaza* pomiędzy Nim a światem stworzonym rodzi *niewspółmierność* dwóch przeciwieństw: rzeczywistości nadprzyrodzonej i naturalnej, przejawiającą się w pustce na poziomie stworzenia, o tyle odkupiające cierpienie Syna Bożego, stanowiące wyraz miłości Boga do stworzenia równej odległości między nimi,

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 73.

niweczy tę niewspółmierność i ustala pomiędzy Stwórcą a stworzeniem związek *harmonii*, tzn. proporcji, w której Chrystus jest wspólną miarą tych przeciwieństw.

5. Simone Weil aporetyczne myślenie zła

Wskazana przez Simone Weil analogia pomiędzy relacjami, jakie łączą zło z miłością oraz tajemnicę z rozumem („Zło jest dla miłości tym, czym tajemnica dla rozumu.”), prowadzi do wniosku, że w obrębie weilowskiej kosmogonii zło jest dla miłości takim samym *absurdem*, jak tajemnica dla rozumu.

Boga kocha się naprawdę wtedy, kiedy kocha się Go poprzez zło jako takie. Kochać Boga jako twórcę zła, którego w danej chwili nienawidzimy⁶⁵.

I tak, jak „pod przymusem” absurdu tajemnicy rozum milknie a „cnota wiary staje się nadprzyrodzoną”⁶⁶, podobnie miłość zyskuje swój nadprzyrodzony wymiar w zderzeniu z absurdem zła. Zgodnie bowiem z postulowaną przez Weil *logiką absurdu* aporetyczna sprzeczność, tworząca absurd, otwiera „dostęp do Boga”, tzn. do bezwarunkowej (bo ignorującej logiczną zasadę niesprzeczności, która wyznacza warunek możliwości istnienia naturalnego bytu) rzeczywistości świata nadprzyrodzonego. Absurd zatem posiada znaczenie probierza tego, co nadprzyrodzone, czyli bezwarunkowe. Jednocześnie weilowska koncepcja poznania zakłada, że jedyną dyspozycją istoty ludzkiej, zdolną bezpośrednio uchwycić istnienie, jest miłość⁶⁷, jedynym zaś możliwym odniesieniem do pełni rzeczywistości, dostępnej w porządku nadprzyrodzonym, jest *miłość nadprzyrodzona*, która z punktu widzenia naturalnej ludzkiej miłości stanowi więź niemożliwą do nawiązania, gdyż jej bezwarunkowy charakter domaga się, by kochać to, co niemożliwe do kochania: Boga, nieistniejącego „w tym sensie, jaki ma dla nas istnienie”⁶⁸, i konieczność, dopuszczającą w naszej egzystencji ontyczną pustkę oraz zło. Zgodnie bowiem z aporetycznym tokiem myślenia Weil absurd miłości nadprzyrodzonej to jedyny dowód rzeczywistości porządku nadprzyrodzonego:

Świadectwem istnienia świata transcendencji są te więzi, których nie potrafimy nawiązać⁶⁹.

Ta absurdalna więź, polegająca na miłości Boga, który w kategoriach ludzkiego rozumu jest „nicością”, poprzez zło, to weilowska *zgoda na konieczność*, tożsama ze stoicką *amor fati* – miłością przeznaczenia, naśladująca *bezstronność* Stwórcy poprzez aprobatę istnienia „wszystkiego, co istnieje, włącznie ze

⁶⁵ Tamże, s. 67.

⁶⁶ Tamże, por. *La pesanteur et la grace*, Paris 1962, s. 84.

⁶⁷ Zob. S. Weil, *Świadomość*, s. 198; por. *La pesanteur et*.

⁶⁸ Tamże, s. 57.

⁶⁹ Tamże, s. 181.

złem, z wyjątkiem tej tylko cząstki zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić”⁷⁰. Tylko bowiem nie posiadająca żadnej racji *amor fati* pozwala dostrzec człowiekowi w bezlitosnym mechanizmie konieczności harmonijną jedność wszechświata i pojąć, że niewzruszone *heimarmene* (przeznaczenie) jest zaledwie uległą „niewolnicą” boskiej *pronoia* (Opatrzności).

Ludzka zgoda na konieczność stanowi odpowiedź na równie absurdalne, bo bezw warunkowo *szaleństwo miłości* Boga, w porywie którego stwarza On świat „wyzbywając się siebie”, czyli „odrobiny swego bytu” i ukrywa się za „zasłoną konieczności”, aby mogła zaistnieć dziedzina „mechanizmu materii oraz autonomii istot rozumnych”, jednocześnie abdykując na rzecz owego „mechanizmu” i wolnej woli jednostek ludzkich. Przy czym owe „ukrycie się” Boga w tajemnicy Jego transcendencji, a zarazem abdykacja, wydaje się tutaj warunkiem koniecznym Stworzenia:

Bóg tylko dzięki temu mógł stwarzać, że się ukrył. W przeciwnym razie istniałby tylko On sam⁷¹.

Rezultatem „ukrycia się” i abdykacji Stwórcy jest *diastaza* pomiędzy Nim a światem stworzonym, polegająca na dzielącej ich nieskończonej odległości oraz na *niewspółmierności* rzeczywistości nadprzyrodzonej i naturalnej, którą niweluje dopiero Wcielenie i odkupiająca Męka Boga-człowieka, będącego niejako wspólną *miarą* tych dwóch światów. I tak, jak Stworzenie to przejaw „szaleństwa miłości” Boga, który „wyzbywa się siebie”, by powstało coś innego niż On, tak Męka stanowi przejaw jednoczącej siły tej miłości, przewyciężającej „nieskończoną rozłąkę” przestrzeni, czasu, materii i konieczności – tzn. wszechświata.

Abdykacja towarzysząca aktowi Stworzenia jest na gruncie weilowskiej filozofii rezygnacją Stwórcy z Jego własnej wszechmocy na rzecz mechanizmu konieczności, utrzymującej jedność przeciwieństw w porządku bytów stworzonych jako zasada ich współistnienia, a jednocześnie dopuszczającej w swojej ślepej, mechanicznej bezstronności zła, przejawiające się w *pustce*. Ta zaś stanowi zarazem przejaw *nieobecności* Boga w świecie stworzonym, wynikającej z *diastazy* pomiędzy nimi. W absurdalny jednak sposób pustka, narażająca stworzenie – w myśl „praw ludzkiej mechaniki” – na zło albo pod postacią zbrodni albo cierpienia, okazuje się „cudem boskiej techniki” i „dziełem łaski”. Tylko bowiem dzięki niej Bóg ma dostęp do ludzkiej świadomości, gdy doznając pustki człowiek odczuwa Jego nieobecność na poziomie swojej egzystencji oraz pragnienie dobra, wskazujące na istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Ta abdykacja oznacza również *bezsilność* Stwórcy w świecie stworzonym i całkowitą podległość owego świata względem mechanizmu konieczności, ograni-

⁷⁰ Tamże, s. 118.

⁷¹ Tamże, s. 105.

czającego nawet ludzką wolę⁷². Z bezsily Boga wobec niego bierze się w obrębie poglądów Simone Weil *absurd odkupienia*, polegający na tym, że „Bóg, który jest w niebie” nie może zniweczyć zła; pozostaje to wyłącznie w mocy wcielonego w świat stworzony Boga-człowieka, który podlegając prawom wyznaczonym przez wszechwładną konieczność bierze na siebie całe zło stworzenia w akcie dobrowolnej i niewinnej ofiary, odzierając je z pozorów istnienia i ujawniając jego nierealny charakter w swoim koniecznym lecz niezawinionym bólu.

Tak zarysowana kosmogonia stanowi według określenia samej Weil „dokładne przeciwieństwo myśli Leibniza”, lecz łatwiej daje się „pogodzić z wielkością Boga”, którą filozofka upatrywała w nieskończonej, duchowej mocy Jego bezwarunkowej miłości, zdolnej pokonać nieskończona odległość i niewspółmierność *diastazy* dzielącej Go od stworzenia, aniżeli leibnizowska idea „najlepszego z możliwych światów”.

Owa idea – tak ostro skrytykowana przez Voltaire’a w „Kandydzie” (po słynnym trzęsieniu ziemi w Lizbonie) – ukrywa w sobie logiczną zasadę „racji dostatecznej”, dodaną Przez Leibniza do (znanej od czasów Parmenidesa) zasady niesprzeczności), a znajdującą wyraz w jego pojęciu aktu stworzenia jako rezultatu rywalizacji wielu modeli świata w boskim rozumie, z których tylko jeden zawiera maksimum doskonałości przy minimum braków. Taka koncepcja kreacji zakładała, że skończony rozum ludzki nie ogarnia owego ogromnego, Bożego rachunku maksimum i minimum, w jego możliwościach bowiem pozostaje jedynie zbieranie pojedynczych świadectw doskonałości nad brakiem w ogólnym bilansie dobra i zła. Człowiek zatem dysponuje zaledwie okruchami zasady „najlepszego” i musi zadowolić się jej estetycznym następstwem: stwierdzeniem, że przeciwieństwo pierwiastka pozytywnego i negatywnego przyczynia się do harmonii całości wszechświata. Jednakże ta quasi-estetyczna podstawa dodatniego bilansu w równowadze dobra i zła okazuje się niewystarczająca (na co wskazywał już Voltaire), gdyż nadmiar zła, przejawiający się w cierpieniu jednostki, nie jest równoważony przez żadną znaną ludzkiemu rozumowi doskonałość.

U podstaw weilowskiej polemiki z poglądem Leibniza tkwi pojęcie nieodłącznej od kreacji *diastazy* pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, sformułowane pod wyraźnym wpływem pitagorejsko – platońskiego mitu upadku oraz gnostyckiej herezji manichejczyków, katarów i albigensów. Punkt widzenia Simone Weil, który charakteryzuje uznanie *nieobecności dobra oraz abdykacji i bezsilności* Boga w porządku stworzonym, przy całkowitej podległości owego porządku wobec wtórnej, mechanicznej przyczyny – czyli konieczności (platońskiej *ananke*) – i wobec zła („księcia tego świata”), jest radykalnie odmienny od idei

⁷² Zob. tamże, s. 114; por. S. Weil, *Szaleństwo miłości*, Poznań 1994.

„najlepszego z możliwych światów” i uzasadniającej ją reguły „racji dostatecznej”. Co więcej, godzi w tezy, jak również w kanony samego dyskursu teodycei klasycznej, której Leibniz był bodaj najwybitniejszym przedstawicielem.

Problem zła w teodycei – jak precyzyjnie określa to Paul Ricouer⁷³ – jest ujmowany za pomocą zmierzających do jednoznaczności zdań w refleksji dotyczącej zwykle trzech fundamentalnych twierdzeń, uznawanych za prawdziwe, lecz jednocześnie przeczących sobie nawzajem:

- Bóg jest wszechmogący
- Bóg jest nieskończenie dobry
- zło istnieje.

Przy czym cel tej jednoznacznej argumentacji jest wyraźnie apologetyczny: idzie o przyjęcie wniosku, że Bóg nie ponosi odpowiedzialności za zło, środki zaś użyte w tych rozważaniach powinny spełniać wymogi logiki niesprzeczności oraz całości systemowej. To sprawiło, że teodycea stała się w opinii Ricouera „najcenniejszym klejnotem ontoteologii”, w obrębie której doszło do wzajemnego wymieszania się terminów zaczerpniętych z wypowiedzi religijnej – zwłaszcza terminu: Bóg – z pojęciami metafizyki przedkantowskiej (np. Platona czy Kartezjusza): *byt, nicość, pierwsza przyczyna, skończoność, nieskończoność* itd.

Zasadniczą rozbieżność pomiędzy twierdzeniami klasycznej teodycei a kosmogonią Simone Weil stanowi jej koncepcja aktu stworzenia, zakładająca *abdykację* Stwórcy, z jednej strony pociągającą za sobą *niewspółmierność* świata stworzonego do Boga tak zupełną, że tożsamy z Nim dobro pozostaje w tym świecie *nieobecne*, sam zaś Stwórca jest *bezsilny* wobec ślepej *konieczności* i zła, którym podlega stworzenie, z drugiej strony natomiast unaoczniającą wyłącznie duchową potęgę absurdalnej *miłości nadprzyrodzonej*, zdolnej pokonać *diastazę* między Bogiem a Jego dziełem, która osiąga kulminację w odkupiającej Męce Boga-człowieka.

Rewizja tej koncepcji ze stanowiska teodycei zmusza do ponowienia zarzutów postawionych przez o. Perrin w jego odpowiedzi na *Pożegnalny list* Simone Weil⁷⁴:

Czy rzeczywiście wizja świata nosząca tak wyraźne znamię pitagorejsko-platońskiego mitu upadku dopuszcza możliwość Odkupienia? Czyż świat tak napiętnowany złem, iż dobro nie jest w nim obecne, nie stanowi raczej więzienia dla duszy, w którym „Nie ma odkupienia, a jedynie zbawienie, przez co należy rozumieć ucieczkę i całkowite opuszczenie”⁷⁵? Odkupienie bowiem jest możliwe tylko z perspektywy zakłócenia pierwotnej, doskonałej harmonii, łączącej Stwórcę ze stworzeniem, spowodowanego grzechem pierworodnym, podczas

⁷³ Zob. P. Ricouer, *Zło. Wyzwanie rzucone*, PAX, Warszawa 1992.

⁷⁴ Por. P. Lisicki: *Odpowiedź Ojca Perrin*, „Znak” 1992, nr 8, ss. 86-100.

gdy mit upadku nie pozwala na założenie żadnej *harmoniae praestabilitae* ani uznanie, że świat stworzony jest dobry. Jak bezsilne dobro, tzn. Bóg, może udzielać łaskę tym, którzy pragną Go w chwili pustki, nie dając się zwieść pozorom nieskończoności, przybieranym przez zło? Jaka zachodzi różnica pomiędzy Stwórcą, który stwarzając abdykował, wycofał się, a „Wielkim Zegarmistrzem deistów”? Wszak „bezsilne dobro nie może się udzielić. Tylko Bóg, który jest dobry, może dawać. Ale skoro był Stwórcą, to nie mógł zupełnie odejść od swego stworzenia. Bezsilne dobro jest bierność. Jest samą pasywnością. Nie może udzielać łaski. Może doznawać czci, o której jednak samo nic nie wie”⁷⁶.

Nieodparcie nasuwającą się na myśl konkluzją tych zarzutów jest pytanie: czy uznanie ograniczenia wszechmocy Boga i owego „wielkiego odkrycia Greków” – braku dobra w stworzeniu – nie przynosi w granicach weilowskiej kosmogonii uszczerbku Bożej dobroci? Czy nie prowadzi nieuchronnie do paradoksu ograniczenia nieskończonej *ex definitione*, na gruncie tej filozofii, łaski miłości nadprzyrodzonej – tej jedynej mocy, jaką Simone Weil pozostawia Bogu?

Akt stworzenia, polegający według niej na „ukryciu się” Boga w niezgłębionej tajemnicy Jego transcendencji oraz na abdykacji na rzecz konieczności, dopuszczającej zło, podważa przyjętą w ramach teodycei ideę wolności Stwórcy, wyrażoną w doktrynie *creatio ex nihilo*, przyjętej – jak zaznacza to Gershom Scholem⁷⁷ – zarówno w judaizmie, jak też w chrześcijaństwie oraz islamie. W myśl tej doktryny absolutna wolność Boga ujawnia się w tym, że stwarzając nie jest On niczym uwarunkowany, dobywając z nicości coś, co nie jest Nim samym ani nie wypływa z Jego boskiej substancji. Przede wszystkim zaś owego aktu stwórczego nie warunkuje żadna – choćby pomyślana bezpostaciowo – *pramateria*. Stworzenie więc jest „wolnym aktem Bożym, przez który Bóg wydobyl z nicości wszystkie rzeczy, zarówno duchowe jak cielesne, w całej ich substancji”⁷⁸, jak określa to definicja I Soboru Watykańskiego, przy czym formuła: „stworzenie z niczego” nie oznacza, jaskoby nicość stanowiła materialną przyczynę świata stworzonego. Suwerenność aktu kreacji sprowadza się zatem do uznania, że Stwórca jest absolutną przyczyną świata. W granicach spekulacji filozoficznej ilustruje to jednak fakt, że o ile jest On utożsamiany z wyodrębnianymi w tradycji przyczynami: sprawczą (*factor primus*), celową oraz formalną, o tyle nigdy nie może być utożsamiony z przyczyną materialną. Absolutna wolność Boga bowiem zawiera się w akcie stworzenia czegoś poza Jego istotą, co w teologii chrześcijańskiej posiada swoją wykładnię w sformułowanej przez

⁷⁵ Tamże, s. 99.

⁷⁶ Tamże, s. 100.

⁷⁷ Zob. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991.

⁷⁸ Cyt. za: tamże, s. 74.

św. Tomasza z Akwinu definicji stworzenia jako *operatio Dei ad extra* – działania Boga na zewnątrz⁷⁹.

Weilowska koncepcja kreacji natomiast wyraźnie zakłada *autoredukcję* Stwórcy, który w swoim pierwszym akcie nie działa na zewnątrz, lecz zwraca się ku sobie samemu redukując coś z własnej istoty. Co przypomina sformułowaną przez Izaaka Lurię i jego uczniów ideę *cimcum*, zgodnie z którą jedyną możliwą treścią stworzenia z niczego jest redukcja Boga w Nim samym, czyli – jak określa to hebrajskie słowo *cimcum* – Jego „kurczenie się”, skupienie się na sobie samym, zstąpienie w swoją własną głębię. Tylko bowiem tam, gdzie Bóg ustępuje „sam siebie w samego siebie”⁸⁰ (jak brzmi używana przez wielu kabalistów formuła), może wyłonić się coś, co nie jest samą Jego istotą ani samym Jego bytem. Tak więc pierwszy akt działania istoty boskiej w weilowskiej kosmogonii nie stanowi uznanego w klasycznej teodycei tomistycznego *processio Dei ad extra* – wyjścia Boga z siebie samego, lecz przeciwnie, okazuje się wstąpieniem w siebie samego, nicością zaś warunkującą absolutnie wolny akt stworzenia okazuje się własna nicość Stwórcy. Przy założeniu analogii do kabalistycznej idei *cimcum* treścią absolutnej wolności Boga Simone Weil staje się wobec tego posiadana przez Niego wolność ograniczenia nieskończonej pełni Jego istoty, w której przejawia się nie posiadające żadnej racji „szaleństwo miłości”.

Wskazanie na analogię weilowskiej myśli o stworzeniu do luriańskiego *cimcum* pozwala zauważyć jeszcze jedną rozbieżność pomiędzy tą myślą a tezami klasycznej teodycei. Oto bowiem charakteryzująca ją teologia przyjmuje pochodzącą od Arystotelesa⁸¹ formułę nieruchomego Boga, tymczasem koncepcja *autoredukcji* Stwórcy zakłada Jego dynamiczne pojęcie, zawierające założenie podwójnego ruchu istoty boskiej, w którym cofa się ona sama w siebie wywołując nicość stanowiącą „praprzestrzeń” stawarzanego świata, a zarazem emanuje coś ze swego bytu⁸². Dzięki temu dynamizmowi Simone Weil mogła – podobnie, jak miało to miejsce w *Kabale* Izaaka Lurii – uznać wiecznotrwałość boskiego tworzenia, warunkującą trwałe istnienie świata:

Stwarzanie jest aktem miłości, trwa wiecznie⁸³, gdyż istnieje jakaś, podobna sile odśrodkowej, siła odpychająca od Boga. W przeciwnym razie wszystko byłoby Bogiem⁸⁴.

W rezultacie tak pojętego aktu stwórczego każdy powstały byt cechuje głęboka dialektyka: wszędzie w nim przejawia swoją obecność nicość, wywołana w *autoredukcji*, z której bierze się niepełność (skończoność) bytu, tzn. *pustka*,

⁷⁹ Zob. tamże, zwłaszcza ss. 72-77.

⁸⁰ Cyt. za: G. Scholem, tamże, s. 104.

⁸¹ Zob. tamże, s. 105.

⁸² Tamże, ss. 105-106.

⁸³ S. Weil, *Świadomość*, s. 99.

⁸⁴ Tamże, s. 100.

świat stworzony zaś, ze względu na brak w nim czystego bytu i czystego niebytu, jawi się jako *metaxu* – domena tego, co jest czymś pośrednim pomiędzy nimi.

W ślad za kabalistycznym *cimcum* weilowska idea stworzenia zdradza podobieństwo do nauki Jana Szkota Eriugeny o zstąpieniu Boga w siebie samego, zawartej w dziele *De divisione naturae*⁸⁵. Ślepa i bezwzględna w swojej bezstronności konieczność w kosmogonii Simone Weil, na rzecz której Stwórca abdykuje w akcie kreacji, stanowi jako *logos* – czyli miara i ład wszechświata – przejaw boskiego rozumu (heraklitejskiego *theios logos* bądź stoickiej *pronoia*), a jako stwórcze Słowo Boga z doktryny św. Jana Ewangelisty, tożsame z Synem Bożym, który wcielony w świat stworzony dokonał Odkupienia, jest oznaką miłości Stwórcy do stworzenia. W tym znaczeniu wykazuje ona podobieństwo do świata *causae primordiales* – przyczyn rzeczy, do których sprowadza się wszelki byt stworzony według Eriugeny. Świat przyczyn jest równoznaczny w jego nauce z Mądrością Bożą, wiecznie wylaniającą się z samego Boga w wyniku działania Jego dobroci, określanej jako „nicość”, ponieważ wykracza ona poza wszelkie kategorie poznania. Akt stworzenia z niczego polega bowiem na gruncie poglądów Jana Szkota na zstąpieniu Boga w siebie samego, tzn. w głębię nicości Jego dobroci, w której stwarza On sam siebie w przyczynach rzeczy. Formuła *creatio ex nihilo* w takiej wersji oznacza więc stworzenie z ponadkategorialnej nicości Bożej dobroci, a zatem z jej nadistotności – *superessentiae*.

Koncepcja zstąpienia Boga w siebie samego, stanowiąca wspólny element luriańskiej idei *cimcum*, nauki Jana Szkota⁸⁶ i filozofii Weil, wiąże się z powszechną od IX w. – jak zauważył to Gershom Scholem – reinterpretacją tezy *creatio ex nihilo* w tradycjach mistycznych judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu⁸⁷, w myśl której wolność Stwórcy nie odnosi się do czegoś, co znajduje się poza Nim, ale do Niego samego, a co za tym idzie, nicość warunkująca stworzenie zostaje uznana za tożsamą z Nim, substancjalną nicość Jego stojącego ponad wszelkimi kategoriami nad-bytu. Oznacza to przemianę formuły stworzenia z niczego w stworzenie z nad-bytu samego Boga, a przede wszystkim zakłada u podwalin takiej kosmogonii schemat neoplatoński i „odsądzony od czci i wiary” przez religijną ortodoksję i nieuznawany w granicach teodycei.

Ujawnienie obecności idei *autoredukcji* w myśli Simone Weil skłania do pytania, czy wynikająca z niej wolność samoograniczenia się Boga nie uchybia nieskończoności tożsamego z Nim dobra? Istota tego zagadnienia jest w gruncie rzeczy taka sama, co w konkluzji sparafrazowanych uprzednio zarzutów o. Perrin. Dotyczy mianowicie tego, jak się ma rezygnacja z niezbywalnego

⁸⁵ Zob. *De divisione naturae*, zwłaszcza ks. III.

⁸⁶ Pamiętać jednak należy, że nauka Eriugeny nie ma nic wspólnego z *autoredukcją*!

⁸⁷ Zob. G. Scholem, *Judaizm*, s. 84 nn.

według klasycznej teodycei atrybutu Bożej wszechmocy do zachowania tezy o Jego nieskończonej dobroci. Czy uznanie wolności samoograniczenia się Stwórcy nie wiedzie ponownie do paradoksu Jego dobroci: oto w jej imię Bóg zrezygnował ze swej wszechmocy, by móc dokonać dzieła stworzenia, jednak na skutek tej rezygnacji mógł jedynie stworzyć świat zawierający nicość dopuszczającą zło, domenę *metaxu*, w której dobro, obecne tylko w „formie nieobecności”, pozostaje bezsilne?

Analiza rozbieżności poglądów Simone Weil w stosunku do klasycznej teodycei odkrywa, że weilowska kosmogonia wikła się w podobne dylematy, co przebiegające w granicach ontoteologii myślenie zgodne z wyodrębnioną przez Ricouera *logiką pojednania*⁸⁸, które daremnie poszukuje kompromisu pomiędzy trzema zasadniczymi twierdzeniami, tworzącymi aporię ożywiającą dyskurs teodycei „od środka”. Jednakże różnica, jaka zachodzi między tą kosmogonią a teodyceą, tkwi w odmiennych kanonach ich dyskursów.

Tam, gdzie myślenie ontoteologiczne, zgodne z zasadą niesprzeczności i skłonnością do systematycznego ujmowania poznania w spójną całość, kapituluje wobec aporii, weilowska *logika absurdu* udowadnia, że racjonalny dyskurs nie wyczerpuje myślenia zła. W miejsce zasady niesprzeczności wprowadza bowiem zasadę absurdu, znajdującego wyraz w logicznej aporii właśnie, za cel obierając sobie wytyczenie granic *tajemnicy*, tzn. dziedziny niepoznawalnego racjonalnie, kryjącego się za aporetyczną sprzecznością.

Owe *aporetyczne* myślenie, wiodące do uznania tajemnicy, charakteryzujące kosmogonię Simone Weil, wychodzi niejako naprzeciw postulatowi Ricouera⁸⁹, który wobec niemożliwości racjonalnego wybrnięcia z dylematu zła (Bóg jest wszechmogący i nieskończenie dobry, wszelako zło istnieje) proponuje: *primo* – pogodzić się z aporetycznym charakterem myślenia tego dylematu i *secundo* – udzielić nań odpowiedzi na poziomie działania i uczuć.

Działanie, w myśl ricouerowskiego postulatu, „reorientuje” nasze spojrzenie na zło i zamiast idei *początku*, pobudzającej spekulację intelektualną pytaniem: „skąd zło?” (*unde malum?*) oferuje ideę *zadania do wypełnienia* w zagadnieniu: „jak sprzeciwić się złu?”

Odpowiedź emocjonalna natomiast polega na przemianie wewnętrznej, w wyniku której odkrywamy, że racje naszej wiary nie mają nic wspólnego z inicjującym dociekania pytaniem: „skąd zło” oraz potrzebą wyjaśniania źródła ludzkiego cierpienia. Stanowi etap wiary w Boga *wbrew* czy też *pomimo* zła, na którym człowiek jest zdolny kochać Go *za nic*.

⁸⁸ Zob. P. Ricoeur, *Zło*, s. 33.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 34 nn.

Absurd zła

Obydwa poziomy postulowanej przez Ricouera odpowiedzi na dylemat zła – zarówno poziom *działania*, jak *uczucie* – są zbieżne z wyrażonym przez Simone Weil dezyderatem *amor fati* – miłości przeznaczenia:

aprobować istnienie wszystkiego, co istnieje, włącznie ze złem, z wyjątkiem tej tylko części zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić.

Dopiero jego spełnienie pozwala udzielić jedynej odpowiedzi na miarę nie posiadającego żadnej racji absurdu *szaleństwa miłości* ze strony Boga.

Summary

Anna Budkowska – Cracow

The Absurd of Evil

The subject of evil discussed in this article can be considered classical in the field of theodicy. In solving this problem Simone Weil postulated the logic of absurd. The evil in the realms of Simone Weil philosophy remains to love the same absurd as the mystery to reason. In light of this in the attempt of finding purpose of existence of evil is equally absurd and ineffective as an effort of “transferring the meaning of mystery to the level of reason”. The existence of evil is undeniable; therefore, evil is an indication of necessity. Neutrality of necessity, allowing existence of evil is tightly related to Weil's philosophy of the powerlessness of God and the lack of good in the created world. Weil states that evil is something that has no boundaries. On the other side, unlimited evil is revealed in monotony in which everything is equal. Therefore, in the case of evil, quantity plays an important role. Moreover, the specific elements of the characteristics of evil – next to boundlessness and unreality – are its transpositions. In addition, the absurd of evil relies on the fact that the “curse” of God does not represent God's revenge but rather indicates His powerlessness and at the same time derived necessity. From God's powerlessness in relation to evil Simone Weil derives the absurd of redemption, characterized by the fact that “God who is in heaven” cannot destroy evil. This redemption can only be achieved by the power of the incarnate God-man into the created world, who by becoming subordinate to the laws dictated by absolute obligation takes upon Himself the whole evil of creation in the act of a willing and innocent victim.