

Agata Sapkowska

Przemoc w narracji i etyce Simone Weil

Nowa Krytyka 12, 65-79

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agata Sapkowska
Uniwersytet Łódzki

Przemoc w narracji i etyce Simone Weil

Nie ma wspólnoty, kultury, religii, w których racje homogenizacji i spójności ludzkich doświadczeń nie odsłaniałyby śladów istnienia przemocy. Przymus jedności wynikający z potrzeby stabilności, komfortu przynależności do wspólnoty czy znaczenia społecznego porządku wpisany jest w język zachodniej kultury, który ukazuje nie dającą się utrzymać wizję jedności. Istniejące dzisiaj społeczeństwa charakteryzuje pluralizm kulturowy, który sprawia, że odpowiedzi na pytania o wartości, tożsamość, lojalność domagają się przewartościowań. Język opisujący tożsamość i przynależność kulturową jest rozsadzany przez ludzkie doświadczenia. Z drugiej strony wyzwaniem, które musi podjąć kulturowy pluralizm, jest konfrontacja z destrukcyjnością rasizmu, ksenofobią i nacjonalizmem. Spotkanie prześladowcy i ofiary nieodparcie skłania do dokonania rozróżnienia pomiędzy tymi, którzy posiadają zalegalizowaną pozycję, a tymi, których położenie nie może być za takie uznane. Rozróżnienie to posiada zarówno znaczenie polityczne, jak i psychologiczne, gdyż doświadczenia, na które składa się wiedza dotycząca kultury, państwa i społeczeństwa, konstytuowana przez dominujący autorytet, opisują także cierpienie, nienawiść oraz strach. Freudowska koncepcja „narcyzmu małych różnic” ilustruje dwuznaczną identyfikację miłości i nienawiści, które scalają społeczeństwa. Miłość, wiążąc ludzi, wzmacnia wewnętrzną harmonię społeczeństwa, podczas gdy agresja jest projektowana na Innego lub na zewnątrz¹. Umiejętność tropienia stereotypów prześladowań odsłania jednocześnie pewną sprzeczność w samym języku operującym podziałem na prześladowcę i ofiarę, pozbawiając racji bytul

¹ Z. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] idem: *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1967, s. 285.

iluzję leżącą u podstaw przewrotów, którą jest przekonanie, że jeśli ofiary przemocy są niewinne, to władza złożona w ich rękach doprowadzi do porządku opartego na sprawiedliwości. Historie wspólnot, w które wpisana jest przemoc, są niepokojem nieciągłości, który odtwarzając przeszłość w terażniejszości, nie przestaje prowokować pytań o to, kto zajmuje centralną pozycję, a kto jest spychany na margines? Kto jest prześladowcą, a kto ofiarą przemocy? Powtórzenie pytania wypiera narrację dominującego dyskursu, która jest zastępowana narracją wcześniej wykluczanych z dyskursu podmiotów.

Wnikliwe analizy Simone Weil ukazują proces, w którym stwarzanie i odtwarzanie organizmu wspólnoty i samoświadomości jednostki opiera się na przemieszczeniu, wyparciu i rozproszeniu strategii budowania znaczenia. Szczególną uwagę Weil poświęca mitom, które poprzez swoją metaforyczną wymowę dekonstruuje język dominującego dyskursu, operującego dualnymi, przeciwstawnymi znaczeniami. Dzięki płynności wypieranych znaczeń język dualizmu centrum i peryferii, w którym centrum konstytuuje jedność dostępu, peryferie zaś mają wątpliwy status wykluczonej z dyskursu marginalności, zastąpiony zostaje wielością różnic, nie dających się zhomogenizować w spłyconym widzeniu społeczeństwa. Weil rozpoznaje w kulturze te same mechanizmy, które dla Freuda były czynnikiem tworzenia i umacniania wspólnot: „Obserwujemy dziś upragnienie totalitaryzmu i wstręt wobec niego: prawie każdy kocha jakiś totalitaryzm, a nienawidzi – innego. Czy zawsze – pyta ona jednak – jest jakaś tożsamość tego, co się kocha, i tego, czego się nienawidzi? Czy zawsze odczuwa się potrzebę kochania w innej formie tego, czego się nienawidzi, i odwrotnie?” [ŚN, s. 476]. Według Weil tym, co tworzy ludzkie wspólnoty, jest forma bycia w świecie warunkowanym przez akty mowy, działania i nadawania znaczeń, które ujawniają graczy społecznie asygnowanych ról. W ofiarach dostrzega ona potencjalną zdolność do przemocy, która w warunkach zmiany, wynoszącej ofiary na szczyty władzy, stawała się przemocą zwielokrotnioną, zamieniającą prześladowanych w katów ścigających swoich prześladowców.

Pojęcia siły i ucisku, na których zasadza się struktura społeczna, były jej zdaniem wynikiem działania dwóch elementów: rządzącej w przyrodzie ślepej konieczności i sprawowanej przez ludzi funkcji w społeczeństwie. Metaforycznie stosowane przez Weil pojęcie „Wielkiej Bestii” opisuje władzę zbiorowości nad jednostką, służącą określeniu wartości, myślenia i moralności. „Bestia społeczna” ugruntowuje trwałość panowania poprzez upodmiotawianie swoich

ofiar, które poddając się zbiorowości, zarazem pogrążają się w niej. Zbiorowość, nadająca człowiekowi poprzez prawa pozory równowagi ducha i satysfakcję, rozwija w nim osobę tylko wtedy, gdy daje mu poczucie prestiżu społecznego. W ten sposób jednostka, znajdując oparcie dla swoich urojeń, staje się pokarmem „zwierzęcia społecznego”, fabrykującego pychę. Prawo osoby jest przede wszystkim roszczeniem, domaganiem się. Istota ludzka jako podmiot prawa jest istotą społeczną, gdyż społeczeństwo istnieje dzięki ludziom. Ale właśnie wyniesienie osoby ludzkiej ponad społeczność odbywa się przez podporządkowanie społeczności: „Osoba jest w rzeczywistości zawsze poddana zbiorowości, również w tym, co mianuje się jej rozkwitem” [M, s. 33]. Społeczeństwo staje się lustrem, w którym „ja” nieustannie się przegląda. Narcystyczny wizerunek „ja” staje się modelem dla istnienia wspólnot i instytucji represywnych. Podmiotowość, subiektywność, osobowość, osobistość „ja” zmierza do kompulsywnego wysiłku utrzymania swojego istnienia, represjonując to, co nim nie jest. Narcyz jest zbyt skupiony na sobie, by coś w ogóle widzieć. U innych kocha tylko to, w czym rozpoznaje siebie. To, czego nie może utożsamiać ze sobą, jest mu obce. Współzależność jednostki i zbiorowości jest widoczna w ich wzajemnym antagonizmie. Tam, gdzie „my” jest wielokrotnością „ja”, które dąży do rozrastania się, ich wzajemna zależność podlega tym samym mechanizmom konieczności, które sterują przemocą i uciskiem, zastępując jedną nierówność inną. Narcystyczny podziw zmienia się z łatwością w nienawiść do tego, od czego jesteśmy zależni i odrazę do tego, co jest zależne od nas.

Rasizm, kolonizacja, nacjonalizm, misjonarstwo są dla Weil różnymi formami centralizacji przemocy, która czerpie przekonanie z poczucia wyższości białego człowieka. Przywołanie Cesarstwa, jako przykładu grozy totalności i przemocy, ma dla Weil znaczenie tyleż rzeczywiste i historyczne, co symboliczne, ponieważ „Cesarstwo Rzymskie nigdy nie zostało naprawdę zburzone. Nadal gnębi ziemię” [ŚN, s. 499]. Rzym jako kraj dokonujący kolonizacji dążył do moralnego i duchowego wykorzenienia krajów podbitych. Odrębność kolonizowanych terenów była elementem niepożądanym, dlatego przemoc najeżdźcy musiała zakładać akt totalizacji [ŚN, s. 504]. Totalizacja Rzymu odbywała się poprzez prześladowania druidów, tajemnych sekt religijnych wyznających kult Dionizosa, sekt pitagorejskich i egipskich oraz prześladowania chrześcijan [ŚN, s. 500]. Kiedy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Rzymu, utajone pragnienie życia duchowego zostało ugaszone fałszywym mistycyzmem, który

pod pozorem czczenia Bóstwa, oddawał cześć potędze państwa [ŚN, s. 495]. Imperium Rzymskie doprowadziło do zgniecenia różnych kultur kręgu śródziemnomorskiego i zepchnęło na plan dalszy kulturę grecką [M, s. 48]. Weil oskarżała kulturę rzymską o zahamowanie rozwoju Europy, wykorzenienie i trudności w rozwoju głębokiego życia religijnego przez fałszywe pojmowanie opatrności bożej i doczesnej władzy Kościoła.

Simone Weil przejawiała również wrogi stosunek do starotestamentowego Boga Jahwe i judaizmu, który nie znając pojęcia dobra, sprawiedliwości i uniwersalizmu na sposób helleński, doprowadził do narodowego bałwochwalstwa. Rzym i Izrael pozostawiły ślady zła w instytucji Kościoła, który tępił herezje będące często żywą i autentyczną przeciwwagą dla wypaczonego chrześcijaństwa. Toteż „Cesarstwo było następcą Izraela, Kościół – następcą Cesarstwa i nowym etapem przekazywania dawnych funkcji” [ŚN, s. 497]. Zbiorowy element Kościoła jest, w przekonaniu Weil, środkiem ograniczającym zdolności do prawdziwej wiary i zniekształcającym znaczenie liturgicznych symboli i wizerunków. Jej zjadliwe ataki na współczesną formę chrześcijaństwa wyrastają z przekonania, iż chrystianizm z jego kodyfikacjami filozoficznymi zrodził się z zatrutego kulturowo środowiska rzymskiego, z którego zależnością genetyczną i teoretyczną nigdy nie udało mu się zerwać. Weil stawia tezę o zrodzeniu się w chrześcijaństwie elementów zbrodniczych wskutek całkowitego zepchnięcia religii chrześcijan do podziemia. Akt przemocy wywoływał w prześladowanym odruch zemsty, który w późniejszych wiekach pobudzał zapal misjonarzy, podających chrystianizowane tereny okrutnej, niszczycielskiej władzy białej rasy, niosącej w istocie ogólną zagładę kultury i odrębności form kultu na zagarniętych terenach. Weil jest przekonana, że tym, co karmi religijną bestię, jest przede wszystkim obecność narodowej religii, która jest uświęconą formą społecznego bałwochwalstwa. Pragnienie doczesnej wielkości Izraela uczyniło narodowy fetysz Bogiem wszechświata. Rzymianie przejęli religię żydowską w chrześcijańskiej formie. W ten sposób przywileje Izraela zostały przeniesione na ochrzczonych pogan. Obecność religii narodowej jest widoczna u protestantów, którzy odeszli od Kościoła, lecz doprowadzili do wzrostu znaczenia pojęcia narodu i Starego Testamentu. Historyczna ciągłość upiornego obrazu Rzymu została zachowana, a idea Boskiej pedagogii uczyniła z pojęcia postępu truciznę, zacierając los jednostki w harmonii historii.

Naród zasymilował wielonarodowe wspólnoty, przekształcając je w ogół terytoriów uznających władzę jednego państwa. Stał się on zarazem istotnym

i niemal jedynym powołaniem wspólnoty, łącząc teraźniejszość z narodową historią i przyszłością, które zapewniają wspólnocie historyczną ciągłość: „[...] wieś, miasto, okolica, prowincja, kraina, wszystkie jednostki geograficzne mniejsze od narodu, nie liczą się już niemal zupełnie. Nie liczą się także te, które obejmują kilka narodów lub kilka części różnych narodów” [Z, s. 225]. Szczególne usytuowanie jednostki wewnątrz ciągłości czasu, obecnego w narodowej historii i w pozornej jednorodności przestrzeni, którym jest zasymilowane terytorium, było rodzajem polityki wykluczenia, polegającej „na systematycznym niszczeniu wszelkiego spontanicznego życia w kraju, w celu zapobieżenia temu, aby cokolwiek mogło przeciwstawić się państwu” [Z, s. 237]. Pożądanie jednorodnego wizerunku narodowości zakłada przemoc, którą ujawnia szczególnie stosunek pomiędzy kolonizatorem i skolonizowanym. Skolonizowany jest tym, dla którego identyfikacja narodowa pozostanie procesem dwuznacznym i niejednorodnym. Wykorzenienie kultury narodowej, narzucone przemocą kolonizatora, zostaje wyparte lub zastąpione historią narodu, z którą skolonizowany nie może się w sposób jednoznaczny identyfikować. Przynależą do kultury, od której jest odseparowany i jednocześnie żyje w innej, obcej i wrogiej mu narodowej historii. Simone Weil była bezlitosna, obnażając mechanizmy i skutki podbojów, dokonywanych przez Francuzów. Asymilacja podbijanych terytoriów, ugruntowana atmosferą terroru i brutalnością, doprowadziła nie tylko do wykorzenienia kultur narodów skolonizowanych, ale też zdegradowała i wykorzeniła to, co najcenniejsze w samej kulturze francuskiej. „Myśl francuska – pisała Weil – zawdzięcza więcej albigensom i trubadurów XII wieku, którzy nie byli Francuzami, niż wszystkiemu, co te terytoria wytworzyły w następnych wiekach” [Z, s. 229]. Ale separacja i rywalizacja, uwikłane w historię narodu, podsycaly nienawiść do władzy centralnej, która tłumiona ustawicznie panującym terrorem, raz po raz eksplodowała, aby dzięki przemocy odżyć w dokonujących pomsty ofiarach. Obiektem patriotyzmu opartego na coraz gwałtowniejszym zrywaniu z przeszłością kraju stało się w końcu samo państwo – jako zimna machina terroru „znalazło się [ono] nagle pośród zupełnej pustki, w której pojęcie ojczyzny [...] urosło w świadomości ludzkiej do roli absolutu” [Z, s. 144].

Pojęcie narodu jest postrzegane poprzez Weil jako fałszywa idea, która wykorzenienia tożsamość, wartości i indywidualium. „Narodowy interes” doprowadził do całkowitego zaprzeczenia jego reprezentatywnych wartości. Faszyzm i komunizm, które dla Weil oznaczały taką samą polityczną rzeczywistość, były

tego skrajnym przykładem. Równie niebezpiecznym orężem interesu narodowego jest dominacja ekonomiczna. Przemoc ekonomiczna reprezentowana przez państwo jest odbiciem przemocy języka, który tworzy symbole absolutów – rezultat oderwania języka od jego znaczenia. „Pierwszą konsekwencją tej choroby jest powszechnie występujące rozerwanie związków między rzeczami, co powoduje, że każda rzecz traktowana jest jako cel sam w sobie” [Z, s. 209]. Weil uważa, że niemożliwe jest zrozumienie różnic, znaczonych przez takie słowa, jak demokracja czy przywództwo, jeśli traktuje się je jako przedstawienia „rzeczy samych w sobie”, a nie jako punkty odniesienia, służące do osądzania istniejących struktur społecznych. Najbardziej idealistyczne wojny, prowadzone w imię „interesu narodowego”, są rezultatem prywacji, autokracji i militaryzacji. Wiążą się z wycofaniem do sztucznego świata abstrakcji, przeszkadzającego w zobaczeniu tych rzeczywiście i znalezieniu rozwiązań².

Przemoc pojawia się także w analizach Weil dotyczących pracy, u podstaw której leżą pojęcia wolności i ucisku. Wolność i świadomość to jedyne wartości, jakie człowiek posiada. Polegają one na zgodności myśli i woli z czynami. Jeżeli praca zawiera przymus ekonomiczny, istnieje coraz mniejszy związek między świadomością, wolą i działaniem człowieka. Praca staje się pracą martwą, a życie człowieka – wegetacją. Taka sytuacja powoduje zanik ducha twórczego i upadek kultury w masie ludzkiej. Bunt spowodowany uciskiem sprowadza się do bezwolnej uległości zwierzęcia pociągowego. Poczucie ludzkiej godności i szacunek do samego siebie, niszczone brutalnym przymusem, stają się tym mniej widoczne, im większa jest niemożność odczuwania świadomie własnej sytuacji. Demoralizująca dla Weil była nieznajomość tego, nad czym się pracuje, brak związku między pracą i zarobkiem, brak poczucia, że produkt jest dziełem wysiłku. Cały trud włożony w pracę wypływał więc wyłącznie z upadającej zależności i uległości, nie zaś – jak by sobie życzyła – z natchnienia, absolutnie obcego pracy poddańczej. „Istoty naprawdę wykorzenione – pisała – mają przed sobą jedynie dwie możliwości: albo popadają w stan bezwładu duchowego równoznaczny prawie ze śmiercią, albo rozwijają intensywną działalność zmierzającą zawsze do wykorzenienia, często przy pomocy najgwałtowniejszych metod” [Z, s. 197]. Antycypowana przez Marksa rewolucja miała ostatecznie usunąć antynomię dobra i konieczności. Miała być aktem, dzięki

² A. Nye: *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*. New York–London 1994, s. 58.

któremu zdehumanizowana klasa przywróci istnieniu ludzkiemu jedność, doprowadzi do reintegracji społecznej, usuwającej sprzeczności bytu. Zdaniem Weil jedność była niemożliwa bez wielkiego cierpienia, a sprzeczności stanowiły miarę autentycznego poczucia rzeczywistości. Z kolei idea rewolucji była dla niej podejrzana, ponieważ uruchamiała te same siły przemocy, które stają się narzędziem każdej władzy. Jeżeli klasa robotnicza jest uciskana w kapitalizmie, to w socjalizmie dominacja stanie się zasadą uciskanych. Równowaga pomiędzy potężnymi i bezsilnymi jest zawsze wątpliwa i zagrożona samo-się-napedzającą, nie znającą granic siłą, prowadzącą do jej utraty³.

Weil, analizując mechanizmy agresji i przemocy, które pojawiają się w miriadach form, ukazuje ich nieuchronny rozpad. Podkreśla, że „centralizacja będzie rosła niepowstrzymanie jak tocząca się kula aż do momentu katastrofy” [ŚN, s. 478]. Sięgając do mitologicznych koncepcji „winy” i „zemsty”, Weil wyjaśnia mechanizm działania konieczności w świecie bytu ograniczonego. Dokonana przez nią analiza mitów greckich dostarcza środków dla dekonstrukcji mitów heroizmu i władzy. Ciągłość narracji w epice greckiej była osiągana w dużej mierze dzięki obecności centralnej postaci lub protagonisty. Epos rozwijał poetycką narrację jego przygód zarówno jako ofiary, jak i bohatera lub obu naraz. Poza scentralizowaną obecnością władzy lub siły Weil odsłania główny element nieciągłości w greckiej epice. Role pana i niewolnika, prześladowcy i ofiary, narzucone przez przemoc, są w niej nieustannie odwracane. Decentralizowanie jedności zrywa z konstrukcyjną tradycją w narracji. Destrukcyjna wojna i przemoc jest komunikowana poprzez przemieszczenie lub dezintegrację wcześniejszych symboli. Jej interpretacje podkreślają rzeczywistą nieobecność postaci bohatera. Hektor, który w zwycięskiej bitwie demonstruje siłę i męstwo, staje w obliczu terroru i oczekiwania haniebnej śmierci – śmierci sprowadzającej mityczną postać do poziomu zwykłych śmiertelników. Achilles – silny, heroiczny protagonista, sportretowany jest jako uskarżający się, poniżony mężczyzna, niezdolny zapobiec porwaniu Heleny. Podwójne doświadczenia bohaterów: zwycięstwo i porażka, duma i wstyd charakteryzują najważniejsze osobowości. W walczących ze sobą obozach Weil nie widziała legendarnych bohaterów lub szlachetnych przywódców, lecz nieuchronną, miażdżącą siłę, ingerującą w ludzkie sprawy. Wojna, najbardziej śmiercionośna forma działania siły, przedstawiana jest jak gra. Opanowana przez władzę jednostka

³ Ibidem, s. 70.

gubi pragnienie życia, staje się niezdolna do miłosierdzia, zamknięta i ślepa na cierpienie, aż po piekło destrukcji. Horror się powtarza. Nieuchronni zwycięzcy, którzy przekraczając władzę, mogą rozkazywać, zostają unicestwieni⁴. Równie i bezlitośnie ci, którzy posiadają siłę, miażdżeni są przez iluzję chwilowego posiadania.

Weil pokazuje, że przemoc jako wyrównująca siła konieczności miażdży [niszczy] każdego, łącząc potężnych i bezsilnych oraz odsłaniając porządek rzeczy oparty na sprawiedliwości: „Sam zatem porządek rzeczy jest owym sprawiedliwym bóstwem, czczonym przez Greków pod imieniem Nemesis. Karze za przekroczenie miary” [M, s. 56]. Przemoc działa jako źródło połączenia opozycyjnych, dualnych elementów społecznej struktury. Ciągłe wypierana z centralnego miejsca, łączy podmiot i przedmiot w dążeniu do zagłady. Przemoc jako negatywne źródło unifikacji określa narracyjną konstrukcję, ponieważ jest centralnym rysem ludzkiego doświadczenia⁵. Problem nie polega na zdemaskowaniu płci lub rasy tego, kto posługuje się władzą, ale raczej na znalezieniu punktu, w jakim śmiertelności automatyzm może zostać przerwany. Destrukcyjność, która staje się czymś celem, jest formą ślepej samoobrony przed przemocą i jej wspomnieniem. Jest także odpowiedzią na powab i przyciąganie śmierci. Egzystencjalne spojrzenie Weil na życie jako projekt zwrócony ku nicości śmierci, odsłania źródło rozpaczliwej żołądki, uwikłanego w wojnę. Wojna nie jest grą, lecz rzeczywistością, która przedstawia śmierć jako nie dającą się znieść wiedzę. Dla człowieka śmierć istnieje zawsze w przyszłości. Ale podtrzymywanie idei, że śmierć jest jego przyszłością, jest absurdalne, ponieważ rzeczywistość separuje nas od siebie, dodając dehumanizację spowodowaną zanurzeniem w przemoc. Wyborem alternatywnym, który jest całkowitym wycofaniem się z przemocy, byłaby akceptacja nagłej śmierci fizycznej. Aby uniknąć zarówno strachu, jak i przyjemności, która może płynąć z zabijania, aby wydostać się z piekła przemocy, nie należałoby nigdy zadawać śmierci, nie godząc się na własną śmierć. Jeśli chcemy śmierci wroga, a nasze i jego życie są ze sobą splecione i obie śmierci musiałyby nastąpić równocześnie, to tylko odwaga wolna od okrucieństwa i ciągłe pragnienie życia w obliczu jego i naszej śmierci daje nam prawo do tego, by go zabić [ŚN, s. 460].

⁴ Ibidem, s. 72.

⁵ B. McLane-Iles: *Uprooting and Integration in Writings of Simone Weil*. New York 1987, s. 90–91.

Dekonstrukcja mitu o sile i władzy odbywa się poprzez dekonstrukcję fundamentu człowieczeństwa i tego, co uchodzi za ludzką podmiotowość. Weil interpretuje wystawienie na działanie wyrównującej siły przemocy jako kontakt z koniecznością i redukcję Osobowego do Bezosobowego. Według Weil, ludzka osoba nie zawiera istotnego elementu indywidualnej tożsamości. „W każdym człowieku jest coś świętego. Lecz nie jest to jego osoba. Nie jest to także osoba ludzka. Święty jest po prostu on sam, człowiek. [...] Wszystko, co bezosobowe w człowieku jest święte. I tylko to” [PL, s. 6]. Dla Weil, wyniesienie osoby ludzkiej poprzez uświęcenie jaźni i społeczeństwa jest fałszywą imitacją duchowości i niebezpieczną podstawą dla społecznego uwikłania. Dekreacja jest procesem rozproszenia i porzucenia tożsamości osoby, co prowadzi do bezosobowego przebudzenia. Dekreacja jest najwyższym punktem mediacji pomiędzy siłami wykorzenienia i integracji. Akt miłości, przyjaźni, obowiązku, wymaga samozaprzeczenia lub poświęcenia, wycofania się „ja” z pozycji centralnej przez wzgląd na Innego. Mediacja ta staje się równowagą pomiędzy przemocą własnego „ja” i przemocą własnej miłości dla Innego.

Kreacja wynikała z najwyższego momentu obowiązku, zaprzeczenia siebie i empatii wobec Innego. Była to przemoc miłości Boga w jej absolutnej formie. Wraz z tym momentem źródła przemocy zostają przemieszczone. Ekspansja jaźni jest imitacją początkowej przemocy, wynikającej z Kreacji. Uznanie prawa i przywileju do rozszerzania się własnej wolności są ekspansją jaźni. W tym znaczeniu przemoc istnieje w swojej względnej formie jako ruch skierowany na zewnątrz. Pojęcie obowiązku, przeciwnie, jako ruch dośrodkowy, odzwierciedla przede wszystkim nadrzędność obecności Innego. W tym znaczeniu przemoc występuje w formie absolutnej. Szacunek dla ludzkich istot jest podstawowym obowiązkiem, istniejącym niezależnie od prawa i przywileju. Poprzez obowiązek Weil opisuje zarówno duchową potrzebę jednostki, jak i równowagę pomiędzy równością i hierarchią, wolnością i posłuszeństwem, prywatnością i wspólnotą. Źródła przemocy stają się istotnym kontaktem z koniecznością. Określają i zapośredniczają fizyczne i duchowe doświadczenie w akcie przemieszczania się. Toteż poprzez ów okrężny i subwersywny ruch przemoc staje się naczelną zasadą etyki Simone Weil. Dezindywidualizacja jest powtórzeniem boskiego gestu odrzucenia rozszerzania się własnej siły.

Mircea Eliade opisuje mitologię jako powtórzenie początkowego aktu kreacji. Mit uwydatnia konieczność stworzenia, przejawiającego się w rozbiciu pierwotnej jedności i w pragnieniu scalenia całości, istniejącej przed stworze-

niem⁶. Weil, koncentrując się na tych motywach, wybiera mity pochodzące z różnych kultur, aby pokazać reperkusje przemocy, implikującej zarówno akt stworzenia, jak i powrót z rozbicia, poprzez które źródła przemocy ulegają rozproszeniu i integracji i postrzegane są zarówno jako źródła różnicy, jak i połączenia.

Bóg, który się wycofał, zastawia na człowieka pułapkę. Jest nią piękno, które wciela się w różnorodność form. Piękno w metaforach Weil jest „sfinksem”, „zagadką”, „tajemnicą boleśnie drażniącą”, „otworem labiryntu”, „macierzyństwem natury”, „dziewictwem”, „harmonią dźwięków”, jest pięknem ciała, dzieł sztuki, greckiego posągu, poezji. Dla Weil kontakt z pięknem oznacza „rzeczywistą obecność Boga w materii” [M, s. 204]. I tak jak przemoc Boga, który, dokonując aktu stworzenia, musiał się wycofać, tak też jego obecność, narzucona przez przemoc piękna, unicestwia człowieka. Imitacja boskiej przemocy wyrażona jest w metaforze labiryntu, w którym Bóg czeka na człowieka, „aby go pochłoniąć” [Z, s. 133]. Weil podkreśla pokrewieństwo minotaura z Ozyrysem, Apisem i Dionizosem-Zagreusem, przedstawianych także w postaci byka. Sam Dionizos-Zagreus, jako istota boska, rozszarpana i unicestwiona przez tytanów, został powtórnie powołany do życia. Podobną symbolikę zawiera [posiada] mit o Persefonie i Demeter. Pułapką zastawioną na Persefonę był narcyz. Kiedy Persefona pochyla się, by zerwać kwiat, ziemia się rozstępuje i Pan Hadesu porywa dziewczynę. Według Weil, Bóg posługuje się więc czystą przemocą, zastawiając pułapkę w postaci piękna. Boska „przemoc” wymaga jednak przyzwolenia duszy i jest dośrodkowym ruchem, w którym przemoc zostaje powtórzona w goście człowieka, odtwarzającym boski akt wycofania się. Hades pozwala wrócić Persefonie do świata natury, wcześniej jednak podsuwa jej ziarnko granatu, którego spożycie wiąże ją z Hadesem na zawsze. Symbolem piękna jest także dziewictwo z jego dwuznaczną konotacją: jest symbolem nietkniętej własności (Persefona przed porwaniem przez Hadesa jest dziewicą) i tajemniczą innością, związaną z nadnaturalną siłą (Persefona traci dziewictwo na skutek przemocy „Pana Ciemności”). Dziewica, w interpretacjach Weil, uosabia zarazem Demeter, Wielką Matkę, Asztarte, Kybele [ŚN, s. 509]. „Ta uległość materii, to macierzyństwo natury znalazło wcielenie w Dziewicy. [...] Poprzez miłość materia otrzymuje znak boskiej Mądrości

⁶ M. Eliade: *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek. Warszawa 1997, s. 116.

i staje się piękna” [M, s. 202]. Potęga żeńskiej inności Boga wyraża się w mocy Demeter, która obdarowuje ziemię płodnością i w akcie rozpacz i tęsknoty czyni ją ziemią jałową. Kobieta-Matka ma oblicze ciemności; jest chaosem, w którym wszystko ma początek i do którego wszystko musi powrócić.

Relacja Demeter i Persefony wyraża paradoks nieobecnego na ziemi Boga. Matczyna miłość Demeter jest zrzeczeniem się kierownictwa, aby zaistniała możliwość relacji między dwoma niezależnymi istnieniami. Miłość wyrażona w dystansie i smutku Demeter, której łzy po utracie córki zamieniają ziemię w jałową pustynię, jest formą prywatności, otwierającej się na drugiego bez utraty drugiego w bezdenności pustyni. Pozostawia miejsce oddzielone od jej własnego miejsca. Staje się zatem miejscem Innego, który nie może się od tego miejsca oddzielić. Pozwalając swemu dziecku na autonomię i osobną tożsamość, nieobecny Bóg czeka aż dziecko zrzeknie się fałszywego bóstwa – bycia centrum świata. Miejsce strachu i kary niebiańskiego Ojca zostaje zastąpione mediacją Matki. Abdykacja Boga, akceptacja własnego porzucenia stwarzają konieczność powtórzenia boskiego wycofania się i śmierci Boga poprzez śmierć podmiotowości. Mediacja ta jest źródłem przemocy, która umożliwia jednostce duchowy wzrost i reintegrację rozproszonych oznak wyższej rzeczywistości w ruchu zmierzającym do ponownego zjednoczenia.

Powrót będący właśnie czystą miłością, ukazany jest w mitach i baśniach, których motywem są mistyczne zaślubiny. Weil porównuje wzajemny stosunek Boga i duszy do stosunku pomiędzy oblubieńcem a dziewczyną oblubienicą: „Małżeństwo jest przyzwolonym gwałtem. [...] Chłodna dusza nie wie, że gdyby nie kochała, nie wyraziłaby zgody” [ŚN, s. 424]. W przytaczanych przez Weil mitach, księżę lub księżniczka wyruszają na poszukiwanie partnera, którego po wielu trudach odnajdują, i którego udaje im się rozpoznać w ostatniej chwili. Mity te, w interpretacji Weil, przedstawiają Boga poszukującego człowieka, któremu udaje się zawładnąć ciałem za pomocą piękna i uzyskać dostęp do duszy. Duszy potrzebny jest jednak czas, by rozpoznać piękno. W historii Elektry i Orestesa motyw rozpoznania ma podwójny aspekt. Orestes początkowo pomylił siostrę z niewolnicą, Elektra zaś wzięła Orestesa za cudzoziemca, który przybył z wiadomością o śmierci brata. Dopiero wówczas, gdy kobieta pochyla się nad urną, Orestes rozpoznaje ją po łzach i wyjawia, kim sam jest. „Mamy tu do czynienia z wzajemnym rozpoznaniem. Bóg rozpoznaje duszę po jej łzach, a potem sam pozwala się rozpoznać” [SM, s. 14].

Odrzucenie siły i przemocy znajdują pełnię w koncepcji miłości. Weil odróżnia miłość czystą, która wyraża się w dystansie, od miłości nadmiaru, przesyty i zaspokojenia. „Jeżeli ten, którego kocham [...] jest mi bez reszty oddany, przestaje istnieć i ja przestaję go kochać. Jeżeli zaś nie jest mi bez reszty oddany, nie dość mnie kocha” [ŚN, s. 452]. Iluzja pragnienia, która nieustannie się rozrasta, domagając się miłości, lub cierpi z powodu jej destrukcyjnego nadmiaru, opiera się na braku wzajemności i równowagi i pociąga za sobą przemoc. Weil uważa, że cały freudyzm „jest przepojony przesadą, którego zwalczanie stawia sobie jako misję, a mianowicie że wszystko, co seksualne, jest niskie”. I dodaje: „Freudyzm byłby najzupełniej prawdziwy, gdyby kierunek myśli nie był w nim taki, że jest czymś najzupełniej fałszywym” [ŚN, s. 345]. Podziela ona zdanie Freuda, że władze miłości i pragnienia wyrastają z podłoża seksualnego. Uważa jednak, że Freud sprowadził seksualność do mechanizmów natury, nadając władzom seksualnym przyrodzony kierunek i urojony przedmiot uwielbienia. Władza seksualna jest jedyną władzą, jaką człowiek jest zdolny kochać. Ale bez wzajemności, dzięki której kochające się osoby akceptują w pełni swą odrębność i szanują oddzielający je dystans, wypływający z tego, że są odrębnymi istotami, miłość jest niemożliwa. Niekończące się pragnienie, domagające się zaspokojenia, przemienia cierpienie w akt przemocy, podczas gdy czysta miłość przemienia akt przemocy w cierpienie. Fakt, że energia seksualna nie występuje u ludzi okresowo, świadczy o tym, że jej przeznaczeniem nie jest użytek naturalny, ale piękno wieczne, pragnienie, które nie może zostać zaspokojone, bo jest samym dobrem [ŚN, s. 89]. Czyniąc z niego przedmiot, poniża się je. Miłość polega na tym, by „kochać w bliźnim głód, który go zżera, a nie pokarm, który możemy w nim znaleźć. [...] A to wymaga, abyśmy zrezygnowali z tego, by karmić się człowiekiem” [ŚN, s. 336]. Miłość jest pragnieniem, które domaga się zniesienia dwoistości. Jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem i oznacza powrót do pierwotnej jedności. Taka miłość jest niemożliwa między ludźmi bez obecności miłości nadprzyrodzonej: „Niemożliwością jest, by dwie ludzkie istoty stanowiły jedno, a przy tym zachowały skrupulatnie dzielący je dystans, jeśli Bóg nie jest obecny w każdej z nich” [Z, s. 168].

Miłości będącej produktem obyczajowości społeczeństwa i kultury Weil przeciwstawiała platoniczną miłość homoseksualną, i między kobietami, i między mężczyznami. Miłość platoniczna zawierała w sobie podobieństwo i dystans. Była miłością niemożliwą. Miłość między mężczyzną i kobietą, będąca miłością rycerską i dworską, zawierała miłość platoniczną: „Prawdziwi trubadu-

rzy nie bardziej gustowali w cudzołóstwie niż Safo i Sokrates w występku: chcieli natomiast miłości niemożliwej” [ŚN, s. 50]. Miłość heteroseksualna stworzyła jednak poprzez chrześcijaństwo i daleko posuniętą czystość obyczajów, pochodzącą od ludów germańskich, barierę pomiędzy kobietą i mężczyzną. W ten sposób stali się oni obiektem miłości platonicznej, opartej na „niepodobieństwie” [ŚN, s. 336].

Innym objawem destrukcji miłości jest narcyzm, który wyraża nie tylko patologiczną nieobecność miłości do siebie, lecz także szaleństwo kultury, odzwierciedlającej narcystyczne pożądanie *ego* do powtarzania siebie. Mit o Narcyzie, który jest „istotą tak piękną, że może kochać wyłącznie siebie samą” [SM, s. 7], wyraża, zdaniem Weil, jedyne piękno godne jego miłości – piękno boskie. Miłość Narcyza jest miłością między Bogiem a Bogiem, ponieważ „Bóg kocha wszystko, a kocha tylko siebie” [ŚN, s. 128]. Miłość powracająca z rozdwojenia do jedności jest miłością Innego, dzięki któremu podmiot może przekroczyć własne granice, nie będąc niczym ograniczony. Inne, które przeciwstawia się człowiekowi, nie neguje. Inne, które pozwala się przywłaszczyć, nie przestaje być Innym.

W poglądach Weil można znaleźć rysy podobieństwa z myślami rozwijanymi przez Derridę, Luce Irigaray, Lacana, Bataille’a, którzy oferują wyjście z dominującej formy wiedzy i szukają uwolnienia od ograniczeń tradycyjnych zachodnich koncepcji boskości, gdzie Bóg stawał się machiną rejestrującą jednomyślnie akty przemocy. Koncentrując się na motywie nieobecności Boga i twierdząc jednocześnie, że „moralność to obszar, na którym nie można oddychać” [PL, s. 86], Weil konstruuje etykę stwarzającą przestrzeń dla różnicy, gdzie jednostka może odnaleźć symboliczny porządek. Etyczny ruch rozpoczyna się od skierowania uwagi na pozytywną stronę inności poprzez inwersję i transformację binarnego myślenia. Doświadczenie bycia częścią wspólnoty jest możliwe jedynie poprzez początkowy moment odrzucenia wspólnoty jako formy destruktywnej przemocy, a następnie poprzez powrót i reintegrację jednostki ze społeczeństwem w akcie dekreacji. Etyka przemocy jest jednak u Weil czymś więcej, niż obroną uciskanej kondycji reprezentowanej przez przemoc społeczeństwa i marginalizację Innego. Jest raczej sposobem istnienia, myślenia, mówienia, który pozwala otworzyć się na wspólnotę wielości i różnorodności, gdzie przemoc zostaje przemieniona w akt miłości wobec Innego.

Poprzez dekonstrukcję, ujawniającą demistyfikatorską prawdę wobec tekstów o prześladowaniu⁷, Weil pokazuje, że ludzie chwytający za pióro ponoszą odpowiedzialność za nadużywanie języka i jego wykorzenianie. Umysł zamknięty w języku jest zdolny tylko do budowania koncepcji. Weil wyraziła to metaforą człowieka inteligentnego „dumnego ze swej inteligencji, który przypomina skazańca chełpiącego się tym, że dostał większą celę” [PL, s. 21]. Z drugiej strony, pamiętając o tym, że prawda „znajduje się za tym, co ludzie nazywają inteligencją”, a „język, który milczy, jest zawsze tym co formułuje zdania”, wkraczamy w obszar Innego, wymuszającego na języku zróżnicowane odczytanie. Girard wyraził to sformułowaniem: „albo dokonamy gwałtu wobec tekstu, albo pozwolimy, by tekst zadawał w dalszym ciągu gwałt ofiarom”⁸. Weil, stosując dekonstrukcję i demaskując przemoc narzucającą stosunki i relacje, wyrażone w języku, szuka poprzez język głębokiego i autentycznego kontaktu z rzeczywistością, ukazując różne formy imitacji przemocy. W ujęciu Weil dekonstrukcja stawia również w problematycznym świetle filozoficzne i religijne kwestie dotyczące Boga, ponieważ jest adresowana do kwestii Boga *per se*. Próba konstruowania etyki bez Boga, z jednoczesnym przywołaniem różnych form boskości, jest nieustannym przewyciężaniem stagnacyjnego obrazu świata, otwierającego przed językiem bogactwo i różnorodność metafor i znaczeń. Przemoc podlega także sam podmiot dyskursu, którym jest człowiek. Jeśli jego obecność w dyskursie umożliwiała komunikację poprzez język, to wraz z dekreacją jednostka demistyfikuje prawdę o wspólnocie języka jako uniwersalnego i jednoczącego narzędzia komunikacji. Wypowiedzenie indywidualnego doświadczenia nie może być uwikłane w całość narodowej historii zbiorowego podmiotu. Język kultury, który wskazuje na podobieństwo symbolu w różnych kulturowych miejscach, nie może przesłaniać faktu, że powtórzenie znaku w każdej szczególnej praktyce społecznej jest różne i zróżnicowane.

⁷ W analizach Weil można znaleźć analogie z myślami rozwijanymi przez Girarda, w których opisuje on mechanizm prześladowań. Uderzające jest także podobieństwo pomiędzy tytułem eseju Weil *La Personne et le Sacre* i książką Girarda *La Violence et la Sacre*. W obu pracach przemoc odgrywa rolę oczyszczenia.

⁸ R. Girard: *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1982, s. 17.

Wykaz skrótów

- M – S. Weil: *Myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1985.
- PL – S. Weil: *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M.J. Plecińscy. Poznań 1994.
- SM – S. Weil: *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, przeł. M.E. Plecińska. Poznań 1993.
- ŚN – S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1996.
- Z – S. Weil: *Zakorzenie i inne fragmenty*, przeł. K. Konarska-Łosiowa. Kraków 1961.