SIMONE WEIL VERSUS NIETZSCHE?
- etica măsurii şi apologia forţei -

Ana Ionesei

„Con le stesse parole (amor fati)indicavano due opposti disegni.Per Nietzsche l'amor fati celebrava le nozze dell'uomo con la terra, par la Weil erano le nozze con il cielo" [1].

I.Epilog

Pandantul *morţii lui Dumnezeu* anunţate de Nietzsche este reprezentat de "epuizarea"paradigmei structurii stabile a fiinţei, a crezului în existenţa unei *esenţe* a acesteia.

Sub impactul nihilismului, gândirea experimentează caducitatea noţiunii de *fiinţă*, care nu mai *este*, ci *se transmite*. În acest sens, "*a gândi ar însemna doar a actualiza în chip degustativ formele spirituale care au fost transmise"*[2].

Odata cu "apusul"metafizicii se estompează şi sistemul filosofic „clasic". totalizator. Aşadar, contemporaneitatea va înregistra cu stupoare câte un exemplu de "*identificare între scriitură şi experienţă"* ca cel ipostaziat de Simone Weil.

Concentrarea de viaţă şi de operă, de experienţă şi de limbaj reprezintă un criteriu justificat de a i se asocia ceea ce Blanchot denumeşte "*experienţa limită"* [3].

Simone Weil reprezinta un punct de reper pentru depistarea unei anumite procesualitati a modernităţii, de unde transpare si asemănarea parţială[4] cu Nietzsche, prin caracterul simptomatic şi inactual al reflecţiilor ei.

---

[1] *"Cu aceeaşi sintagmă (amor fati) indicăm două paradigme opuse: pentru Nietzsche, amor fati glorifica unirea omului cu pământul, pentru Weil-a omului cu cerul"- Comumitari o liberali - Una possibila etica alternative* - www.lateza:it/libri-online/veneziani/cap1

[2] Pier Aldo Rovatti şi Gianni Vattimo, *Dialectică, diferenţă, gândire slabă* - Gianni Vattimo in *Gandirea slaba*, Pontica, Constanta,1998

3 Michel Blanchot-*L'entretien Infini*, (*L'experience limite*, p.137-190), Gallimard, Paris, 1980

[4] Asemănarea "parţială"rezidă în faptul că în cazul opoziţiei dintre principiul echilibrului şi al excesului, Weil propune asumarea unei anumite "slăbiciuni", manifestată prin acceptarea legii necesităţii, în timp ce Nietzsche pledează pentru excesul de forţă ca putere creatoare/instituitoare de valori.

Simptomatic întrucat nucleul tematic operant pentru Weil este constituit de fenomenul *dezrădăcinarii* fiinţei şi al eşecului culturii sub impactul metamorfozei moderne a puterii.

Caracterul inactual derivă din orientarea mistică cvasi-incompatibilă cu procesul de criză a creştinismului înregistrat în contextul istoric al emergenţei nihilismului şi a "efectelor" sale (existenţialism, ateism, antisemitism, etc.).

Cu toate acestea, Simone Weil nu se racordează la o anumită tradiţie religioasă; opţiunea în care Weil a persistat până la sfârşitul vieţii a fost aceea de a rămâne "o creştină pe pragul Bisericii".

Această rezervă decurge din convingerea că universalitatea Bisericii catolice este una *de fapt* ,iar nu *de drept* asa cum ar incerca aceasta să se autolegitimeze:*"Oriunde există stânjenire a inteligenţei există oprimare a individului de către faptul social, care tinde să devină totalitar (...). Partidele totalitare s-au format ca efect al unui mecanism analog utilizării formulei 'anathema sit'. Această formulă şi utilizarea care i s-a dat impiedică Biserica să fie catolică altfel decât prin nume"* [5].

Motivul invocat pentru această atitudine ar fi acela că Biserica Romei ar respinge valoarea spirituală a unor civilizatii precrestine care au contribuit la configurarea creştinismului însusi. Or, Weil se pronunţă pentru acreditarea formelor *implicite* de atitudini şi valori religioase.[6]

II. Opozitia *limitat-nelimitat* şi semnificaţia forţei

Una dintre aceste traditii precrestine pe care le valorifică Simone Weil este înţelepciunea greacă. În acest sens, preia opoziţia logico-etică dintre *limitat* şi *nelimitat,* concretizată în tragedia greacă prin cele două principii constitutive ale existenţei-cel al echilibrului şi al formei şi cel al lipsei de măsură şi al excesului.

Lumea înţeleasă ca şi *cosmos* are ca fundament măsura şi echilibrul, *limita*, care este efectul coexistentei celor două principii nedistructive, a

---

[5] *' Scrisoare catre un om al bisericii'* in *Autobiografie spirituala, Simone Weil*, Humanitas, 2004, pag.166

[6] *"It is that there is an absolutely insurmountable obstacle to the incarnation of christianity. It is the use of the two little words <anathema sit> (...). I remain with all those things that cannot enter Church, the universal repository, on account of those two little words(...). After the fall of the Roman Empire, which had been totalitarian, it was the Church that was the first to establish a rough kind of totalitarianism Europe in the thirteenth century(...). And the motive power of this totalitarianism was the use of those two little words:* <anathema sit>*"* (from '*Simone Weil-A Life'* by Simone Petrement, Schoken Books, p.466, NY, 1976, page 466).

echilibrului contrariilor. Acesta este prezent deopotrivă în lumea fizică şi în lumea morală.

Orice echilibru este periclitat sau compromis prin intervenţia forţei (în accepţia de "lipsă de măsură"), care relevă de un caracter ireversibil.

Simbolistica forţei e un element-cheie în decriptarea fenomenelor sociale, dar şi a structurii sufletului uman.

Analogon-ul conceptului de forţă este *greutatea materială* (*la pesanteur*). Transpunând impactul forţei din ordinea materială în cea spirituală, morală, "căderea" ar fi efectul excesului de *natural* – acesta din urmă înţeles fie ca înclinaţie pentru valori colective, "bunuri lumesti", fie ca tendinţa umană de respingere a transcendenţei): *"Greutatea este forţa prin excelenţă…"(Caiete,* 1941*).*

Însă sufletul uman este constituit din polaritatea a două tendinţe, anume *forţa, greutatea ce trage în jos* (tendinţa descendentă) şi *harul* (tendinţa ascendentă).

Acesta din urmă se individualizează prin faptul că, *"dacă toate miscarile naturale ale sufletului sunt conduse de legi analoge legilor greutătii materiale, harul singur face exceptie"*[7].

Greutatea în sens fizic şi moral ţine aşadar de ireversibilitatea forţei. Fiinta umană se iluzionează că deţine controlul forţei:poemul *Iliada* constituie paradigma ilustrativă a caracterului iluzoriu al forţei.

Soarta eroilor se află în mâinile zeilor, indiferent de aspiratiile, acţiunile şi eforturile lor personale.

Poemul pune în scenă slăbiciunea fiinţei umane în faţa forţei şi a violenţei. Fie că exercită sau suportă forţa, individul nu poate evita faptul de a fi transformat de forţă.

Weil defineşte forţa ca *„acel X care transformă pe oricine intră în raza ei într-un lucru. Exercitată la limită, transformă fiţa umană într-un lucru la modul literal; (...). Cineva era acolo, iar în clipa următoare nu mai este nimeni. Ac esta este spectacolul pe care Iliada nu pregetă să ni-l etaleze"* [8].

Deşi finţ umană se află sub impactul forţei, al *materiei*, Weil consideră că *inocentul*, „prostănacul", este neafectat şiacţionează cu spontaneitate inconştientă în asemenea situaţii.

---

[7]Simone Weil, *Greutatea si harul*, Humanitas, 2003, pag.37

[8] *„that X that turns anybody who is subjected to it into a thing. Exercised to the limit, it turns man into a thing in the most literal sense; it makes a corpse out of him. Somebody was there, and the next minute there is nobody here at all. This is a spectacle that Illiad never wearies of showing us"-Illiad Or The Poem Of Force", p.163, from* Simone Weil-*<An Anthology>, Grove Press, NY,1986*

În mod surprinzător, deşi nu acesta este termenul vehiculat, Nietzsche are o concepţie similară atunci când tematizează *„psihologia mântuirii”*.

În *Antichristul*, Nietzsche etichetează pe Iisus ca fiind *idiot,* ceeea ce nu trebuie luat in sensul literal, ca o insultă, ci ca specificul omului „simplu” (*yurodivyi*- termenul rusesc originar), a carui „cvasi-divină naivitate”, îl protejează, iotetic, de lumea inamică.

Exemplul cel mai citat al literatirii ruse este Prinţul Mâşkin, *Idiotul* lui Dostoievski [9].

Nu putem însă trasa o analogie directă şi validă între Iisus şi acest tip al omului simplu (mujicul naiv), însă putem invoca analiza lui Weil a „prostului onest”, care a decăzut la ultimul grad al umilinţei, lipsit de orice consideraţie socială, dar şi de demnitatea specific umană a raţiunii.

În eseul despre Iliada, se afirmă explicit despre Iisus ca până şi omul care poartă armura minciunii nu poate experimenta *forţa* fără a fi transfigurat de aceasta, în timp ce *harul* poate preveni efectul de corupere al forţei.

Deşi nu se afirmă explicit, din cele expuse anterior rezultă că acest tip de inocenţă este un atribut natural al fiinţei, o parte a harului misterios al „loteriei genetice spirituale”, iar nu ceva ce oamenii pot dobandi prin propriul efort[10].

III. Tematizarea forţei în *bhagavad - gita*

Conştientizarea dinamicii forţei şi imperativul acceptării legii necesităţii (naturale sau divine) trasează contururile unei *etici a limitării, a măsurii sau a slăbiciunii.*

Ceea ce desparte pe greci de modernitate este o anumită atitudine geometrică:”*Noi suntem geometri numai în faţa materiei. Grecii au fost mai întâi geometri în învăţarea virtuţii”*[11].

Tematizarea scizurii dintre armonia antică şi dezechilibrul modern trimite la reflecţia heideggeriană asupra lumii care prin acţiunea ştiinţei a devenit *imagine*, ducând la distrugerea legăturilor om-cosmos şi la *uitarea fiinţei.*

---

[9] *#21:”A face din Iisus un erou (...). Toată conceptualitatea noastră, conceptul nostru cultural de spirit, nu au, in lumea in care a trăit Iisus, absolut nici un sens. Vorbind cu rigoarea fiziologilor, aici ar fi la locul său un cu totul alt cuvânt.. .şi anume cuvântul de idiot” (Antichristul, Apostrof, 2003, p.46).*

[10]Elementele unui mod de a “raspunde“ fortei vom incerca sa configuram in *Excurs*.

[11] [11] S.Weil, *“L’Illiade ou le poeme de la force”*, in *La source greque*, Paris, 1953, trad.it. in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Torino, 1967, p.37.

Alături de *Iliada, Bhagavad-Gita* constituie un exemplu complementar pentru relevarea modului în care forţa acţionează asupra fiinţei umane şi a atitudinii pe care aceasta ar fi de dorit a o adopta.

În *Bhagavad-Gita,* luptătorul Arjuna este pus in situaţia de a lupta contra rudelor sale, dar nu se poate sustrage necesităţii acestui fapt (*dharmei).*

Dialogând cu zeul Krsna, Arjuna află că opoziţia dintre viaţă şi moarte este aparentă, aşadar viaţa fiecăruia este numai o „formă exterioară", iar faptul de a fi omorât respectiv cel de a ucide, nu mai au nici o semnificaţie.

De asemenea, temerilor lui Arjuna privind compromiterea demnităţii prin încălcarea legii proprii este supusă failibilitatii prin faptul că între necesitatea legii proprii şi demnitate există identitate, iar libertatea nu se dobândeşte prin abandonarea acţiunii la care obligă legea proprie, ci *în interiorul* acţiunii şi potrivit rolului la care eroul a fost "distribuit" în istorie.

Libertatea presupune o desprindere interioară de act, iar nu una exterioară prin abandonarea lui şi a lumii:*"Nu prin abţinerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire (naiskarmya)şi nici prin renunţarea la lume nu se capătă desăvârşirea [spirituală] (siddhi)"* [12].

Responsabilitatea acceptării forţei aşa cum o descrie Simone Weil[13] este afină cu *etica responsabilitatii* la Weber.

Ceea ce conferă necesităţii caracterul imperativ este configuraţia ei temporală:*"necesitatea îl aruncă pe om în timp, dar îl lasă pe el să aleagă posibilele consecinţe ale faptului de a.fi-aruncat"* [14].

Corespondentul eticii"măsurii" ca acceptare a necesităţii şi surmontare a acţiunii este reprezentat la Weber de etica datoriei profesionale (în sensul de *Beruf,* chemare).

Dealtfel, chiar Weber dedică un fragment din *Sociologia religiei* eticii războiului din *Bhagavad-Gita:"în Bhagavad-Gita, detaşarea de lume capătă configuraţia aparte că omul înţelept se confirma tocmai prin a acţiona mai precis contra propriei sale acşiuni în lume, deoarece el făptuieşte, bineînţeles cea ce îi este poruncit de îndatoririle de castă- însă interior el rămâne cu totul lipsit de participare; el acţionează ca şi cum nu ar acţiona"*[15].

Potrivit acestei etici a măsurii, este necesar un anumit efort de a privi *dincolo* de evenimente, adică de *a privi lumea ca pe un text cu multiple niveluri de lectură"*[16].

---

[12] *Bhagavad-Gita*, Ed. Informaţia, Colecţia Documente spirituale, Bucuresti 1992, p.37

[13] *"Omul nu are nici o putere şi totuşi are o responsabilitate . Viitorul corespunde responsabilităţii, trecutul neputinţei"(Quaderni, I,* pp.334-335*).*

[14] Alessandro del Lago, *op.cit.,* p.90

[15] M. Weber, *Sociologia della religione,* Milano 1983 vol.II, p.190

[16] *Quaderni*, I, p.230 via Alessandro del Lago, *op. cit.,* p.93)

IV. Simone Weil & Nietzsche: repere de convergenţă & elemente distonante

Adepţii stilului fragmentar par a avea în comun amprenta totală a experienţei asupra scriiturii ca mărturie si criteriu al autenticităţii.

1.Atât pentru Nietzsche, cât şi pentru Simone Weil, nihilismul sancţionează generalizarea unui fenomen morbid specific modernităţiianume decadenţa.

Criza ce derivă din această situaţie nu ne „aruncă" în iremediabil, dar ne constrânge la căutarea originii ideologiilor care a dus la *decadenţă.*

Simone Weil concepe modernitatea ca dominaţie a *ilimitatului*; contemplarea limitelor şi a regularitatii cosmosului este substituită cu auto-cunoaşterea ştiinţei obsesive.

Legaturile om - lume pierdute şi-au găsit ca surogate false *religii* (culte, mişcări sociale de tipul „religiei civice" sau „conştiintei colective"). Treptat, aceste utopii renunţă la consistenţa elementului religios în virtutea acreditării discursului social ca organizare a forţei.

Falsele religii şi ideologii corespund, pentru Nietzsche, formelor de *nihilism incomplet* ca rezultantă a tranziţiei de la cultul lui Dumnezeu la un cult al idolilor.

În condiţiile acestei decadenţe înţeleasă drept criză a valorilor, Nietzsche aduce în prim plan voinţa de putere ca instanţă creatoare de noi valori.

2.Simone Weil sugerează asumarea unei *slăbiciuni* înţeleasă nu ca laşitate sau impas al gândirii şi acţiunii, ci ca o formă de *curaj supranatural*. O exemplificare elocventă în acest sens o constituie eroul *Bhagavad-Gitei*, Arjuna, care acceptă supunerea faţă de Krsna, dovedind astfel cunoaşterea necesităţii ca manifestare a caracterului implacabil al forţei.

Chiar şi Nietzsche citează brahmanismul ca exemlpu de „putere nobilă": *"Există nişte reţete pentru sentimentul puterii(....)pentru cei ce se pot stăpâni pe ei înşişi şi cărora, prin aceasta, le este deja familiar sentimentul puterii(...) "*[17].

Nietzsche opune accepţiunii cotidiene a puterii ca violenţă şi dominare a *celuilalt* puterea ca dominare a *sinelui*, ca eroism al cunoaşterii şi sublimare estetică a instinctelor în detrimentul violenţei barbare, caracteristică individului vulgar şi mediocru.

Curajului supranatural citat de Simone Weil vis a vis de *Bhagavad-Gita,* ca asumare a slăbiciunii, i se contrapune acel curaj ca „detector" al formelor de nihilism/decadenţă: *"Din ceea ce exista nimic nu trebuie anulat, nimic nu este*

[17] Friedrich Nietzsche, *Aurore*, #65, pag.46, în vol.*Opere complete*, Hestia, 2001

dispensabil, laturile existenţei respinse de creştini şi de ceilalti nihilişti sunt chiar de o nesfârşit mai înaltă preţuire în ierarhia valorilor decât ceea ce avea libertatea să preţuiască ca şi bun- instinctul decadenţei. Pentru a înţelege aceasta trebuie curaj, şi ca o condiţie a unui asemenea curaj, un belşug de forţă: căci exact atât de departe cât poate îndrăzni să înainteze curajul, exact atât, după măsura forţei proprii te aproprii de adevar"[18].

3.Nietzsche consideră că elementul anti-crestin propriu zis este constituit tocmai de ceea ce este creştin în sens ecleziastic:*"simple întâmplări şi persoane în locul simbolurilor, istoriografie pură în locul faptelor veşnice, formule goale, rituri şi dogme în locul unei practici a vieţii. Creştină este indiferenţa totală faţă de dogme, cult, preoţi, biserică, teologie"*[19].

În mod similar, Simone Weil, cu vocaţia ei de „creştină în afara Bisericii", cum s-a vrut în timpul vieţii[20], *„era obsedată de ideea de a găsi un teolog liberal,*

capabil să depăşească vederile Bisericii vizibile şi să adere la noţiunea de Biserica totală *în sensul de receptacol universal al tuturor bogăţiilor spirituale prezente ori trecute, fie şi implicite, oricare ar fi fost gradul lor de heterodoxie"*[21].

În ciuda acestei deschideri spre o formă de religiozitate cât mai universalistă, Weil ajunge să condamne iudaismul cu aceeasi vehemenţă pe care o reproşase Bisericii catolice în pretenţia acesteia de a se acredita ca universală *de drept*[22].

Pentru Weil, tradiţia iudaică are ca nucleu un Dumnezeu al forţei, al cruzimii, un Dumnezeu lipsit de transcendenţă. Aşa cum Roma reprezintă imaginea forţei în aspectul ei politic, statal, Israelul este forţa în aspectul ei sacru, religios.

Astfel, comite eroarea plasării acestei tradiţii în domeniul lucrurilor ce pot fi afirmate sau negate.

---

[18] Friedrich Nietzsche, *Ecce hom*, p.64

[19] Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, Aion, 1999, p.109

[20] vezi nota 7.

[21] F. de Lussy, în Simone Weil, *Oeuvres*, edition etabilie sous la direction de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, colectia Quarto, 1999, p.983

[22] *"Creştinismul fiind catolic de drept, iar nu de fapt, consider legitim din parte-mi să fiu membru al Bisericii de drept, iar nu de fapt, nu numai pentru o vreme, ci pentru toată viaţa dacă e cazul"(*Simone Weil*, Autobiografie spirituală, Humanitas, 2004, pag. 37).*

V. Excurs – spre o etică a dreptăţii transformative

Exista o modalitate de a modifica efectele forţei în propria noastră fiinţă, de a ne „opune" forţei, şi anume prin asumarea unei *etici a justitiei transformative*.

Daca nu recunoaştem în ce măsură necesitatea este înscrisă în destinul fiecărei fiinţe umane, nu ne putem deschide spre umanitatea Celuilalt.

Doar cel care a cântărit (experimentat) dominaţia forţei şi ştie cum să îi facă faţă este capabil de iubire şi dreptate- iată motto-ul dinamizant al „sugestiei"noastre etice.

Printr-un act de constantă auto-interogatie, putem „măsura"modul în care forţa acţionează asupra noastră şi a celorlalti prin noi înşine.

Mai mult, printr-un act de comuniune simpatetică, putem recunoaste că necesitatea şi imprevizibilitatea destinală la care ne condamnă determinismul forţei, ne obligă să refuzăm a-i reifica pe ceilalti, fie verbal sau efectiv, transformându-i în *lucruri.*

Nota: Articolul a fost publicat prima dată în volumul: *„Dimensiuni fundamentale ale dezvoltării comunitare: educaţia, economia şi mediul social*", volum academic, publicat sub tutela Institutului Delphy, la Editura Argonaut, Cluj-Napoca.

BIBLIOGRAFIE

1. MICHEL BLANCHOT, *L'ENTRETIEN INFINI*, Gallimard, 1980
2. JEAN GRANIER, *NIETZSCHE*, PUF, 1982
3. DANIEL HALEVY, *NIETZSCHE*,Ed.Bernard Grasset, Paris, 1944
4. FRIEDRICH NIETZSCHE, *DINCOLO DE BINE SI DE RAU,* Teora, 1988
5. ***,OPERE COMPLETE (*AURORA*, *IDILE DE LA MESSINA*, *STIINTA VESELA*, Hestia, 2001
6. ***, *VOINŢA DE PUTERE,* Aion, 1999
7. SIMONE PETREMENT, *SIMONE WEIL. A LIFE*, Schocken Books, NY, 1976

8. PIER ALDO ROVATTI & GIANNI VATTIMO, *GÂNDIREA SLABĂ,* Pontica, 1998

9. SIMONE WEIL, *AUTOBIOGRAFIE SPIRITUALĂ,* Humanitas, 2004

10. ***, *FORME DE IUBIRE IMPLICITĂ A LUI DUMNEZEU,* Humanitas, 2005

11. ***, *GREUTATEA ŞI HARUL,* Humanitas, 2003

12. ***, *THE NEED FOR ROOTS,* Harper & Row Publishers, 1971

13. http://www.lyber-eclat.net/lyber/cacciari/dran/7weil.html (*Platonisme et gnose. Fragment sur Simone Weil*

14. Comumitari o liberali-*Una possibila etica alternative* - www.lateza:it/libri-online/veneziani/cap1

15. RICHARD HOLLOWAY, *MAY THE FORCE BE WITH YOU NOT- www.sofn.org.uk/Conferences/may_the_force_be_with_you_not%20holloway%202005htm*