

## СИМОНИНА СВЕТИЉКА

Чињеница да је Симона Вејл у свом кратком животу изградила застрашујуће луцидну мисао, грозничаво је записујући на хиљадама страница, неуморно, током десет година, на свакога мора оставити утисак. Рођена у Паризу 1909, умрла 34 година касније у Ешфорду, код Лондона, ћерка Бернара Вејла, лекара, Јеврејина из Алзаса, и Селме, Јеврејке из Галиције, у детињству је видела кржаве ужасе Великог рата. Од детињства, посвећивала је пажњу људској беди. Њена мајка је, наиме, са њоме и њеним братом, касније чувеним математичаром Андреом Вејлом, свуда пратила мужа, са бојишта на бојиште. И та успомена из детињства можда је била порекло једне од Симониних најдуђих замисли, о медицинским сестрама које би пружале помоћ на првој линији фронта, коју је добила у време следећег, Другог великог рата. Године 1925. уписала се у угледни лицеј „Анри Четврти“, где јој је професор филозофије био чувени Ален, Емил-Огист Шартрије, који је као професор имао дубоког утицаја на своје ученике, међу којима су били и Ремон Арон, Андре Мороа... Не ступајући ни у једну странку, али увек на левици, Симона се укључила у пацифистички покрет Лиге за права човека, држала лекције из филозофије у радничким организацијама; њена велика замисао била је да радницима приближи грчку филозофију и поезију. Сви чланци које је писала крајем двадесетих и почетком тридесетих година прошлог века, објављивани по синдикалним часописима, показују тежњу да дефинише

„услове за културу рада“ полазећи од чињенице да свака етапа у људској историји сведочи о „доминацији оних који умеју да баратају речима над онима који умеју да баратају стварима“. Као професор, са радницима није делила само своје знање. Делила је са најбеднијима – и овде не могу а да се не сетим њеног суочавања са Фрањом Асишким, у Италији, као једног од преломних тренутака у њеном духовном животу – и своју плату. Крајем 1934. године, напустила је живот професора зарад активног радничког живота у фабрици („Несрећа других ту је ушла у моје месо и у моју душу“, писала је потом); кратко је учествовала у Шпанском грађанском рату, придруживши се анархистичкој „Колони Дурути“ („Када и световне и духовне власти ставе одређену категорију људских бића изван свих оквира, нема ничега природнијег за човека него да убија; када човек зна да је слободно убијати не излажући се опасности ни од казне и од срамоте, човек убија; или барем упућује охрабрујући осмех онима који убијају; таква атмосфера одмах брише сами циљ борбе“), а затим се вратила професорском послу, који је на крају морала да напусти због хроничних болести које су је мучиле.

Непосредно пре него што су немачке трупе ушле у Париз, зарад родитеља напустила је град, и после лутања по Француској, стигла до Марсеја, који је остао под влашћу колаборационистичке владе у Вишију. Ту је у угледном часопису *Јужне свеске* објавила своје најважније текстове. У јуну 1941. године, Симона је упознала оца Перена, доминиканског фратра, безмало слепог, који је имао значајну улогу у Покрету отпора. Њему је поверила етапе свог духовног пута. Писала му је често и пуно. И често понављала мање-више овакву реченицу: „Они који су зарад љубави према Богу заборавили на љубав овде доле, на земљи, лажни су пријатељи Бога.“

У пролеће 1942. године, успела је да родитеље извуче из Француске. Са сталном намером да се врати у окупирану Француску и да се тамо придружи Покрету отпора, преко Казабланке су отпутовали у Њујорк. На крају је, у јесен 1942. године, стигла у Лондон, где су јој дали да обавља канцеларијске послове у служби Слободне Француске. Из солидарности са Французима под окупацијом, одбијала је да једе било шта више него што су они имали да једу. То добровољно гладовање погоршало је туберкулозу, која ју је снашла још у Америци.

Када је 24. августа 1943. године Симона Вејл умрла у болници у Ешфорду, имала је 34 године. Лекар је описао Симонину смрт као самоубиство. Други би могао рећи да је њена смрт последица њеног штрајка глађу: штрајка глађу за све несрећне, гладне, измучене, затворене, прогањане, штрајка глађу до смрти, а против несреће рата. У том тренутку, мало је њених текстова било објављено, њена филозофија мало је била позната. Када је напустила Француску, у априлу 1942. године, оставила је Гиставу Тибону, филозофу и виноградару, који је примио Симону да ради у његовим виноградима током лета 1941. године („Говорила је монотоним гласом и ништа је није могло прекинути“, сећао се много година касније Тибон), десет свезака које је исписала у Марсеју. Изводе из тих свезака, раздвојене по темама, Тибон је објавио када се Други велики рат завршио, 1947, под насловом *Сила њеже и благодати*. Симонини родитељи у Француску су са собом вратили друге Симонине рукописе, и две године касније, Албер Ками почео је да их објављује, пре свих, *Укорешивање*. Отац Перен, коме је Симона такође оставила део рукописа пред одлазак, објавио је 1950. године *Чекање Боја* и 1951. *Прехришћанске интуиције*. Уследила је књига *Грчки извор*, 1953, а затим и подухват штампања Симониних *Свезака*, Симоне Петреман.

Осамдесетих година, издавачка кућа Галимар започела је издавање *Сабраних дела* Симоне Вејл у шеснаест томова. Симонино дело је огромно. И скандалозна је и узнемирујућа, како ју је недавно окарактерисао историчар религија Вилијам Роберт, „мистички мотивисана апофатичка субјективност која израста из њеног живота и мишљења“.

Симона, која „није презирала ништа изузев самог презира“, како је забележио Албер Ками, коју Сиоран чита „са дивљењем и очајањем“, о чијој је „силени и чистоти жеље неспособне да се утоли“ размишљао Бланшо, остаје гладна Бога у трагању за противтежом ономе чије нам је познато само име. „Измислила је нову врсту светости, борбене светости у којој се човек раздире и изгара“; „Остварила је тотално отеловљење сопствене мисли“, говорио је Шарл Тибон. „Треба волети истину више него сопствени живот“, говорила је Симона Вејл. Симонино мисао није само огромно наслеђе које нам је остало из 20. века, него је то наслеђе дубоко узнемирујуће. Узнемиравало је тада, узнемирава и данас. Нико јој не може прићи а да се не опече. Витолд Гомбрович, који је Симонино „гумачење и систем“ видео као потпуну супротност својим, у *Дневницима* се упитао: „Гледам Симону Вејл, и уопште се не питам: ’Постоји ли Бог?’, него запањено: ’Каквом је чаролијом та жена на духовном плану нашла средство да се суочи са ониме што мене разбија, уништава?’ Ја Бога затвореног у том животу осећам као чисто људску силу, без икакве везе са било којом ванземаљском силом, укратко, као Бога кога је Вејлова умела да створи за себе својом сопственом енергијом: као фикцију. На крају крајева, ако ће то агонију да учини лакшом...“ „Замерају Симони Вејл да је игнорисала јудаизам. И, вере ми, игнорисала га је царски“, писао је Емануел Левинас у тексту који се данас

може наћи у књизи *Тешка слобода*: „Антибиблијска страст Симоне Вејл могла је повредити и узнемирити Јевреје. [...] Високи захтеви које је постављала мишљењу [...] наспрам јудаизму који је постао 'заборав науке', целе претворене у омилитику и филологију, чине трагедију оних које Симона Вејл узнемирава.“ Једна од оних које је Симона Вејл узнемирила била је и Сузан Зонтаг, која је 1965. године писала: „Можда постоје нека раздобља којима није толико потребна истина колико им је потребно продубљивање смисла стварности, ширење имагинације. Ја, на пример, не сумњам да је здрав поглед на свет онај који је истинит. Али, да ли је то оно што је увек потребно, истина? Понекад изобличавање може бити интелектуално проницљивије него истина. Истина је равнотежа, али супротност истини, која је неравнотежа, не мора бити лаж. Тиме желим да нагласим мотив иза савремене склоности ка екстремном у уметности и мишљењу. Једино не треба да будемо лицемери, и да признамо зашто читамо ауторе као што је Симона Вејл и зашто им се дивимо. Није потребно да се са њом слажемо [...] у жестоко неправедној мржњи према римској цивилизацији и према Јеврејима.“ Са друге стране, своје разумевање и своје познавање Симоне Вејл француски новинар и писац Морис Шуман, њен друг са студија и сарадник у Лондону као официр Слободне Француске, крајем деведесетих година прошлог века изразио је овим речима: „Где год је у Старом завету видела знакове расне дискриминације коју је скривио Израел, осуђивала га је као и сваки други расизам. Од Израела је додатно захтевала још и више: то није никакав антисемитизам, напротив; када се има у виду да је јеврејски народ народ Завета, и да је то народ који је дао Христа човечанству, онда се никако не смеју правити грешке чија је толико дуго и толико сурово тај народ био жртва.“

Од 1934. године, па до смрти, Симона Вејл имала је обичај да у својим свескама записује идеје и размишљања које чине језгро њених есеја. У избору из тих записа који је сада пред читаоцем представљени су они текстови који преводе њено необично, неко би могао рећи и чудовишно унутрашње искуство одласка у крајност у предавању. Текстови у овој књизи написани су између 1941. и 1942. године. То су године које је Симона провела у Марсеју, избегавши из Париза под немачком окупацијом у вишијевску Француску, чекајући да јој се укаже могућност да избегне са родитељима у Америку. У Марсеју је проучавала грчку филозофију. Намеравала је да пише велику студију у којој ће објединити најлепше древне списе о љубави према Богу. То је била тема њених разговора током састанака у крипти доминиканског самостана у Марсеју. Симону су сусрети са Оцем Кутиријом, доминиканцем познатим по истраживањима сакралне уметности, навели да за њега напише *Писмо редовнику*, у којем наставља расправу која се дуго водила, и у којој су доминиканци настојали да приволе Симону да прими крштење.

Целог живота Симона Вејл тврдила је да знање о свету захтева строго, балансирано мишљење, чак и када тешкоће пред мислиоца стављају малтене немогуће задатке. Такав малтене немогућ задатак је и Симонин покушај да направи синтезу перспектива хришћанских учења и филозофије и трагедије старе Грчке, хиндуизма, будизма и таоизма. За њу је веза између патње и знања несумњива. Епистемологија коју је обликовала Симона Вејл, ослањајући се на своју филозофску визију политике и религиозног мишљења, током времена се мењала, нарочито под дејством мистичких искустава и сусретања са Богом. И уза све то долази Симонин обичај да пише

језиком који носи исти смисао у различитим дисциплинама, а нарочито у научном и у религијском дискурсу.

Метафизичка мисао Симоне Вејл у њеним последњим годинама била је окренута благодати и натприродном, али не можемо рећи да се она Богу окренула *ујркос* пажњи коју је посвећивала стварности и додиру са светом, него пре управо *збој* те *ѿажње*. Читаоца који жели да упозна Симонину политичку мисао упућујем на књигу *О укуцању ѿолийичких ѿарѿија*, у којој је Небојша Здравковић сачинио избор Симониних есеја о политичким питањима, од којих су неки писани у истом раздобљу када и ови сабрани у овој књизи (Службени гласник, 2018). У њима ће открити друштвену страну Симонине мисли. Окретање духовности и религији није прекинуло везе са мишљењем које је у ранијим годинама развијала, са материјализмом, солидарношћу, разматрањем и критиком Марксове мисли и марксизма; она се, напротив, духовности окренула управо у том контексту, на којем је и засновала своју, како је у свом енциклопедијском чланку називају Ребека Розел и Бенџамин Дејвис, „метафизичку и религиозну филозофију“ (*Енциклопедија Сѿенфорд*). Ко се упусти у напоредно читање једних и других есеја, увидеће да су то само различите стране неутаживог мишљења, „чије је јединство савршено кохерентно“, како у свом поговору каже Здравковић. У тој кохерентности политичког и теолошког пратиће је, од средине шездесетих година, и Ђорђо Агамбен, који је, по сопственим речима, критику закона у *Ното Sacer* развио полазећи од Симонине критике појмова личности и закона изложених у есеју „Личност и свето“.

У савршено кохерентном јединству стоје и рефлексije о науци и математици, које нису само свеprisутне у мисли Симоне Вејл од самих почетака него су и тесно повезане са свим другим темама којима се бави, од друштвених

и политичких питања до естетике и теологије. То је зато што, попут уметности и попут религије, и наука за свој предмет има поредак света, и лепоту света; међутим, када наука напусти критеријум истинитости као водиљу, као што Симона Вејл тврди да се десило у 20. веку, онда јој још једино преостаје да буде оруђе за освајање власти. Тада наука почне култури да намеће модел света који постаје ослонац за тоталитарне тежње, и схвата и организује рад на такав начин да подрива додир са стварношћу, онај додир захваљујући којем је рад, по Симони, духовна активност и извор стварног заједништва. Обнова тако залутале науке може доћи кроз повратак грчким изворима. Међутим, није довољно имати визију науке која ће бити изграђена на грчким узорима; та обнова захтева и ослањање на обновљену хришћанску традицију. Симона уочава да је мишљење активност у којој је *ја* заправо у двосмисленом положају, и да је зато потребно „истраживање граница моје контроле над сопственим мислима и поступцима, које ће истовремено бити и истраживање граница између *ја* и света, или укрштања *ја* са светом“. Како је уочио Венс Џ. Морган, који је најтемељније до сада проучавао Симонину филозофију науке, њена филозофска посвећеност вези између мислиоца и света прати је још од самих почетака, од докторске тезе, коју је посветила Декарту. По Симони Вејл, суверено владамо активностима свога ума докле год напросто сумњамо; кад год улажемо напор да мислимо о нечему, међутим, откривамо границе. Симона примећује: „Пошто ниједна сила није ограничена самом собом, довољно ми је да знам да моја сила није апсолутна да бих знала да моја егзистенција није једина егзистенција.“ И то је клица њених далекосежних истраживања напетости између нашег *ја* и наше осетљивости за другог. То је и језгро етике, психологије и теологије Симоне Вејл, усмерене



и на посредничку улогу имагинације, што је све води и естетичким разматрањима о томе на које начине књижевност служи откривању стварног.

Као телесна створења која се рву са тешкоћама у свету, откривамо да се кретање нашег и других тела покорава геометријским нужностима. Зато окретање модерне науке практичним потребама и механицистичким тенденцијама Симона види не само као вољу да се овлада светом него и као прекид везе са интуицијама које даје рад: кључни појам класичне физике, „енергија“, „појам директно изведен из појма рада“, увек се може превести у премештање тела у простору; алгебра ту само служи томе да обезбеди одговарајући језик за сажето изражавање тих односа; квантна теорија све то је променила. Тиме што је Планк представио енергију као дисконтинуирану, пресекао је њену појмовну повезаност са радом, са кретањем тела кроз простор, које је континуирано, а није дао нови појам који би дошао на његово место; Ајнштајн је, опет, по Симони, искористио способност алгебре да изражава односе између коначних и бесконачних брзина које имају смисла само у оквиру система симбола и немају аналогију у људском искуству. Последица свега тога јесте: „Када резултати савременог научног истраживања више не могу бити представљени или замишљени ни на какав смислен начин, једино оправдање за науку остаје њена техничка примена.“

Како Симона Вејл каже, за Грке је наука градила мостове ка божанском, а ми смо одлучили да су то структуре корисне као темељи за небодере. Управо та улога премошћавања огромног растојања између људске беде и божанског савршенства за Симону јесте тајна целе грчке културе, која у њеној филозофији, заједно са хришћанством, постаје један од ослонаца за њен појам *ипсредовања*. Појам посредовања такође лежи

у средишту питагорејске мисли, у појмовима броја, границе, неодређености, у хармонији која се открива кроз односе између целих бројева који одређују интервале музичке лествице... Питагорејци су у томе проналазили доказ за тајанствени дар интелигибилности чији извор није људски. Симона Вејл сматра да је интуиција математике као божанског откривења једина кадра да објасни посвећеност пажње која је открила строге доказе у геометрији. Питагорејско схватање посредовања и хармоније по Симони Вејл служе као припремни знаци, заправо пророчанства, Христовог посредовања између људи, Бога и постања.

Идеја стварања код Симоне Вејл нераздвојна је од идеје пада. У свескама које су објављене под насловом *Наши природна сјознаја*, Симона бележи: „Постање и прародитељски грех само су два аспекта, за нас различита, једног јединственог чина абдикације Бога [...] Бог се испразнио од свог божанства, и нас испунио лажним божанством. Испразнимо се од њега. Тај чин је завршетак чина који нас је створио. У овом тренутку, Бог својом творачком вољом мене одржава у постојању да бих га се ја одрекла.“ Симона на стварање гледа као на страдање, чак као на архетип страдања Сина, преко којег се Бог одриче сопствене моћи зато да би створење могло постојати. Међутим, за Симону мора постојати савршена симетрија, и на божанско одрицање, створење мора одговорити сопственим одрицањем, мора се ослободити и самог свог бића као створења: то је оно што Симона Вејл назива *декреација*. Пошто је стварање одрицање и пад, крај стварања је повратак истинском божанству: „Боже мој, дозволи да постанем ништа. Како постајем ништа, Бог себе воли кроз мене. Бог је све, али не као личност. Као личност, он је ништа.“ За њу је Божје стварање неповратно развлашћење Божје

свемоћи. Бог се мора одрећи своје свемоћи ако треба да постоји стварни свет, омеђен коначним границама: стварање је ограничило Божју слободу. За Симону, чин стварања је „Бог који себе окива нужношћу“, како пишу у свескама. Али, свако коначно биће јесте „распети Бог“. Човек као створење јесте распеће Бога. Човек је позван да се угледа на Бога у одрицању кроз стварање и распињање. Наше највеће добро није наше стварање него наше *расптиварање*, наша *декреација*; човеково позвање јесте да буде налик Богу, али „распетом Богу“: „Бог нас је створио по својој слици и прилици, а то значи да нам је дао моћ да се одрекнемо себе у његову корист, баш као што се он одрекао себе ради нас.“ Када се Бог спушта, он ствара, тако што распиње себе на крсту стварног света; када се човек спушта, он декреира, *расптивара*, распињући себе по угледу на Бога. Пошто и творац и *расптворени* пристају да „постану ништа“ зарад оног другог, стварна ништина јесте место њиховог зближавања, место коначног помирења. Декреација за Симону Вејл није просто преокретање или развргавање стварања, него врхунац и довршетак стварања у Распећу.

Стварање је повлачење Бога који чини да створени свет буде нешто што отвара место за *нужности*, која постоји као супротност Богу. Пошто је Бог вечан, што значи да је изван простора и времена, време је нешто на шта морамо пристати, и што морамо трпети, од чега не смемо бежати; као и за Христа на крсту, и за човека постоји само искупљење *кроз* патњу, али не и искупљење *од* патње: патњом човек треба да се служи, да је *ујошредби* како би постигао одређену сврху. Покушај да се побегне од времена јесте облик греха, али и време, парадоксно, може да послужи као *metaxu*, као посредник: иако је монотонија страшна и заморна, било да је реч о кретању клатна, или о раду у фабрици, она може бити и лепа, као

одраз вечности, у облику круга, који у себи сједињује бивствовање и постајање, или у облику грегоријанског певања. Управо ту лепоту света Симона хоће да чита са одстојања, хладно, да је види као успостављени ред који стоји иза нужности, и као Бога који стоји иза успостављеног реда. Други облик нужности јесте сила теже (*pesanteur*), која је супротност натприродној благодати (*grace*). Ако је сила теже ознака за силе природног света које нашу *џажњу* – још један од Симониних кључних појмова – одвраћају од Бога и од несрећника, благодат је противтежа, сила која нас добротом покреће ка Богу. Сила теже и благодат су два основна аспекта створеног света, који се најјасније спајају у крсту: облик крста је приказ пресецања хоризонталне силе (нужности) и вертикалне силе (благодати).

Симона Вејл артикулише своју религиозну филозофију као низ дистинкција, или чак контрадикција, низ сугестивних супротности које су заправо посредници: *μεταξύ*, грчка реч коју записује у својим свескама, означава посредовање које омогућава Божје (посредно) присуство у свету, кроз лепоту, закон, рад, који нас, опет, свако на свој начин доводи у везу са стварношћу. Посредовање се премешта са односа између ума и материје, на нивоу природног, ка посредовању које повезује природну интелигенцију са пажњом и са љубављу, на нивоу натприродног. Пошто је цела стварност *metaxy*, она је у исто време и контрадикција, и препрека: препрека коју можемо осетити, на пример, у некој сложеној идеји, или у присуству другог, или у физичком раду; тако мисао долази у додир са нужношћу, те је принуђена да противречност трансформише у повезаност, у неку тајанствену и мучну везу: оно што је често болна стварност, као што је то наша удаљеност од Бога, вели Симона Вејл, као посредник, управо је веза са Богом,

или како каже у *Сили ѿеже и благодати*: „Два робијаша чије су ћелије једна уз другу, комуницирају куцањем у зид. Зид је ствар која их раздваја, али је истовремено и њихово средство комуникације. Исто је тако са нама и са Богом. Свако раздвајање је веза.“

Стварност нас враћа у нужност, нужност је, заправо, одраз стварности. Нужност нису само физичке, него и друштвене силе у људском животу, човек је неизбежно изложен нужности. Време је, насупрот вечном Богу, заједно са простором и материјом, најосновнији облик нужности, стално подсећање на то колико је човек далеко од Бога. Зато Симона Вејл записује: „Нема никаквог разлога да претпоставимо да је после онако језивог злочина као што је убиство савршеног бића, човечанство постало боље; и заправо, гледано у целини, и не изгледа да је постало боље. Искуљење се смешта у другу раван, у раван вечности. Уопште узев, нема разлога да успоставимо везу између степена савршенства и хронологије. Хришћанство је у свет увело појам напретка, раније непознат; и тај појам постао је отров за модерни свет, дехристијанизовао га је. Треба га напустити. Треба се отарасити празноверја хронологије да би се нашла Вечност.“

Симону Вејл изузетно је дирала лепота текстова. Морис Бланшо писао је да ју је „преобратила“ лепота једне енглеске песме, „док је рецитује, према речима које је сама употребила (и које овде не понављамо без извесног устегања), 'Христос је сишао и узео ме'“. А сама Симона: „За мене, доказ, чудесна ствар, јесте савршена лепота прича о Страдању, заједно са неколико блиставих речи код Исаије и светог Павла.“ Она и имагинацију види као посредовање, и представља је као преграду између ума и стварности. Сопствено читање света не

сме се универзализовати, каже, зато што је имажинација продужетак нашег *ја*, зато што оно не може другачије него да мисли и види у зависности од сопствених жеља; ако хоћемо да спознамо истину, не смемо ширити сопствено виђење на читање света, него треба да га напустимо, тако да би стварност, заједно са постојањем других, могла да нам се покаже. Такав став захтева отвореност за све идеје, својеврсну епистемолошку смерност; захтева квалификовану употребу језика, познавање односа, и способност да саме себе преиспитујемо. Укратко, захтева да признамо да је појединац ограничен у својим могућностима спознаје. Мислилац љубави и несреће, Симона светлост и силу теже види као две силе које управљају човековом стварношћу; ако је истински циљ науке Добро, као што је то било у старој науци, а не моћ, ефикасност и утилитарност модерне науке постаје само оруђе помоћу којег се човек претвара у роба. Ако свака спознаја истине пролази кроз искуство несреће, ниједно примицање тајни Доброг и Лепог не сме изгубити лице патње и несреће.

Између трагања за истином и примања истине, вели Симона, постоји нужан однос, који се не успоставља увек непосредно. Та веза је темељна за разумевање целог њеног дела. Како сама сведочи, целог живота пратило ју је схватање да постоји равнотежа између „благодати и жеље“. Однос између тражења и даровања је, по Симони, „нужност религиозног реда“, где је трагање заправо на првом месту трагање Бога за човеком – и у Симониној визији видим Бога како, попут Диогена, у по бела дана са упаљеном светиљком лута улицама и загледа људима у лица. У политичким списима, Симона је истраживала како основне телесне потребе, и пре свих потреба за храном, постају основа за друштвену опресију. Током оних годину дана које је провела као неквалификована

радница у време економске депресије (1934–1935), суочила се са непосредним искуством отупљивања воље за отпор под претњом губитка посла, односно са умирањем од глади. Зато је сагледала претњу глади као везиво које обезбеђује друштвену кохезију – гарантује да ће потлачени остати потлачени. Глад је за Симону Вејл постало морално и метафизичко питање, као и политички проблем, један од најмоћнијих израза принципа који је назвала „нужност“. А при свему томе, „овај чулни универзум у којем се налазимо нема другу стварност изузев нужности“. Симона Вејл, бриљантни филозоф, јеврејска интелектуалка у Француској између два велика рата: време – које је нужност, говори нам Симона – у којем је живела није без значаја када размишљамо о правцу у којем се кретала њена мисао. Али је изнад свега била у праву када је Бога видела као незаситог ждерача људских тела, а као такорећи позвање тела да буде поједено.

Нужност управља односима између материјалних сила које постављају строге границе људској аутономији. Симона је била убеђена да се теорија морала великим делом ослања на претерано оптимистичном погледу на људску слободу. А човекова морална слобода драстично је ограничена разним физичким чиниоцима, међу којима је глад врхунски. Симона је у своје свеске преписивала кратке одломке из *Илијаде* у којима се илуструје та чињеница, као у сцени у којој Ниобина жалост и јарост због смрти деце посустају пред потребом њеног тела да једе: „И помислила је на јело када се уморила од суза.“ Глад има моћ да савлада најплеменитије вредности и да раскине најдрагоценије везе, да подрије морал и да рационална бића претвори у похлепне животиње. И било би погрешно мислити, по Симони, да је глад само физичка појава: она разоткрива сталну рањивост такозваних виших, духовних добара под притиском физичке силе.

Глад није сила која долази споља и напада наше моралне односе. Глад и једење су дубока нужност, која управља светом наших односа изнутра, и можда пре свега баш наших односа са људима за које тврдимо да их волимо: желимо друге као предмете који ће задовољити нашу психичку и физичку глад, и та жеља, аналогна глади, води нас у стање које Симона Вејл назива „канибалска љубав“. „Ако је поредак света мудар поредак, у њему понекад мора бити тренутака у којима је са становишта земаљског разума једино лудило љубави разумно. Ти тренуци не могу бити други него они у којима је, као ово данас, човечанство полудело, зато што му недостаје љубави“, стоји у једном од Симониних последњих записа.

Александра Манчић