

Ilias Stanekzai

 <https://orcid.org/0000-0002-1719-9007>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Między fenomenologią a religijną metafizyką: poznanie i piękno w myśli Simone Weil

 <https://doi.org/10.15633/lie.30201>

Abstrakt

Między fenomenologią a religijną metafizyką: poznanie i piękno w myśli Simone Weil

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja filozoficznych fundamentów myśli Simone Weil poprzez analizę jej tekstów poświęconych pojęciom oderwania, wartości i „czytania”. Mimo że znajdujemy w tych tekstach raczej szkic i wstępny zarys niż spójną teorię filozoficzną, czytane razem stanowią całość i rzucają światło na problem poznania ludzkiego i sensu filozofii. Ukazana została ciągłość pomiędzy refleksją filozoficzną, inspirowaną Kantem i Alainem a religijnym wymiarem myśli Weil, w którym ważną rolę odgrywa piękno świata rozumiane jako akceptacja konieczności, która tym światem rządzi.

Słowa kluczowe: Simone Weil, Alain, piękno, wartość, poznanie

Abstract

Between phenomenology and religious metaphysics: cognition and beauty in the thought of Simone Weil

The purpose of this article is to present the philosophical foundations of Simone Weil's thought through an analysis of her texts dedicated to the concepts of detachment, value and 'reading'. Although we find in these texts a sketch and a preliminary outline rather than a coherent philosophical theory, read together they form a certain whole and shed light on the problem of human cognition and the meaning of philosophy. A continuity is shown between philosophical reflection, inspired by Kant and Alain, and the religious dimension of Simone Weil's thought, in which the beauty of the world, understood as the acceptance of the necessity that governs this world, plays an important role.

Keywords: Simone Weil, Alain, beauty, value, cognition

Redaktorzy pierwszego tomu „pism marsylijskich” pełnego wydania dzieł Simone Weil przyjęli tematyczny podział tekstów na teksty dotyczące: filozofii, nauki, religii i kwestii politycznych i społecznych. Teksty te powstawały w latach 1940–1942 w Marsylii, gdzie Simone Weil przebywała wraz z rodzicami, czekając na możliwość opuszczenia okupowanej Francji. Od razu rzuca się w oczy pewna dysproporcja w recepcji jej pism z tamtego okresu: teksty dotyczące religii (wśród nich piękne teksty dotyczące niedoli i „nieuświadomionych” form miłości Boga) i kwestii społeczno-politycznych kształtują nasze postrzeganie myśli Weil, podczas gdy teksty filozoficzne — wprawdzie nieliczne — są prawie nieznanne albo często pomijane. Jest to zrozumiałe, gdyż nie znajdziemy w nich spójnej teorii filozoficznej, są raczej wstępnym szkicem, zarysem, ale czytane razem stanowią całość, mimo że każdy z tych tekstów jest poświęcony innemu zagadnieniu. Zagadnienia te dotyczą m.in. ludzkiego poznania i sensu filozofii. Warto się przyjrzeć tym zagadnieniom, przedstawić filozoficzne fundamenty myślenia Weil i powiązać je z problematyką piękna, która w jej myśli jest czymś więcej niż teorią estetyczną.

Wartość: myśl oderwana

W tekście pt. *Quelques réflexions autour de la notion de valeur* [Kilka przemyśleń dotyczących pojęcia wartości] Weil pisze:

Pojęcie wartości jest w centrum filozofii. Każda refleksja dotycząca pojęcia wartości lub hierarchii wartości jest filozoficzna. Każdy wysiłek umysłu skierowany na coś innego niż wartość [...] jest obcy filozofii¹.

Podstawową myślą tego tekstu — jednego z niewielu późniejszych tekstów Weil, dotyczących problematyki *stricte* filozoficznej — jest to, że człowiek nie może nie kierować się ku wartościom i jednocześnie nie może wartości poznać.

1 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 54. Wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa, jeśli nie zaznaczono inaczej.

W tę sprzeczność wpisane są dwa podstawowe przekonania: po pierwsze, ludzkie poznanie jest warunkowe; po drugie, istota ludzka jest intencjonalna. Poznając świat, człowiek stwierdza jakiś fakt, wyprowadzając go z wcześniejszych ustaleń, aksjomatów, hipotez. Wartość nie może być przedmiotem hipotezy, gdyż ukierunkowuje nasze życie w każdej chwili, nieważne czy jesteśmy tego świadomi czy nie. Również samo istnienie wartości nie może być podane w wątpliwość przez umysł: możliwość postawienia takiego pytania polega tylko i wyłącznie na umiejętności łączenia słów, lecz samo pytanie jest pozbawione znaczenia; umysł nie może naprawdę postawić tego pytania, bo zawsze kieruje się ku wartości, a podważając istnienie wartości, umysł podważyłby swoje własne istnienie. A tego — mówi Weil i cała tradycja kartezjańska — umysł nie jest w stanie uczynić.

Żeby pokazać sprzeczność, leżącą u podstaw ludzkiego życia, działania i filozofowania, Weil posługuje się przykładem artysty. Artysta, podobnie jak każdy inny człowiek, wie, że nie może istnieć absolutnie pewne kryterium, które pozwoliłoby nam stwierdzić, że jakieś dzieło jest piękniejsze niż inne². Ale mimo to ulepsza swoje dzieło, dąży do jakiejś perfekcji, potrafi powiedzieć, że jedne rzeczy są piękne, a drugie nie. Trwoga wpisana w sytuację artysty dążącego do nieznanego piękna jest przykładem *drame intime* każdej ludzkiej istoty i wszystkie sytuacje, w których może znaleźć się człowiek, mogą stać się przedmiotem podobnej analizy³.

Weil umiejscawia wartość na dwóch pozornie przeciwległych biegunach. Z jednej strony prawda zdaniem Weil jest „wartością myśli”⁴ i, jak widzieliśmy, podważanie istnienia wartości byłoby dla umysłu tym samym, co podważanie własnego istnienia. Hierarchia wartości ustanowiona przez refleksję jest niepodważalna i nic z poza umysłu nie jest w stanie w nią ingerować, gdyż wartość jest pojęciem czysto filozoficznym, realnie obecnym tylko i wyłącznie

2 Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 109: „Nie może istnieć żadne obiektywne prawo smaku, które za pomocą pojęć określałoby, co jest piękne”.

3 Zob. S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 55.

4 Zob. S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 56. Edycja krytyczna tego tekstu pokazuje, że najpierw Weil napisała *du jugement* (sądu), jednak skreśliła to słowo i napisała „myśli”.

w ludzkiej myśli⁵. Z drugiej zaś strony wartość jest celem, a „wszystko, co może zostać uznane za cel, wymyka się wszelkiej definicji”⁶. Niestety nie wiemy, jakim tropem podążyła dalej w tym akapicie, gdyż rękopis w tym miejscu zawiera braki, ale wewnętrzna logika tego tekstu polega na utożsamieniu dwóch sposobów istnienia wartości: (1) wartość jest czymś niemalże tożsamym z myśleniem, czymś apriorycznym — choć Weil nie używa tego słowa — wobec wszelkiego myślenia i działania, i jednocześnie (2) należy do dziedziny niedających się poznać i zdefiniować celów. Zdawałoby się, że w obu przypadkach mamy do czynienia z radykalnym oddzieleniem wartości od wszystkiego, co zewnętrzne. Ale dla Weil jest to oznaka czystości i ściśłości refleksji filozoficznej:

badania filozoficzne odznaczają się tak dużą ściśłością i pewnością, jak to tylko możliwe i do jakich nauk przyrodniczym bardzo daleko. Czy należy stąd wnioskować, że filozoficzna refleksja jest niezawodna? Tak, jest niezawodna, o ile faktycznie występuje⁷.

Trudność filozofii polega na tym, że tak samo jak wartość jest oderwana od znanej nam rzeczywistości, refleksja również wymaga oderwania — żeby przyjrzeć się wartościom, porównać je i ustalić hierarchię, umysł musi uznać samo oderwanie za najwyższą wartość, a żeby to uczynić musi z kolei oderwać się od wszystkich wartości, porzucając również te, ku którym obecnie dąży. Jest to, ściśle mówiąc, niemożliwe — Weil widzi, że popadamy tutaj w błędne koło, dlatego stwierdza, że występowanie refleksji jest cudem. Mamy więc niepoznawalne wartości i niemożliwość oderwania, które umożliwiłoby refleksję o wartościach; co więcej, możemy łatwo dojść do wniosku o niemożliwości

5 Zob. S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 1: 1933–septembre 1941, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 1994, s. 174. Tutaj powołuję się na fragmenty pierwszego zeszytu, pochodzące najprawdopodobniej z tego samego okresu, co tekst o wartościach — wskazuje na to zbieżność myśli i sformułowań, a także odniesienia do Paula Valéry'ego.

6 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 55.

7 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 56.

filozofii w ogóle. Ale to powinno nam pokazać, że „filozofia nie polega na zdobywaniu wiedzy [...], lecz na przemianie całej duszy”⁸.

Oznacza to, że niemożliwe oderwanie, wymagane przez refleksję o wartościach, może zostać przewyciężone w radykalnym zwrocie. Wartość zamknięta w sferze myśli jest niepodważalna, lecz jako przedmiot myśli narzuca umysłowi nierozstrzygalne sprzeczności i będąc tym, co poprzedza myślenie i działanie, nadaje życiu kierunek. „Wartość ma związek nie tylko z poznaniem, lecz również z wrażliwością i działaniem; refleksja filozoficzna jest niemożliwa bez zasadniczej przemiany w zmysłowości i życiowej praktyce”⁹. Tą przemianą jest oderwanie, które nie jest skomplikowaną operacją umysłową, ale wyzbyciem się wszelkich celów, umieszczeniem pustki w miejsce wszelkich celów. Jest śmiercią, i ku śmierci powinny się kierować nasze poszukiwania mądrości. Lecz myśl oderwana (*pensée détachée*), mimo że jest pozbawiona celu, nie jest pozbawiona przedmiotu: jej przedmiotem jest prawdziwa hierarchia wartości, lepsze życie na tym świecie, bo wartości te są wartościami tego świata:

W tym sensie filozofia kieruje się ku życiu, patrzy na życie poprzez śmierć. [...] Zatem mądrość jest ciągłym pulsującym przechodzeniem od śmierci ku lepsze-
mu życiu i od lepszego życia ku śmierci...¹⁰

W tym właśnie widzi Weil ciągłość tradycji filozoficznej, wymieniając wśród wielkich myślicieli współczesności m.in. swojego mistrza Alaina i jego mistrza Jules’a Lagneau¹¹. Obecność Lagneau w tym kontekście zdaje się być nieprzypadkowa: wszak pojęcie „oderwania się” (*détachement*) odgrywało

8 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 57. W tłumaczeniu Małgorzaty Frankiewicz „na zdobywaniu wiadomości”. Uważam, że w tym kontekście „wiedza” jest lepszym odpowiednikiem francuskiego *connaissances*.

9 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 57. Frankiewicz tłumaczy *sensibilité* jako „uczuciowość”, i mimo że *sensibilité* oznacza głównie wrażliwość lub uczuciowość, Weil używa tego słowa w odniesieniu do zmysłów. Zob. np. S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 2: *Septembre 1941–février 1942*, sous la direction d’A. Degrâces et al., Paris 1997, s. 418: „jeu automatique et aveugle de la sensibilité” w kontekście głodu i naturalnych inklinacji.

10 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 58.

11 Jules Lagneau i jego mistrz Jules Lachelier należą do nurtu tzw. „biranizmu kantowskiego” (określenie zaproponowane przez Barbarę Skargę).

u niego ważną rolę, umożliwiało zbadanie samego myślenia bez odniesienia do jego treści, odsłaniało Ja jako byt¹² — podobnie jak u Weil dla obiektywne-
go spojrzenia na wartości konieczne jest oderwanie się od wszystkich warto-
ści *włącznie* z tymi, do których się dąży obecnie. Dla Lagneau „oderwanie się”
nie jest tym samym, co wątpienie — ono unieważnia wątpienie¹³. Zatem moż-
na zaryzykować twierdzenie, że *détachement* w tekście Weil wiele zawdzię-
cza poglądom Lagneau, które zostały przez nią przeniesione na płaszczyznę
aksjologiczną.

Czytanie: świat znaczeń

W tekście *Essai sur la notion de lecture* [Esej o pojęciu czytania] problem war-
tości przybiera charakter rozważań nad poznawalnością wartości. To jeden
z powodów, dla których należy rozpatrywać ten tekst i *Quelques réflexions au-*
tour de la notion de valeur jako jedną większą całość. Weil napisała oba te teksty
w ciągu zaledwie kilku miesięcy, i trudno oprzeć się wrażeniu, że w drugim
eseju podejmuje ona ten sam problem od innej strony, wciąż pozostając pod
wpływem dyskusji toczących się w środowisku filozoficznym Marsylii w 1941
roku.

Pojęcie „czytania” zostaje wprowadzone jako pojęcie tajemnicze, jeszcze
niezdefiniowane. I od razu widzimy, na czym polega jego fundamentalny
charakter: poprzez wrażenia zmysłowe „czytamy”, „odczytujemy” znaczenia
w świecie, lecz znaczenia te nie są zawarte w materii i treści naszych wrażeń
zmysłowych, choć w konkretnych przypadkach są one z nimi nierozzerwalnie
splcione. Weil podaje przykład dwóch kobiet:

Dwie kobiety — każda nich dostaje list, mówiący, że jej syn nie żyje. Pierwsza ko-
bieta, spojrzawszy na papier, od razu mdleje, i nigdy, aż do samej śmierci, jej oczy,
jej usta, jej ruchy nie będą takie same, jak kiedyś. Druga nie reaguje, jej wzrok

12 Zob. B. Skarga, *Kłopoty intelektu: między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 2017, s. 258.

13 „Ce détachement n'est pas le doute, car il supprime le doute” (J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris 1964, s. 133).

i postawa się nie zmieniają — ona nie umie czytać. To nie wrażenie zmysłowe, lecz znaczenie zaważadnęło pierwszą kobietą [...]. To ból jest dany zmysłom.

W ten sposób w każdej chwili naszego życia jesteśmy schwytni jak gdyby z zewnątrz przez znaczenia, które odczytujemy w tym, co się jawi. Dlatego możemy spierać się bez końca o istnienie świata, gdyż to, co nazywamy światem, to są znaczenia, które odczytujemy — one nie są realne. Lecz chwytną nas jak gdyby z zewnątrz — a więc są realne¹⁴.

W pewnym sensie dane nam są tylko wrażenia zmysłowe i nic więcej poza nimi nie mamy, „lecz nie możemy pomyśleć wrażenia; czytamy poprzez nie”¹⁵, a to, co poprzez nie odczytujemy, nie zależy w żaden sposób od nas. Nie jest również tak, że są nam dane wrażenia zmysłowe i znaczenia. Widzimy **tylko** znaczenia, jesteście przez nie schwytni. Nie potrafimy nie czytać. Jeden z przykładów podanych w tekście, przykład wybuchu, w pełni uświadamia nam, czym jest podział na wrażenia zmysłowe i znaczenia — i to, że w praktyce ten podział jest niemożliwy:

Dźwięki i obrazy są same w sobie pozbawione zagrożenia, są tak samo groźne jak papier i ślady atramentu w trwoźnym liście. [...] [Ale] Jeżeli słyszę wybuch, mój strach mieści się w dźwięku i chwytną moją duszę poprzez słuch, musiałbym więc przestać słyszeć, aby przestać się bać¹⁶.

Warto również dodać, że w Marsylii powstał tekst pt. *La philosophie* [Filozofia] pisany w tym samym okresie, co teksty *Quelques réflexions autour de la notion de valeur* i *Essai sur la notion de lecture*. *La philosophie* jest sprawozdaniem z posiedzenia Towarzystwa Studiów Filozoficznych w Marsylii (Société d'études philosophiques de Marseille) i stanowi jedyny dowód zaznajomienia Simone Weil z fenomenologią Edmunda Husserla¹⁷ — nie bezpośrednio, lecz

14 S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4, vol. 1, s. 74.

15 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 1, s. 294–295.

16 S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 76.

17 O śladach fenomenologii w myśli Edmunda Husserla pisała Karolina Fiutak. Zob. K. Fiutak, *Ślady fenomenologii Edmunda Husserla w twórczości Simone Weil*, „Logos i Ethos” 53 (2020) nr 1, s. 55–76, <https://doi.org/10.15633/lie.3689>.

za pośrednictwem Gastona Bergera i jego prac na temat *cogito* i warunków poznania¹⁸. Można do pewnego stopnia zgodzić się z Emmanuelem Gabelierem, że z powodu zbyt nikłego wątku fenomenologicznego w myśli Weil nie możemy mówić o jej konfrontacji z dziełami Husserla, lecz jedynie postawić pytanie o miejsce jej myśli w odniesieniu do rozwoju fenomenologii¹⁹. Jednak wspomniany wyżej tekst zdradza z jednej strony żywe zainteresowanie Husserlem, z drugiej zaś umiejscawia go w szeregu myślicieli „*issus de platonisme*” [„wywodzących się z platonizmu”], jak Kartezjusz i Kant²⁰.

Metoda fenomenologiczna jest metodą, którą stosowali wszyscy wielcy myśliciele, i tak ją przedstawia Weil:

Metoda Bergera [...] która polega na tym, że kiedy napotyka w swoim umyśle ideę lub twierdzenie, nie zadaje sobie pytania czy jest ono prawdziwe czy fałszywe, ale co ono chce powiedzieć [*que cela veut dire*] [...]. Jego metoda pozwala wyeliminować problemy pozbawione znaczenia; nie stawia on pytania o wartość poznania [*la valeur de la connaissance*], ponieważ poznanie jest dane, jest połączone z myślą i żadna istota myśląca nie może go uniknąć; nie stawia on pytania o istnienie przedmiotu, ponieważ istnienie czegoś innego [*une existence étrangère*] jest nam dane w tym samym momencie co nasze własne, w sposób równie niepodważalny²¹.

Przemyślenia zawarte w tekście o pojęciu wartości opierają się na tym, co Weil uznawała za metodę fenomenologiczną, czyli na (1) zawieszeniu sądu o prawdziwości/fałszywości, istnieniu/nieistnieniu rzeczy; (2) tożsamości poznania i myśli i, co z tego wynika, (3) intencjonalności świadomości.

18 Zob. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941; G. Berger, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris 1941.

19 Zob. E. Gabelieri, *Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil*, „Archives de Philosophie” 4 (2009), s. 627, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0627>.

20 Zob. S. Weil, *La philosophie*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4, vol. 1, s. 67. Dla silnie ekskluzywistycznego poglądu na filozofię, który reprezentuje Weil, jest to oczywiście nobilitacja, a nie lekceważenie. W filozofii nie chodzi o oryginalność i nowość; Husserl zatem jest filozofem, który potrafił – tylko i aż – wyrazić odwieczny temat filozofii w języku swojej epoki.

21 S. Weil, *La philosophie*, s. 67.

Weil przedstawia czytanie jako naturalny mechanizm odbierania świata przez człowieka. Mimo że znaczenia odczytujemy poprzez wrażenia zmysłowe docierające do nas ze świata (z zewnątrz), narzucamy je jednak światu — w tym sensie, że nie potrafimy się wyzbyć konkretnego sposobu odczytywania tych wrażeń, który wypiera wszystkie inne idee i sposoby odczytania²². Weil mnoży przykłady: np. dziwimy się, kiedy osoba, którą odbieramy jako odrażającą, nie jest tak odbierana przez innych; idąc samotnie wieczorem wiejską drogą, myślimy, że widzimy człowieka, który się przycałił i chce nas zaatakować, jednak podchodząc bliżej, widzimy, że jest to drzewo, ale obecność zagrożenia już zdążyła przeniknąć do naszej duszy²³.

Lecture jest według niej lepszym określeniem tego, co na ogół określa się mianem działania wyobraźni (*effet d'imagination*)²⁴, która to wyobraźnia nigdy nie miała w jej myśli pozytywnych konotacji. Widać w tym wyraźnie wpływ Alaina, Lagneau i de Birana²⁵. Alain, cytując Pascala, nazywa wyobraźnię pozbawioną konkretnego przedmiotu „mistrzynią błędu”, czczym marzeniem. W kontekście sztuki podkreślał on wartość rzemiosła jako czegoś, w czym człowiek napotyka nieugięty porządek świata i uczy się go akceptować, nie uciekając się do wyobraźni, która wytwarza fikcję²⁶:

Irytować się, że rzeczy nie podporządkowują się naszym pragnieniom — to infantylność umysłu. Doświadczenie pozwala w pełni zrozumieć, że chwiejność myśli jest złem większym niż świadomość nieugiętej konieczności, przeciw której uzbraja się wola, znajdując w niej nawet oparcie. Dzięki tej zagradzającej mi drogę przeszkodzie, która ani mnie kocha, ani nienawidzi, i która nawet mnie nie oszukuje, zaczynam myśleć²⁷.

22 Zob. S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 78.

23 Zob. S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 75–76

24 Zob. S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 76.

25 Zob. S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 2: 1941–1942. Grèce — Inde — Occitanie, sous la direction d' A. Castel-Bouchouchi, F. de Lussy, Paris 2009, s. 273.

26 Zob. Alain, *Wyobraźnia twórcza*, tłum. M. Szpakowska, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, red. I. Wojnar, Warszawa 1980, s. 157, 162.

27 Alain, *Wyobraźnia twórcza*, s. 163.

Przeciw konieczności wola się uzbraja (*se fortifie*), ale i znajduje w niej oparcie (*appui*); lub, jak powiedziałby Maine de Biran, któremu z kolei Alain zawdzięcza swoją niechęć do marzeń, przedmioty stawiają nam opór (*resistance*)²⁸, który uświadamia nam, że one istnieją, że są rzeczywiste.

Non-lecture: zawieszenie perspektywy

W tekście pt. *Formy nieuświadomionej miłości Boga* powraca przykład skulonego człowieka, w którym rozpoznajemy drzewo, i powraca również w kontekście krytyki wyobraźni, ale staje się przykładem wyrzeczenia się wyobraźni na wzór twórczego wyrzeczenia się Boga. Bóg dał człowiekowi wolność i złudzenie perspektywiczne, polegające na wyobrażonym centralnym miejscu człowieka we wszechświecie. Powinniśmy więc wyrzec się tej wymaginowanej władzy, podobnie jak Bóg wyrzekł się jej w akcie stwarzania świata. Wtedy

dokonuje się przemiana u samych podstaw wrażliwości, od razu w formie odbierania wrażeń tak zmysłowych, jak psychicznych. Jest to przemiana analogiczna do tej, która się dokonuje wieczorem na drodze, w miejscu, w którym zdawało nam się, że widzimy skulonego człowieka, rozpoznajemy nagle drzewo albo kiedy w dosłyszonym jak gdyby szepcie rozpoznajemy szmer liści. Widzi się te same kolory, słyszy te same dźwięki, ale nie w ten sam sposób²⁹.

„Przemiana u samych podstaw wrażliwości” jest celem filozofii, sygnalizowanym w *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*. Istnieje zatem pokrewieństwo pomiędzy oderwaniem i wyrzeczeniem się swojej wymaginowanej boskości, wymaginowanego centralnego miejsca w świecie. To złudzenie fałszuje nie tylko nasze poczucie przestrzeni, lecz także czasu; tworzy fałszywą hierarchię wartości, sprawia, że rozkazujemy materii tak, jak

28 „Kiedy człowiek oddaje się natchnieniu [...], jedynym czynnikiem zdolnym uchronić go przed częstą improwizacją i chwiejnością umysłu jest, moim zdaniem, opór materii” (Alain, *Wyobraźnia twórcza*, s. 166).

29 S. Weil, *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, tłum. M. Frankiewicz, w: S. Weil, *Dzieła*, Poznań 2004, s. 658.

gdybyśmy rzeczywiście mieli ku temu władzę³⁰. Odnosząc się do cytowanego wyżej fragmentu, warto również dodać: odbieramy świat jako „mówiący” coś do nas, mający wobec nas jakiegokolwiek zamiary.

Ale czy tą „mową” świata, którą słyszymy z naszego wyimaginowanego centralnego miejsca, nie są właśnie znaczenia, które czytamy w świecie? Dlatego ta fundamentalna przemiana, będąca zadaniem filozofii, jest rodzajem cudu: wyrzekamy się czegoś, co stanowi po prostu warunek naszego funkcjonowania w świecie. Dlatego Weil opisuje w takich właśnie słowach tę przemianę: „To znaczy widzieć prawdziwe światło, słuchać prawdziwej ciszy”³¹.

Wydaje się więc, że idea która przyświecała Weil w *Essai sur la notion de lecture*, właściwie nie została w tym tekście zawarta. Bo czy nie dlatego właśnie zobaczyła w fenomenologii nowy wyraz niezmiennej tradycji filozoficznej, że sama w punkcie wyjścia próbowała znaleźć odpowiedzi na podobne pytania? Mechanizm *lecture* jest zasadniczo mechanizmem poznania świata i jej opis jest wyrazem zmagania się z podstawowym problemem poznania: jak podmiot dociera do rzeczy. Dlatego napotykając w zapiskach Weil pojęcie *non-lecture*, będące rozwinięciem myśli zawartych w *Essai sur la notion de lecture*, należy pamiętać o ideale, który przyświecał całej pokartezjańskiej filozofii nowożytnej: ideale wiedzy obiektywnej, oczyszczonej z przedzałożeń.

Tak samo jak oderwanie od wszystkich wartości jest warunkiem prawdziwej refleksji o wartościach, czytanie jako nieunikniony mechanizm dąży do swojego zaprzeczenia — do *non-lecture*, do nieczytania świata, do zawieszenia interpretacji. Jak pisze Miklós Vető, dotarcie do „rzeczy samej w sobie” i obiektywne poznanie rzeczywistości zdaniem Weil jest możliwe tylko wtedy „gdy oderwiemy się od siebie samych [*fait abstraction de soi-même*], to znaczy zredukujemy siebie do nicości. Oznacza to [...] porzucenie, zawieszenie perspektywy”³². Vető słusznie łączy owo zawieszenie perspektywy z pragnieniem i pięknem. Piękno może stać się dla człowieka lekcją oderwania

³⁰ Zob. S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 658.

³¹ S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 658.

³² M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris 1997, s. 34, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0581>.

[*l'apprentissage du détachement*]³³, umieszczając nas w perspektywie uniwersalnej, gdzie „pragnienie uwalnia się od wszelkiego konkretnego celu”. Ta perspektywa uniwersalna jest równoznaczna z zawieszeniem perspektywy i „przejściem do tego, co nieskończone”.

Przejście do tego, co nieskończone, jest operacją duszy analogiczną do percepcji, poprzez którą [...] nie umiejscawiamy siebie [już] w centrum przestrzeni. I jest to również warunek percepcji, warunek jawienia się rzeczywistości³⁴.

Zatem sam akt poznania jest wyzbyciem się złudzenia perspektywicznego, ale tylko *per analogiam*: transcendujemy siebie, przestajemy uważać siebie za ośrodek świata, zakładamy, że każdy punkt przestrzeni może być tym ośrodkiem, a prawdziwe *axis mundi*, czyli Bóg, znajduje się poza światem³⁵. „Platonizm” Weil ma tutaj swój najpełniejszy wyraz: ten świat nie jest siedliskiem Prawdy; moje postrzeganie tego świata również nie jest prawdziwe. „Żyjemy w świecie nierealnym, we śnie”³⁶, ale budzimy się ku rzeczywistości, pozbywając się iluzji i uznając panowanie mechanicznej konieczności w materii, czyli miłując piękno świata.

Piękno świata „nie jest cechą materii samej w sobie, to jest stosunek świata do naszej wrażliwości [*sensibilité*]³⁷. To enigmatyczne twierdzenie prowadzi do kolejnego, w którym wyraźnie widać, że „piękno świata” nie jest tylko ładnym ogólnikiem. Weil rozumie to dosłownie, jako piękno całego świata, świata jako całości:

33 M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, s. 97. Francuskie *apprentissage* nie daje się równie pięknie przełożyć na polski. Dosłownie oznacza „terminowanie”, „zdobywanie wprawy”, „zdobywanie zawodu”.

34 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 3: *Février 1942–juin 1942*, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 2002, s. 400.

35 Zob. S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 659. Ponadto złudzenie to dotyczy nie tylko przestrzeni, lecz również czasu, co widzimy np. w bardzo silnym wspomnieniu. Należy to rozumieć tak, że teraźniejszość i jej pozorna wyłączność jest tym samym w czasie, czym w przestrzeni jest nasz ograniczony punkt widzenia. Zob. S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 3, s. 400.

36 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 658.

37 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 661.

istnieje tylko piękno powszechne. Ale poza Bogiem, tylko cały wszechświat może być nazwany pięknym w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu. Wszystko, co znajduje się we wszechświecie i co jest od niego mniejsze, można nazywać pięknym, jedynie rozciągając to słowo poza jego ścisłe znaczenie, na rzeczy, które pośrednio mają udział w pięknie, które są jego naśladownictwem³⁸.

Ta dosłowność jest punktem krytyki Petera Wincha³⁹. Brytyjski filozof uważa, że Weil używa mglistych pojęć, kiedy mówi o pięknie całego świata; warto zaznaczyć, że Winch jest przywiązany do filozofii Ludwiga Wittgensteina, z którą zestawia dociekania francuskiej myślicielki. Te porównania prowadzą do zaskakujących i ciekawych wniosków⁴⁰, ale umiejscawiając problem piękna świata na poziomie języka, Winch gubi sedno myśli Weil. Pytaniem, które stawia Winch, jest „co możemy (sensownie) powiedzieć o pięknie świata?“, i rozważania Weil widziane z tej perspektywy rzeczywiście zdają się być pozbawione fundamentu. Nie znamy świata jako całości, możemy co najwyżej uznać go za ideę regulatywną (za Kantem) — wtedy pomiędzy naszym bardzo konkretnym *przeżyciem* piękna a całością świata powstaje przepaść nie do przewyciężenia; co więcej, uznajemy nasze przeżycie piękna za coś pozbawionego wartości, bo mierzymy je według mglistej normy, którą jest piękno świata jako całości. Winch proponuje dywersyfikację słownika opisującego piękno zamiast ograniczania się do jakiegoś nieuchwytnego „ścisłego znaczenia”; wcześniej natomiast słusznie odnotowuje „wpływ pewnych idei Platona”, nie precyzując jednak, o jakie idee chodzi, choć już w kolejnym akapicie cytowanego przez niego tekstu Weil staje się jasne, że pobrzmiewają tu echa Platonskiej *Uczty*: „Wszystkie te wtórne piękności mają nieskończoną wartość, wprowadzając do piękności powszechnej. Ale jeśli zatrzymać się na

38 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 661. Tłumaczenie poprawione; Frankiewicz przetłumaczyła „może być nazwany pięknem”, choć w oryginale jest „être nommé beau”, nie zaś „être nommé le beau”.

39 P. Winch, *Simone Weil: „the just balance”*, New York 1989, s. 171, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624889>.

40 Wiele osób zwracało i zwraca uwagę na zaskakujące podobieństwa filozofii Ludwiga Wittgensteina i Simone Weil. Wyrzajem tego jest omawiana tutaj książka Petera Wincha, teksty Henry’ego Leroya Fincha, a w ostatnim czasie publikacja *Between Wittgenstein and Weil. Comparisons in philosophy, religion, and ethics*, ed. by J. Manzi, New York 2024.

nich, stają się jakby zasłoną⁴¹. Tego właśnie próbowała nauczyć Sokratesa Diotyma:

Tą właśnie drogą należy podążać w dziedzinie erotyki, czy też być prowadzonym: zaczynając od pięknych rzeczy, wznosić się wciąż ku górze ze względu na to piękno, wspinać się po nich jak po drabinie, od jednego do dwóch, od dwóch do wszystkich pięknych ciał, od pięknych ciał do pięknych czynów, od pięknych czynów do pięknych nauk i wreszcie od nauk dotrzeć do tej nauki, która nie jest o niczym innym, jak tylko o pięknie samym, aby poznać na końcu, czym jest samo piękno⁴².

Sposób, w który Weil reinterpretuje drabinę Diotymy z *Uczty*, przedstawia się następująco. Choć Weil nie są obce rozważania nad platońskimi ideami, w przypadku piękna szuka ona raczej piękna zmysłowego świata jako całości niż platońskiej idei, „jednoforemnego” [μνοειδής] piękna. Oznacza to, że zamiast wznoszenia się po drabinie ku coraz bardziej abstrakcyjnemu pojęciu, patrzy raczej w głąb: „Le beau en soi visible aux yeux ici-bas, c’est la beauté du monde”⁴³ [„Piękno samo w sobie, widziane oczami tutaj, na ziemi, to jest piękno świata”]. Próbuje więc pogodzić platońską ideę („Le beau en soi...”) z konkretnym doświadczeniem piękna („visible aux yeux ici-bas”). Całość świata, widziana jak gdyby *sub specie aeternitatis*, dana jest człowiekowi w każdej jego części, i ma to związek z omawianym wcześniej zawieszeniem perspektywy. W obrazie świata, do którego dąży Weil, nie ma centrum, nie ma środków i celów, nie ma całości i części: „Bóg chce, aby wszystko występowało *na tej samej zasadzie* [„au même titre”], nie zaś jedne rzeczy jako środki, a inne jako cele. Tak samo chce *na tej samej zasadzie* całości i części”⁴⁴. Świat jako całość nie jest więc całością w sensie sumy wszystkich części — taka perspektywa jest dla człowieka niedostępna (widzimy tylko wycinek świata). Co więcej, nie jest to

41 S. Weil, *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, s. 661.

42 Platon, *Uczta*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2012, s. 62.

43 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 3, s. 398.

44 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 373.

również perspektywa boska. Całość należy rozumieć jako sieć związków, jako całość praw konieczności, które rządzą światem materialnym⁴⁵.

Winch powołuje się na ustęp z *Cahiers*, w którym Weil określa piękno jako to, czego nie pragniemy zmieniać⁴⁶, i ten ustęp mógłby być odpowiedzią na jego wcześniejszą krytykę. Taka postawa zakłada dystans, ale jest to postawa wobec całego świata materialnego, rozświetlona świadomością mechanicznej konieczności, która nim rządzi. Przyjmując kantowską definicję piękna jako „celowości bez celu”, Weil rozszerza ją na analizę ludzkiego działania, a z krytyki sądu estetycznego czyni, jak ujmuje to Vető, „wprowadzenie do metafizyki ascezy”⁴⁷. Piękna rzecz nie zawiera innego dobra oprócz niej samej, a jednak to nam nie wystarcza, pragniemy więcej, nie wiedząc czego. Piękno jest tylko powierzchnią, „lustrem, które zwraca nam nasze własne pragnienie dobra”⁴⁸. Piękno odsyła nas do dobra — widzimy tutaj obecność drugiej i trzeciej krytyki Kanta; *Krytyka rozumu praktycznego* była dla Weil źródłem jej teorii dotyczących pragnienia dobra⁴⁹. Owo lustro zwraca nasze pragnienie dobra, bo samo w sobie nie zawiera celu, szukamy go więc — według Kanta — w sobie: „jako celowość bez celu; a ponieważ celu tego nie znajdujemy nigdzie poza nami, szukamy go z natury rzeczy w sobie samych, a mianowicie w tym, co stanowi cel ostateczny naszego istnienia, to znaczy w powołaniu moralnym”⁵⁰.

Zagadkowość piękna i jego bezcelowości sprawia, że chcemy się tym pięknem żywić, ale ono jest tylko przedmiotem patrzenia i jawi się tylko z pewnego dystansu.

Wielkim bólem życia ludzkiego jest to, że patrzenie i spożywanie to dwie zupełnie różne czynności. Tylko po drugiej stronie nieba, w krainie, gdzie mieszka Bóg, są one tym samym. Nawet dzieci odczuwają już ten ból, gdy długo przyglądają się ciastku i zaczynają prawie żałować, że ma być zjedzone, a zarazem nie mogą się od

45 Według Weil doświadczamy tych praw np. w niedoli.

46 Zob. P. Winch, *Simone Weil: „the just balance”*, s. 176.

47 M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, s. 95.

48 S. Weil, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4, vol. 1, s. 304.

49 Zob. M. Vető, *Simone Weil et l'histoire de la philosophie*, „Archives de Philosophie” 72 (2009) nr 4, s. 598.

50 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 222.

tego powstrzymać. Wszelkie zapomnienia, wszystkie winy i zbrodnie są prawie zawsze albo nawet zawsze w istocie swej pokusą spożycia piękna, spożycia tego, na co powinno się tylko patrzeć. Ewa dała początek. Skoro ona zgubiła ludzkość, spożywając owoc, może postawa odwrotna, patrzenie na owoc bez spożywania go, jest tym, co zbawia⁵¹.

Piękno narzuca nam dystans i wyrzeczenie — również wyrzeczenie się wyobraźni. Pragniemy, żeby ono było, ale nie ma tutaj naiwnej pochwały czystej kontemplacji. Cytowany wyżej fragment z tekstu, który znamy jako *Formy nieuświadomionej miłości Boga* znajduje się również w zeszycie jedenastym (K11) w formie z jednej strony bardziej skondensowanej, z drugiej zaś bardziej złożonej, gdyż padają tam takie dwa zdania: „To, na co patrzymy, nie jest realne, jest ozdobą. To, co spożywamy, jest unicestwione, nie jest już realne. Grzech pierwotny wytworzył w nas to oddzielenie”⁵². Ponownemu zakorzenieniu problemu poznania w micie towarzyszy tutaj świadomość kondycji ludzkiej. Owszem, Weil w swojej analizie ludzkiego działania będzie cały czas skłaniała się ku temu, że „Posiadać to [znaczy] kłaść”⁵³; jest jednak świadoma, że dla człowieka żyjącego w świecie to, co nie jest posiadane, w pewnym sensie nie „istnieje”.

Opozycja „patrzenie–spożywanie” wylania się nie tylko z opisu grzechu pierwotnego w Księdze Rodzaju, ale również z *Upaniszad* i Platona. Weil przytacza piękny wiersz Upaniszady Śwetaśwatary (IV.6.):

Dwa ptaki, nierozłączni towarzysze,
Na tym samym drzewie przebywają,
Jeden z nich zjada słodkie owoce,
Drugi patrzy, nie spożywając niczego⁵⁴.

„Te dwa ptaki to dwie części naszej duszy”. W innym miejscu cytuje fragment *Timajosa*, który mówi o tym wprost: „istnieją w naturze człowieka dwa

51 S. Weil, *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, s. 662.

52 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 368.

53 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 383.

54 *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004, s. 303.

pragnienia (to które pochodzi od ciała ma za przedmiot pożywienie, i drugie, które pochodzi od tego, co jest w nas najbardziej boskiego, ma za przedmiot rozumowanie)⁵⁵. Weil poddaje analizie sam proces przemiany materii w energię, który można rozumieć zarówno dosłownie jak i metaforycznie: „To, co spożywamy, staje się żywymi komórkami naszego ciała”⁵⁶. Pożywienie (spożywanie) jest zatem figurą ludzkiej cielesności i jej ekspansywnej, egoistycznej potrzeby władania⁵⁷; jest to przejaw fałszywej perspektywy, która sprawia, że pragniemy zawładnąć ludźmi i rzeczami, dosłownie i metaforycznie przemienić je w siebie samych. Zjadanie zawiera obietnicę osiągnięcia celu, w rzeczywistości jednak niszczy cel.

Wnioski

Nie wiem, czy myśl Simone Weil da się przedstawić inaczej niż poprzez ukazanie ciągu zazębiających się, wzajemnie się przenikających pojęć. Podążając tą drogą w tym artykule, próbowałem przejść od jej rozważań metafizycznych i teoriopoznawczych — bo, jak widzieliśmy, jej teksty filozoficzne dotyczą tych właśnie zagadnień — ku zagadnieniom dotyczącym religijnego wymiaru jej myśli. Poznanie świata poprzez „czytanie” dąży do „nie-czytania”, zawieszenia sądu i perspektywy, przypominającego z jednej strony fenomenologiczne *epoché*, z drugiej zaś ascezę, przemianę w całej życiowej praktyce, czyli również w ludzkiej cielesności, rozpiętej pomiędzy „patrzaniem” (bezinteresownym zachwytem nad pięknem świata jako całości) a „spożywaniem” (egoistyczną potrzebą władania i ingerowania w świat).

55 Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 121. Weil przytacza ten fragment w *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 446–447.

56 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 233.

57 Warto odnotować, że myśl Platona w przytoczonym przez Weil fragmencie również idzie w tym kierunku, ale dalsza część tego ustępu nie została przez nią zacytowana w tym kontekście: „Z drugiej strony, gdy ciało wielkie i silniejsze od duszy złączone jest z rozumem małym i słabym [...], wtedy ruchy części silniejszej odnoszą zwycięstwo i powiększają obszar swego panowania, natomiast ten [obszar], który należy do duszy, ogłupiają, czynią niezdolnym do nauki i zapamiętania czegokolwiek, wreszcie sprowadzają najcięższą chorobę — ignorancję” (Platon, *Timajos*, s. 121).

Podobnie jak mądrość jest „nieustannym, pulsującym przechodzeniem od życia ku śmierci i od śmierci ku życiu”, poznanie u Weil zostaje włączone w dynamikę pewności i niepewności. Świat znaczeń, w którym się poruszamy, naznaczony jest zmianą, wynikającą zarówno z niestałości zachodzących w świecie zdarzeń, jak i z uwarunkowań naszej psychiki. Żądanie prawdy absolutnej, absolutnej wartości w tym świecie nie zostaje spełnione, ale umysł człowieka nie jest w stanie zakwestionować ustanowionej przez siebie hierarchii wartości, która nadaje życiu kierunek. Przychodzą tu na myśl piękne słowa z ulubionej tragedii Weil, *Hippolytos uwieńczonego* Eurypidesa:

Więc — tak się zdaje — kochamy obłądnie
to, co się błyszczy tutaj, na ziemi,
bo nie doznaliśmy innego żywota
i nie odkryto nam tajni podziemnych,
i tylko nas baśnie uwodzą⁵⁸.

Owe „baśnie”, które nas uwodzą, to jest świat znaczeń, który jest dany równolegle ze światem zmysłowym i który jest z nim nierozzerwalnie związany. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że dla Weil jedynym wyjściem z niepewności jest dokonanie czegoś niemożliwego, co zostało w tym artykule opisane: radykalny zwrot, radykalna przemiana, oderwanie od wszystkiego, zawieszenie perspektywy.

Oderwanie od wszystkiego ukazuje związek pomiędzy poznaniem a pragnieniem. Weil nie próbuje dokonać — skądinąd niemożliwego — opisu poznania w oderwaniu od przedmiotu; jej rozważania teoriopoznawcze zatrzymują się na opisie mechanizmu poznania. Natomiast próbuje ona opisać pragnienie, które odrywa się od każdego konkretnego celu. To oderwanie się jest przede wszystkim dyscypliną pragnienia, które dociera do samego siebie i uświadamia sobie swoją właściwą miarę, swój prawdziwy cel, a jest nim tylko i wyłącznie cały świat.

⁵⁸ Eurypides, *Hippolytos uwieńczonego*, tłum. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, t. 1, Warszawa 2005, s. 267.

Bibliografia

- Alain, *Wyobrażenia twórcza*, tłum. M. Szpakowska, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, red. I. Wojnar, Warszawa 1980, s. 157–179.
- Berger G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941.
- Berger G., *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris 1941.
- Between Wittgenstein and Weil. Comparisons in philosophy, religion, and ethics*, ed. by J. Manzi, New York 2024.
- Eurypides, *Hippolytos uwieńczony*, tłum. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, t. 1, Warszawa 2005.
- Fiutak K., *Ślady fenomenologii Edmunda Husserla w twórczości Simone Weil*, „Logos i Ethos” 53 (2020) nr 1, s. 55–76, <https://doi.org/10.15633/lie.3689>.
- Gabellieri E., *Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil*, „Archives de Philosophie” 4 (2009), s. 627–644, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0627>.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1986.
- Lagneau J., *Célèbres leçons et fragments*, Paris 1964.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2012.
- Skarga B., *Kłopoty intelektu: między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 2017.
- Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004.
- Vető M., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris 1997, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0581>.
- Vető M., *Simone Weil et l'histoire de la philosophie*, „Archives de Philosophie” 72 (2009) nr 4, s. 581–606.
- Weil S., *Essai sur la notion de lecture*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 73–79.
- Weil S., *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, tłum. M. Frankiewicz, w: S. Weil, *Dzieła*, Poznań 2004, s. 645–687.
- Weil S., *Intuitions pré-chrétiennes*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 2: 1941–1942. *Grèce — Inde — Occitanie*, sous la direction d' A. Castel-Bouchouchi, F. de Lussy, Paris 2009, s. 147–293.

- Weil S., *La philosophie*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 62–68.
- Weil S., *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 1: 1933–septembre 1941, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 1994.
- Weil S., *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 2: *Septembre 1941–février 1942*, sous la direction d' A. Degrâces et al., Paris 1997.
- Weil S., *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 3: *Février 1942–juin 1942*, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 2002.
- Weil S., *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 53–61.
- Winch P., *Simone Weil: „the just balance”*, New York 1989, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624889>.