

Erits de Lange

*Totale
beschikbaarheid*

het ethos van
Simone Weil

Ten Have / Baars

Inhoud

- Gebruikte afkortingen voor de publicaties van Simone Weil 7
- Korte biografie van Simone Weil 9
1. *'Een hart dat klopt door heel het universum'* 15
Grensooze solidariteit
 2. *Pauze voor de waarheid* 29
De waarheid is het hoogste goed
 3. *De arbeid als weg tot de werkelijkheid* 36
Methodisch denken en handelen
 4. *De wereld is een kunstwerk* 45
De esthetische ervaring
 5. *Nécessité* 53
De wettmatige structuur van de werkelijkheid
 6. *Bereken door te gehoorsamen* 63
De verbodding tussen cultuur en natuur
 7. *Het goede is transcendent* 80
De betrouwbaarheid van de moraal; ethiek als 'attentie'
 8. *Zichzelf minnen* 105
De schepping als de terugtrekking van God; het concept van de 'décréation'
 9. *Oppersoepelijke liefde* 130
Ethiek en kosmologie
 10. *Conclusies* 148

© 1990 Uitgeverij Ten Have b.v., Baarn
Drukkerij: Maria Meyer
Vernieuwde en Belgisch-Uitgeverij Westland b.v., Schoon
90 239 4453 8

Belandings uitnodiging door de Vrijschappelijke Vereniging van de archivarissen op het auteursrecht, v.g. de uitgever van deze uitgave, door de rechtshouders) gemachtigd namens hem (haar) op te treden, naar uit deze uitgever worden vervuld en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen van toepassing is op de grabele of gebedelijke bewerking.

De uitgever is niet aansprakelijk voor schade van welke aard ook voortvloeiende uit het gebruik van de inhoud van dit artikel. Het is de uitgever niet toegestaan de inhoud van dit artikel te kopiëren of te verspreiden. Het is de uitgever niet toegestaan de inhoud van dit artikel te kopiëren of te verspreiden. Het is de uitgever niet toegestaan de inhoud van dit artikel te kopiëren of te verspreiden.

'La compassion - mot plus explicite que celui de pitié, mais qu'il souligne le fait de pitié avec ceux qui pâtissent - n'est pas, comme on le croit trop, une passion faible, ou une passion d'homme faible, qu'on puisse opposer à celle, plus virile, de la justice; bon de répondre à une conception sentimentale de la vie, mais pitié chaulée à blanc n'aurait comme une lame que chez ceux qui, forts ou non (la n'est pas question), ont reçu l'horrible don de voir face à face le monde tel qu'il est.'

Marguerite Yourcenar, *Souvenirs pieux*, 230.

Voor Alain Bouziane

Gebruikte afkortingen voor de publicaties van Simone Weil

AD	<i>Attente de Dieu</i> , Fayard Paris 1949 (1966)
C I	<i>Cahiers I</i> , Plon Paris 1951 (nieuwe editie 1970)
C II	<i>Cahiers II</i> , Plon Paris 1953 (nieuwe editie 1972)
C III	<i>Cahiers III</i> , Plon 1956 (nieuwe editie 1974)
CO	<i>La condition ouvrière</i> , Gallimard 1951
CS	<i>La Connaissance surmatérielle</i> , Gallimard Paris 1950
EL	<i>Ecrits de Londres et dernières lettres</i> , Gallimard Paris 1957
En	<i>L'Enracinement. Préface à une déclaration des devoirs envers l'être humain</i> , Gallimard Paris 1949
IP	<i>Intellectus pré-chrétiens</i> , La Colombe Paris 1951
Lph	<i>Leçons de philosophie</i> (Roannes 1933-1934), présentées par Anne Reynaud-Guérinbaud, Plon Paris 1959 (1989)
LR	<i>Lettre à un religieux</i> , Gallimard Paris 1951
OL	<i>Oppression et liberté</i> , Gallimard Paris 1953
P	<i>Poèmes, suivis de Venise sacrée; lettre de Paul Valéry</i> , Gallimard Paris 1968
PG	<i>La priantier et la grâce</i> , Plon Paris 1947 (1988)
PO	<i>Pensées sans ordre concernant l'aveug de Dieu</i> , Gallimard Paris 1961
S	<i>Sur la science</i> , Gallimard Paris 1966
SG	<i>La Source grecque</i> , Gallimard Paris 1953
SP I, II	<i>Si de alforting voor de biografie van: Simone Pétrement, La vie de Simone Weil, I (1909-1934), II (1934-1943)</i> Fayard Paris 1973

Vanaf 1988 worden de *Oeuvres Complètes* van Simone Weil uitgegeven door Gallimard. De editie zal 16 banden omvatten. De eerste drie zijn inmiddels verschenen.

- OC I *Oeuvres Complètes I. Premières écrits philosophiques*, 1988.
OC II *Oeuvres Complètes II. Écrits historiques et politiques*.
1: *L'engagement syndical* (1937-juli 1934), 1988.
3: *Vers la guerre* (1937-1940), 1989.

Korte biografie van Simone Weil

1909

Op 3 februari wordt Simone Weil in Parijs geboren. Dichter en tweede kind (haar broer André is 3 jaar ouder) van Bernard Weil, arts, en Salomé Reinherz, besiden van joodse origine en afkomstig uit de Elzas. Thuis heerst een agrarisch klimaat, waarin intelligentie, persoonlijke relaties en cultuur zwaarder wegen dan bezit. De kinderen Weil groeien op in een huis zonder speelgoed, maar vol boeken. André Weil blijft al gauw de meest begaafde. De onhandige Simone zal haar leven lang onder een gevoel van minderwaardigheid ten opzichte van haar broer, die later een befaamd mathematicus zal worden, gebukt gaan.

1914-1918

Vader Weil wordt gemobiliseerd als militair arts. Zijn gezin volgt hem waar mogelijk. Een groot deel van het onderwijs aan de kinderen gebeurt thuis.

1919-1925

Simone Weil bezoekt diverse lycea. Ondanks het feit dat ze de eerste van haar klas is, raakt ze in een ernstige depressie en loopt met suicide-plannen rond. Eodem o.m.: André slaagt op zijn zestiende voor het toelatingsexamen tot de prestigieuze elite-opleiding aan de Ecole Normale Supérieure. Ook heeft Simone Weil ernstige moeilijkheden met haar motoriek: zij schrijft traag en blijft zo achter op haar medeleerlingen.

1925-1926

Maar ook Simone bevestigt zich voor op de Ecole Normale Supérieure.

Zij volgt daaraan drie jaar lang de filosofie-lessen van Alain (positivisme voor Emile Chartier (1868-1951)) op het Lycée Henri IV. Deze brengt haar de smaak voor filosofie bij, en behoudt een blijvende invloed op haar denken. Hij is een onafhankelijk, sociaal-denker, voor wie de leeraar-leerling verhouding van hoger belang is dan naam. Zijn filosofie is sterk beïnvloed door Plato, Descartes en Kant.

1928-1931

Simone Weil bezoekt de Ecole Normale Supérieure, maar houdt ondertussen contact met Alain. Zij studeert af op een briljant optel over *Science et perception dans Descartes*. Zij wordt actief in de communistische vakbond, zonder ooit lid te worden van de partij. Ze raakt gefascineerd door de ruwe hardheid en werkt op een boerenbedrijf en op een vissersboot. Vanaf de winter 1930 wordt zij door hevige hoestpijn- en gewetenstijd, die haar tot aan haar dood zullen blijven handeren.

1931-1934

Simone Weil wordt achteromvolgens lerares filosofie in Puy, Auxerre, Roanne. Men zijn de actieve jaren van haar leven. Zij heeft intensief contact met revolutionaire syndicalisten, schrijft artikelen in bladen van de arbeidersbeweging, neemt deel aan demonstraties, en geeft les aan een Volkshogeschool voor communistische arbeiders. Ze veroorzaakt een schandaal in Puy door er een stakingactie te leiden. Haar bijnaam sindsdien: De Rode Maagd. Ze reist in augustus 1932 naar Duitsland en verliest, na daar de passiviteit en het volledige falen van de communistische partij te prooveren. Hier te hebben aanzichouwd en geanalyseerd (de

10

partij weigerde, onder fascistische invloed, om samen met de sociaal-democratie front te vormen tegen de nazis) alle vertoewen in het communisme. Simone Weil bedijt links-radicaal Duitse vluchtelingen aan onderdak en geld.

1934-1935

In maart 1934 schrijft ze aan haar vrienden Simone Pétrement: 'Ik heb besloten om me hiernaast terug te trekken uit elk soort politiek, behalve voor theoretisch onderzoek.' In juni van dat jaar vraagt Simone Weil een jaar onbetaald verlof 'om persoonlijke redenen' en wordt fabrieksarbeider bij o.m. Alsthom en Renault. Ondanks haar onbetaaldheid in lichamelijk werk en haar zware gezondheid maakt ze het jaar vol. Ondertussen houdt ze een dagboek van haar ervaringen bij, een *Journal d'usine*, dat later is gepubliceerd als: *La condition ouvrière*. In de zomer en herfst van 1934 schrijft zij het essay *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* waarmee ze afrekenen met het marxisme en zijn mythisch geloof in de revolutie. 'Machiavelli leert ons meer dan Marx', schrijft ze later. Het essay beschouwt ze als haar 'hoofdwerk' en noemt ze: 'mijn testament'.

1935

Simone Weil wordt benoemd aan het lyceum te Bourges. In september 1935 maakt ze met haar ouders een reis naar Spanje en Portugal. Ze brengt een avond door onder volle maan, in een arm dorp aan zee waar men het jaarlijkse feest voor de beschermheilige viert: 'De vissersvrouwen doen in processie de ronde om de booten, zij dragen kaarsen en zingen liederen die zeker nog oud moeten zijn, van een voetschenomde dreefheid (...)' Daar overviel me plotseling de zeketheid dat het christendom bij uitstek de slavenreligie is, en dat slaven niet anders kunnen dan zich erbij voegen, ik, middelen van anderen, meer inbegrepen.' Dit is het eerste

11

levende contact met de spiritualiteit van het christelijk geloof voor Simone Weil. Er zullen er nog twee volgen: in 1938 in Assisi en in 1939, als zij in de lijdensrijd het klooster van Solesmes bezoekt. Tot de Kerk zal zij nooit toetreden, sterker nog: zij veroordeelt scherp haar totalitaire en collectieve geloofsbeweging, die het denken beknootten.

1936-1937

In augustus 1936 schaarde Simone Weil zich aan de zijde van de anarchistische syndicalisten in de Spaanse burgeroorlog. 'Niet dat ik van de oorlog houd; maar wat me altijd het verschrikkelijkste toeleek in de oorlog, dat is de situatie van hen die zich in het achterland bevinden. Toen ik had begrepen dat ik, ondanks mijn inspanningen, moevel wel aan de oorlog deel moest nemen, d.w.z. door elke dag, elk uur de overwinning van de één en de nederlaag van een ander te wensen, toen heb ik tegen mezelf gezegd dat Parijs voor mij het achterland was.' Slechts tijdelings neemt ze aan de gevechten deel. Een paar kokende olie over haar heen (dat nog maar net van amputatie kan worden gered) schuift haar volledig uit. Ze keert niet weer naar Spanje terug, ontgoocheld als ze is door de wrede mechanismen van een oorlog, die de meest edele moeaven en idealen waarmee hij is begaan wordt vernietigt. 'Men vertrekt als vrijwilliger, met ideeën over opoffering, en men valt een oorlog binnen die op een huurlingsoorlog lijkt, maar met nog meer wredeheden en nog minder verschréld benoem aan achting tegenover de vijand', schrijft ze aan Georges Bernanos.

In de lente van 1937 bezoekt ze voor het eerst India. Simone Weil wordt overvuldigd door de schoonheid van het landschap, van de mensen, van de kunst. In Assisi heeft ze haar tweede, beslissende religieuze ervaring: 'Daar, terwijl ik alleen was in de kleine, 18e eeuwse rooms-katholieke kapel van Santa Maria degli Angeli, wonder van zuiverheid waar de heilige Franciscus zo vaak heeft geboden, was er iets dat sterker was dan mijzelf, dat me, voor het eerst van mijn leven, dwong om op de knieën te gaan.'

1938-1940

Simone Weil wordt lerares in de arme industriestad Saint Quentin in het Noorden van Frankrijk. Vlak voor Pasen reist ze naar het klooster van Solesmes, beroemd om zijn gregoriaanse zang. Getroefd door ernstige hoofdpijnen concentreert zij zich op het gregoriaans en ontdekt als in tranen de zuiverheid van de melodieën. 'Tijdens die maanden is de gedachte van het Lijden van Christus eens en voorgevoeld in mijn binnengevoel', schrijft ze later in haar *Geestelijke autobiografie*.

In de zomer reist Simone Weil opnieuw naar India. De hoofdpijn maakt haar het werk op school onmogelijk. Zij krijgt ziekteverlof voor onbepaalde tijd, en zal nooit meer haar onderwijs hervatten. Simone Weil verdiept zich in de geschiedenis van de godsdiensten, en leest voor het eerst het Oude Testament, een verrschrikkelijk boek, vindt ze, waarin 'het bevel tot uitroeiing gepresenteerd wordt als het bevel van God'. Zij houdt een voordracht voor Indische en Egyptische teksten en maakt zich het Nirvana Testament eigen. Simone Weil houdt een sympathie voor Marcion en voor de ketterse kerkaren, die God alleen maar met het goede kenden vermenigvulden.

Na de Duitse inval in Parijs op 13 juni 1940 verlaat het gezin Weil Parijs en wijkt via Vichy uit naar Marseille. Simone Weil maakt kennis met de dominicaan J.M. Perrin, die grote invloed op haar religieuze ontwikkeling zal uitoefenen. Zij leert zichzelf Samkret om de Bahá'í Gita en de Ujy-nischaden te kunnen lezen.

In augustus 1941 ontmoet Simone Weil Gustave Thibon, agrarisch-filosoof. Ze werkt bij hem op zijn boerderij in de Ardèche en neemt daar deel aan de druivenoogst.

1942-1943

Na een kort verblijf in een vluchtelingenkamp in Casablanca maakt Simone Weil met haar ouders de overstek naar New York. Het lukt haar om een visum voor Londen te krijgen en

ze hoop van daaruit weer terug naar Frankrijk te kunnen om deel te nemen aan het verzet. 'De gedachte aan het ongeluk of de gevaren waaraan ik geen deel heb vervuld me met een mengeling van verschrikking, medelijden, schaamte en woeging die me elke gevoelige vrijheid ontnemen; de werkelijke waarneming van de realiteit verloopt me van dat alles.'

Op 25 november 1942 komt ze in Liverpool aan. In een arme wijk van Londen, Notting Hill, vindt ze een kamer. Haar gewaardigde opdracht krijgt ze niet; ze krijgt een functie als reflectrice bij het *France Libre* van de Gaulle. Op 15 april 1943 wordt Simone Weil opgenomen in het Middlesex-ziekenhuis in Londen. Diagnose: tuberculose. Haar gevoel is, mede door verwaarlozing en ondervoeding, zo verzwakt dat ze op 24 augustus 1943 in het sanatorium van Ashford (Kent) overlijdt.

1. 'Een hart dat klopt door heel het universum'

Grenzeleze solidariteit

In haar jeugdbertseringen verhaalt Simone de Beauvoir over haar medestudente Simone Weil, hoe zij zich samen met haar voorbestede op de examens aan de Ecole Normale Supérieure te Parijs: 'Een grote homogeniteit had met China getoond en men had mij verteld dat toen zij het niveau beoefde zij in tranen uitbarstte: haar tranen dwongen nog meer respect voor haar af dan haar filosofische begaafdheid.' En de schrijfster voegt er dan bewonderend aan toe: 'Ik was jaloers op een hart dat in staat was om door heel het universum heen te kloppen'.

Een tweede herinnering aan Simone Weil, ook uit haar studententijd: Een zonnige dag in het Jardin du Luxembourg, het Parijse park waar Simone Weil vanuit haar kamer op uitkijkt. 'De tuin was zo mooi dat men om zo te zeggen het geluk kon opzuiven', schrijft de filosoof-socioloog Raymond Aron in zijn memoires. Hij maakt er in het begin van de jaren dertig een wandeling met zijn vrouw Suzanne Gaudin, studievriendin van Simone Weil, en hun dochterje. Plotseling stormt Simone op hen toe, het gelaat strak, bijna in tranen: 'Er is een staking in Shanghai en de troepen hebben op de arbeiders geschoten!' Maar de reactie van Aron op de wetteloosvarende sensibeleit van Simone Weil is totaal anders dan die van de Beauvoir: 'Iemand die zo al het leed van de wereld op haar nek neemt, moet wel heilige willen worden', zegt hij even later tegen zijn vrouw, de wandeling vervolgend. Hij getuigt van het park en vooral deze grenzeleze solidariteit met de verwoespenen der aarde op dat

1. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard Paris 1958, 330r.

moest op zijn minst misplaatst².

De bezwaren nuchterheid van een rechte liberaal tegenover de taal van het hart van een existencialiste? In elk geval twee totaal verschillende oordelen van tijd- en generatiegenoten – en niet bepaald de minste – over een vrouw die bijlkaar heel het lood van de wereld op haar schouders wilde nemen en daar langzaamhand onder bezwoek. Het ongeluk dat over het aardoppervlak is uitgespreid eboodert me en verplettert me', schrijft ze in 1942. Ze is op dat moment een jonge joodse vrouw in het veilige Londen, en mocht dus van geluk spreken dat ze nog leefde. Maar zij beschouwde dit Londen niet als een veilig toevlucht, maar als springplank om zo spoedig mogelijk deel te kunnen nemen aan het verzet op het vaste land. Zo zou zij temminste weten de condities van de meest getroffensten, waaraan ze sinds haar vlucht vanuit Parijs via Marseille naar New York was ontweken, weer kunnen delen. En ze wilde niets liever, ook al zou dit haar dood betekenen³.

Wat begreep deze vrouw in haar drift tot grenzeloze ommekeer met al wat leeft en lijdt? Een onoverstaanbare en verzonnen haestocht tot onvoorwaardelijk medelijden, die haar zo snel fysiek en maatschappelijk opbranden dat zij op 34-jarige leeftijd aan uitputting en zelfverwaarlozing overleed. Zij was een heilige, zeggen sommigen van haar bewonderaars, die een ware cultus rondom haar persoon en werk hebben ontwekend, welke in de jaren vijftig, toen postuum al haar geschieden werden uitgegeven, een hoogtepunt bereikte. Zo'n alruime als door Simone Weil gepraaktiseerd wereld is bovendien natuurlijk, des bovernatuurlijk, onschadelijk deze aanbidders.

Het kleuterje dat een cadeau ontvangt en zegt: 'Ik houd niet

van lood'; het 5-jarig meisje dat in 1914 weigert om nog langer uitkerkloontjes te eten en ze naar het front wil sturen; het 10-jarige kind dat de straat opgaat om zich bij een stoot van demonstrerende werkloze arbeiders te voegen; de schoolier die een Reeds Tafel-gemeenschap opricht ter bescherming van zwakke kinderen en natuurlijk is zij de reddende riddler; maar ook de volwassen vrouw, die de zijde kiest van de arbeiders in de valkondintijd; de filosofie-lerares die haar salaris niet hoger wil dan het niveau van een werkloosheidsuitkering en de rest weggeeft, en die haar kamer niet steekt omdat de werkloze dat ook niet kan; die, wanneer een logé geld uit haar kamer ontrent, zegt: 'degenen die het weggenomen heeft had het zeker nodig'; de vrouw die in 1934 een jaar lang haar onbemande, zwaakte, ziekelijke lichaam reistert door het bloot te stellen aan de machines van de zware industrie van Renault en Alsthom omdat ze het lot van de arbeidersklasse wil delen; de syndicaliste die de oorlog verlaat, maar die desondanks in 1936 haar goet-verwanten in Spanje te hulp wil komen als de burgeroorlog daar uitbreekt; de druverplakker in de Midi, die per se niet in een bed maar op de grond wil slapen; de vluchteling die in 1940 Parijs moet verlaten vanwege haar joodse afkomst en dan eerst in Marseille, later in Londen niet meer wil eten dan waar de voedselvoorraad in bezet gebied recht op geven; de bejaalde intellectueel, die in 1942 op de boot naar de VS vriendenlijp sluit met een mongolide kind; die in Harlem zo intensief contact zoekt met jonge zwarte vrouwen, dat een vriendin later zal zeggen: 'Als Simone in New York zou zijn gebleven zou ze zeker zwart geworden zijn'; de in Engeland door t.b.c. aangestane, die ook dan nog bijles geeft aan de zwaibegafde zoon van haar Londense hospita; de uitgeverde, die op haar sterfbed bijna transparant gevonden was en niet meer sprak, maar leek te prefereren; deze Simone Weil, die van zichzelf schreef, dat ze zich reeds als kind 'alrijd instinctmatig, en eerder uit verontwaardiging dan uit medelijden, in de plaats van allen die onder een bepaalde druk gebruikt gingen' stelde en op wiens grafsteen in Ashford in het Italiaans de woorden van een onbekend dichter staan: 'Het ongeluk van anderen heeft mij in mijn eenzaamheid

2 Raymond Aron, *Mémoires*, I, Julliard Paris 1967, note: 'Hoe kunnen jullie lachen als er in China kinderen lijden?' zou Simone Weil ook eens tegen haar medestudenten hebben gezegd tijdens een wandeling in het Quai des Laines (Paul Goussier, *Simone Weil en la haine de soi*, Berg Paris 1978, 51).

3 El. 199.

gekweld, tot in de dood toe⁴, - deze Simone Weil moet in haar zelfverloochening en in haar eisdeloze en opgeruimd werk 'een heilige' geweest zijn⁵. Na haar dood is dan ook veelvuldig de lof bezongen van haar 'zuivere en volmaakte ziel', en zo haar staat van 'totale ontzetting' en 'overwijding aan het Goede' geprezen. Haar sterven in het sanatorium werd zelfs moedeloos en martelaarsdood genoemd en haar graf in Ashford - dat ook als belevaartsoord wordt bezocht - met Gethsema vergeleken⁶. Iemand die zichzelf zo totaal kan weggeffen behoort immers niet meer tot het domein van het menselijke, al te menselijke? Een mens is ook in zijn altruïsme tot heel wat zelfopoffering in staat. Maar totaal beschikbaar zijn voor anderen, daarop lijkt hij nu eenmaal niet gebouwd. De door Simone Weil zo rigoratus beoefende solidariteit met de lijdende medemens is, aldus een vrouw die haar van dichtbij meemaakte in het arbeidersmilieu waarin Simone Weil in het begin van de jaren dertig als vakbondactiviste verkerde, 'weggevoerd aan de normale aspiraties van een gewoon menselijk wezen'⁷.

Een heilige? Of een waanzinnige? Ook dat laatste oordeel werd door tijdgenoten gedeeld. Door Leon Trotzki bijvoorbeeld, die in 1936 na lange en heftige discussies bij haar ouders thuis weigerde om Simone Weil nog verder serieus te nemen. 'Is het de moeite waard nog langer over haar te praten?' vroeg de Russische revolutionair zich versittich af. En hij motiveerde zijn oordeel met een verwijzing naar haar 'absolde idealistisch-psychologische artikelen'. 'Elle est folle', hielde oordeel het oordeel van Charles de Gaulle, toen hij Simone Weils plan om een groep verpleegsters als parachutist te droppen in de Franse voorgeslacht kreeg. Zij

4 El. 109, resp. Georges Houis, *Simone Weil, La Découverte Paris* 1989, 122.

5 SP II, 26. 'Mon amie a été une romanesque, c'est une sainte.'

6 Voor dezelfde uitdrukking zie idem, I, 16, 183 en II, 26.

7 Zie voor sterke studies van deze aanpak: Ginzewski, a.o., 11 v.v.

8 Anne Therese in de inleiding op CD 12.

9 Angéline Krugmann, *Simone Weil, de 'viele Jaahre d'Av'*, Lemmingsuit Rotterdam 1970, 124.

wilde daar behalve medische zorg een beetje 'trendense maatschappelijke' brengen⁹. Een keer zelfs is de haar toegeschreven gekke haar redding geweest. Toen zij tijdens de eerste oorlogsjaren in Zuid-Frankrijk werd gearresteerd op verdediging van gaskamers en zij gedurende het verblijf werd bedreigd met opsluiting van de prostituees, reageerde ze met: 'Ik heb dat milieu altijd al graag willen leren kennen en ik heb nooit gedacht dat ook de gevangenis daar een middel voor nu kunnen zijn'. Onmiddellijk werd zij vrijgelaten omdat de rechter haar niet toerekeningsvatbaar achtte¹⁰.

Was Simone Weil gek? Of was ze wel volledig bij haar verstand, maar ziekt? Dat laatste vindt de joodse ariër Paul Ginzewski, die een geruchtmakende studie wijdde aan deze vrouw, die van haar eigen jodendom niets wilde weten. Hij trekt de conclusie dat de door Simone Weil beleven en tot het einde toe in praktijk gebrachte totale beschikbaarheid voor het ongeluk van deze wereld niet normaal moet kan zijn, omdat zij psychologisch is. Ginzewski was de eerste die een boek aan haar wijdde uit weloverwogen afschuw, en niet uit kritiekloze bewondering. *Simone Weil ou la haine de soi* is de weinig misverstandwekkende titel van het werk dat hij in 1978 over haar laat verschijnen. Daarmee heeft hij bewust een valse noot in het tot nog toe bijna harmonische concert van verering willen laten horen.

'Alles aan haar was beïroeping. Zij heeft zich willen identificeren met het lijden van de arbeiders, maar nog boven het werkelijke niveau van het lijden van de arbeiders zelf uit. Zij heeft zichzelf voorbeperkingen opgelegd, maar nog meer dan die welke de Fransen in werkdag ook hebben gekend. Haar rigoreuze had geen werf van de complexiteit van het schepel mens, van zoiets als gelimiteerde ontwikkeling. Zij heeft zich nooit gewaarsd dat het almaal een punt aan de horizon is dat constant vergeten voor de mens die het belevt, en dat er alleen toe dient om zijn handelen er naar te

9 idem.

10 J.M. Ferris, in het voorwoord van AD 9.

scherm. Zij heeft waarschijnlijk nooit de vraagde van geweld, delde en eenvoudige mensen gekend die vooruitgang boeken op de weg van het relatief goede. Simone Weil heeft zich dus elke invloed en elk gebaar ontzagd bij het overgrote deel van de wereld. Zij heeft alleen geschreven voor heilige en voor monniken.¹¹

De zenuw van dit oordeel is even duidelijk als vernietigend. De solidariteit van Simone Weil, beweert Ginzewski, was een zielelijke vorm van zelfhaat. Wellicht een interessant geval voor de psychoanalyse, maar ginzewski een voorbeeld ter navolging in de ethiek. Rijp voor het pathologische handboek, maar niet voor dat van de moraal.

Ginzewski wijgert haar filosofie dan ook nog serieus te nemen. 'Haar enige originaliteit is haar buitensporigheid', schrijft hij over haar excessieve oproep aan de mens om zichzelf uit te wissen en tot niets te reduceren. 'Zichzelf vernederen, afzien van zichzelf, zich uitwissen, het lijden zoeken... hoe noemen we dit streven? Masochisme!'¹² Zijn oordeel over het 'systeem Weil' is dan ook zo categorisch dat hij voor het woord 'verlakerij' niet terugdeinst.¹³

Ik waag me niet in het conflict tussen veronderstelt en verguisers van de persoon Simone Weil. Wie zich eenmaal meer dan oppervlakkig met haar heeft ingelaten, zal immers beide gevoelens, die van irritatie en van bewondering, van fascineren en tremen, van aantrekkling en afstoting in een voortdurend heen-en-weer herkenren. En wie zal Simone Weil ook 'sympathiek' willen noemen?

Rondom Simone Weil zweeft een gear van wierook, maar haagt ook een zweem van zwavelvlucht. Maar heeft er ooit een gezonde heilige bestaan? De dichter T.S. Eliot, die haar in *Londen ontmoette*, brengt in zijn voorwoord voor de Engelse uitgave van *L'Engagement* dit dubbele oordeel in één zin, die niet van ironie gespreid is, onder woorden: 'Simone Weil had allen waardoor zij een heilige had kunnen

11 Ginzewski, a.w., 304.

12 *idem*, 306.

13 *idem*, 319.

worden... Een potentiële heilige kan een zeer moeilijk mens zijn. Ik heb zo'n idee dat Simone Weil soms onaanvaardbaar was. Bij zijden is men onthutst over de tegenstelling tussen een bijna bovenmenselijke deemoed en iets wat op irritante aernuwing lijkt.¹⁴

Zij was gek, zeggen haar tegenstanders; zij was een heilige, houden haar bewonderaars daer tegen vol, ook zonder het ironische ondertintement van Eliot. En beiden kunnen zich daarbij op de vrouw zelf beroepen die aan het eind van haar leven schreef:

'De gedachte aan het ongeluk en de gevaren waaraan ik geen doel heb vervuld me met een mengeling van alibi's, van medelijden, van schaamte en van wroeging, die me elke goddelijke vrijheid ontnemen'.¹⁵

Het enige dat men veilig kan stellen is dat zonder deze extreme identificatie met lijdenden en onderliggenden haar leven ongetwijfeld veel langer zou zijn geweest.

Gek of heilig, een waanzinnige of een bovennatuurlijke solidariteit met lijdenden; voor mijn part krijgen beide partijen evenveel gelijk. Overkenbaar voor beide is echter de consering van de dominicaan J.M. Perrin, die haar interieur heeft gekend: 'Deze solidariteit (compassie) moet de ongelukkigen in één van de wezenlijke trekken in haar leven'.¹⁶ Hoe moeten we deze solidariteit nu benaderen? Ik zou zo met Simone Weil willen omgaan zoals zij zelf andere auteurs en denkers wemte te behandelen. Zij maakte zelf eens op naar amsleding van een biografie over Karl Marx:

'Als het leven van grote mannen geschieden van hun werk zelf wordt weergegeven dan leidt dat en onbetwepelijk toe dat hun meest kleingevinge kant naar het licht wordt gekend, omdat zij nu eenmaal in hun werk het beste van zichzelf hebben gehad'.¹⁷

14 Ginzewski, a.w., 136.

15 SP II, 213.

16 Voorwoord AD 7.

17 Ginzewski, in SP I, 368.

Ook Simone Weil zelf heeft m.i. recht op zulke interpretaties, die niet bij voorbaat al in de zuiverheid van haar teksten de larve van de verdomking leggen, of ongehoord hen met een onaanvaardbaar aureool omringen.

Meer dan haar persoon, is haar werk daarom voorwerp van deze studie. In haar werk heeft Simone Weil nu eenmaal het beste van zichzelf geleefd. Welk denken verbergt zich achter dit ethos van totale beschikbaarheid? Dat is de vraag die ik als inroet wil kiezen van dit boek. Ik wil een systematische reconstructie bieden van de structuren van haar filosofie. Waarbij ik natuurlijk ook die andere vraag soms niet ontlopen kan: welke *vision* verbergt er zich in dit denken? Want beide hangen in het geval Simone Weil vanzelfsprekend nauw met elkaar samen: dat een filosofie die resoluut afscheid neemt van het menselijk subject als centrum van handelen, en die als het hoogste doel voor de persoon het afscheid doen van zijn persoonlijkheid beschouwt, aan het papier is overvrouwd door een vrouw die in haar leven zichzelf uit het uiterste toe heeft willen waggerven, is zeker niet tervallig. Eenzelfde ethos (daaronder versta ik hier: de morele grondhouding waarmee een mens in het leven staat en in zijn denken en handelen reageert op dat wat op hem af komt) spreekt zowel uit haar leven als uit haar werk, dat ik koerweg denk te kunnen samenvatten als: *totale beschikbaarheid*.

De biografie van Simone Weil komt verderop in dit boek nog maar nauwelijks – en dan nog zijdelings – ter sprake. Het is me in de eerste plaats te doen om haar denken, waarvan ik de innerlijke componenten zo wil willen onderzoeken en blootleggen.

Dat Simone Weil een gewisal denker is geweest en bovendien een begaafdigd schrijfster zal zelfs haar grootste vijand niet kunnen ontkennen. Ze was een groots filosoof. En dat niet als systeembouwer of wereldverklander; haar teksten kennen hun samenhang, maar ook hun lacunes, hun coherentie, maar ook hun paradoxen. Simone Weil is geen filosofische bulldozer als Hegel of Kant, maar hoort thuis in de rij van grovers als Pascal en Kierkegaard. Zij is groots in de

zin waarover Charles Péguy eens schreef, naar aanleiding van de door Weil intern bewonderde Descartes: 'Groots is niet die filosofie waartoe men is in te brengen. Maar het is die, welke iets te zeggen heeft. Het is niet die filosofie die geen lege plekken kent. Het is die, welke op sommige plekken overvol is aan inhoud'.¹⁸ Groots ook is de zin van Simone Weil zelf, toen zij de door haar verdedigde methode van de filosofie eens omschreef als:

Het bedenken van onoplosbare problemen in hun onoplosbaarheid, en hen vervolgens zonder meer te beschrijven, vandoordend, onvermoeibaar, jarenlang, zonder hoop, in afwachting.¹⁹

Zinnen, aan het eind van haar leven geschreven, en aan welke ze deze nog toevoegde, dat er 'volgens dit criterium gerekend, maar weinig filosofen zijn', en dat ook 'wie dan weinig zegt, veel zegt'.

Haar essays zijn dan ook vaak tenno's, adembenemende oeffeningen aan de roloek van het denken, waarbij Simone Weil m.i. ook wel eens vertongelakt. De schriften vol losse aantekeningen die ze vanaf 1940 produceerde geven vaak filosofische doorkijkjes te zien, maar hun derbvoeg loopte ook wel eens in het niets dood. Er is m.i. in de 'Entdeckungsreise' van het eerste uit ook teveel van haar gepubliceerd. Haar denken is vaak ongemeen lachde, maar ook soms distanter en onbegrijpelijk. Nu eens irriterend, dan weer inspirerend, nu eens vradernend, dan weer verrukkend. Maar hoe dan ook; het is altijd door een onoplosbare passie voor de waarheid gevoeld en gekrakerd door een nietontziende scherpte van denken. Simone Weil lezen: dat is zich branden aan vuur en zich stiplen aan keus metaal, tegelijk de warme gloed van een vrouwenlijker spiritualiteit en de ijzige transparantie van glasharde analyses ontsleren.

Wie haar geschriften beziet, moet echter niet verwondering

¹⁸ Groot, bij Millaud Virel, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin Paris 1971, 148.
¹⁹ CS 301, vgl. 305.

manieren dat er, behalve een paar historische en politieke artikelen in wat obscure links-radicaal tijdschriften, van Simone Weil tijdens haar leven niets is gepubliceerd. Vlak voor haar dood, in 1943, erkende ze dat zij 'op het openbare leven van Frankrijk maar een oneindig kleine invloed' had uitgeoefend²⁰.

Simone Weil had geen last van publicatieangst en hechte niet aan haar naam onder wat ze schreef. Ze was niet gevoelig voor de schrijversijdelheid, die gewoond wil worden met citaten en publieke bekendheid. Vrienden aan wie ze manuscripten toevertrouwde, mochten deze - zo tot 28 - later wel onder eigen naam uitgeven. We sluiten op de zelfbetijfering van een schrijfster die toch met geduldige precisie en eendeloos bleef abstracten aan haar teksten, en verschrakelijk gefoel was aan alles wat uit haar pen kwam. Het schrijven was een bevalling geweest, en de manuscripten waren haar kinderen²¹. Kinderen, die ze te versdelling legde, bij mensen die ze vertrouwde. Teksten, die in de zee van de tijd geworpen werden als een fles in de oceaan, met een koestbare boodschap voor de vinder achter de horizon.

Simone Weil schreef, zoveel dat Gaillard nu minstens 26 dikke banden nodig heeft om haar *Verspreid Werk* in onder te brengen. Maar zonder de twee explosies van eenzaamheid die haar tot op de rand van de uitputting brachten, de eerste keer in de winter van 1941 - 1942 in Marseille, en de tweede keer het jaar daaropvolgend in Londen, zou ze wellicht alleen als briljant essayiste de geschiedenis zijn ingegaan en op z'n hoogst als veelbetovend filosofe. Maar juist haar laatste geschriften maken haar tot één van de grote denkers van deze eeuw²², van wie Albert Camus (die na de oorlog de meeste van haar geschriften uit heeft gebracht) zonder overbodige retoriek kon schrijven: 'Het lijkt me onmogelijk voor te stellen dat er in Europa een filosofische heropleving

20 El. 1009.

21 Vgl. Horens, a.w. 160. SP I, 416 en II, 269.

22 Vgl. Vert. a.w. 33: Simone Weil is 'comparable aux plus grands moralistes de tous les temps'.

plaatsvindt die geen rekening houdt met de eisen die Simone Weil daarmee gesteld heeft'²³. Beroemde men als *Attraiter de Dieu, La Pesanteur et la Grâce, L'Enracinement* zijn in deze laatste jaren van haar leven geschreven. Zij hebben Simone Weil de waardering gebracht die zij verdient.

Maar zijn dit juist niet de geschriften waarin de filosofie, die Simone Weil van origine was, verdwijnt achter de mystica die zij langzaamhand is geworden? Wordt hier het activisme van de met de arbeidsklausse solidaire valboordstrijder niet vervolgd in het quietisme van een contemplatieve ziel, die niet meer de naaste, maar alleen nog maar God ziet en op het punt staat katholiek te worden? Hoe is er ooit van het denken van een Simone Weil te spreken, en in samenhang daarmee: hoe kan het ooit nog tot een corrosieve weergave van het ethos dat daarin zou worden verdedigd komen? Kan er werkelijk systematisch over haar geschriften worden, en niet alleen maar biografisch? Heeft de laatste Simone Weil niet resoluut gebroken met de totale beschikbaarheid voor de naaste van de eerste, en haar ingevuld voor die aan God? Het discussief denken lijkt dan vervangen door meditatie, de filosofie door metafysica, de aarden door de kerk. Het ethos van Simone Weil, bestaat dat eigenlijk wel?

Ja, verdedigen we in dit boek, waarin we het denken van Simone Weil, ondanks de fragmentarische en chaotische vorm waarin het gegoten is, naar zijn inhoud als een coherent geheel willen beschouwen en zijn innerlijke logica proberen te schetsen²⁴. Het denken van Simone Weil heeft zich weliswaar ontwikkeld, en dat schokgewijs. En de ontde-

23 In zijn voorwoord van de *Piviale-uitgave van L'Enracinement*. Camus was een groot bewonderaar van Simone Weil - 'Tant d'insuccès posthume' - en had zijn levenslang haar kon op zijn borst (Zie Gabriel Flor. *Simone Weil. Une Femme absente*, La Découverte Paris 1978, 13, 18).

24 Ik neem daarmee afstand van katholieke aanpak-pogingen waaraan Simone Weil onderworpen wordt, en die haar als een soort crypte-katholiek beschouwen, die op haar sterfbed nog groept om zijn. Weil zou volgens deze interpretatie in de loop van de jaren 1937-1939 een bekrating hebben ondergaan die een breuk

king van een levende Godervaring mag ook als een verwijding in haar biografie worden beschouwd. Voor de drie filosofische religieuze ervaringen in Portugal (1935), Assisi (1937), en Solemes (1939) was God wel in haar filosofie aanwezig, maar dan enkel als caritatieus of kantiaans begrip en niet als persoonlijk religieuze ervaring.²⁵ Zonder dat haar filosofische grondovertuigingen ingrijpend veranderden, worden ze door haar latere religieuze ervaringen meer en meer verdragen. En naarmate Simone Weil heeft plaatsgevoerd en meer St. Johannes van het Kruis leert, krijgen haar geschriften een andere kleur. 'In die tijd had zelfs het woord God geen enkele plaats in mijn denken', schreef zij later over de tijd vóór haar beslissende ervaring in het klooster van Solemes, waar zij in 1939 plotseling 'gegrepen werd' - het zijn haar woorden - door Christus. Die plaats kreeg het sloech vanaf die dag, driemeehalf jaar geleden, waarop ik Hem haar niet meer heb kunnen weigeren', schreef Simone Weil later. 'Sinds dat moment worden de naam van God en die van Christus steeds onverrekenbaarder vermengd met

een hebben betrekend in haar Londen. Zo zou ze de televisie-aflevering over het utilliteits van Marx' revolutie hebben veroverd met een vlucht in de religie. In 1969 is deze vroege song weer aangehangen door Houston, 4 w. 216, die nu verdelijgt te hebben dat zij op haar sterfbed door een boek met kraanwater is gekoopt, conclusie: 'Simone Weil was per definitie voor haar de broedplaats van het kwaad en de leugens (zie over het 'grote beest' van Flaubert, 7). Niet alleen katholicisme, ook oude kunnenden uit de arbeidersbeweging hebben moeten met een Simone Weil uit één stuk en herkennen in de 'nieuwe' Simone Weil van Marcelline en Londen niet meer de 'voed' van Puy en Roustan terug. Zij tonen, ongehoort, afstand van haar op het punt waarop de vroege haar ontdekkend, nl. 'en veel de u via myriades qui nous ont évangélisés' (in Albertine Thérèse, in CO 1).

25 Vraag een uitgebreide 'religieuze' levenswijze en haar vroege werk, zie Verh., 4 w., 13 noot 16.

mijn denken'²⁶. Voortbren waren haar teksten vaak zijg konst, vanaf nu voelt men warmte.

Maar al verandert het klimaat, voor de restiger die Simone Weil aandoet blijft het landschap hetzelfde: dezelfde centrale noties - zo zullen we nog zien - blijven een rol spelen in haar denken. Als André Devaux de uitgave van haar tot nog toe onbekende allerreerste filosofische geschriften inleidt, kan hij ook niet anders dan constateren dat er zeker een evolutie in het denken van Simone Weil heeft plaatsgevoerd, zowel op religieus als op sociaal en politiek niveau. 'Maar de lezer zal ongetwijfeld snel merken dat die evolutie geen enkele terugslag in de ontwikkeling noch een omkering van vorige posities inhoudt, maar verheer een omstandige verdieping betreft die de nieuwe elementen op de juiste plaats zet.' Het woord beleving heeft in het geval van Simone Weil dan ook geen betekenis, verklaart Devaux. 'Hield zij zelf ook niet tegen pater J.M. Ferrin, de domini-caan in Marseille die sterke invloed op haar gehad heeft en haar tot op de rand van het katholieke getracht heeft, vol: 'Hoeveel het me meesterev maken overkomen is dat ik een drempel ben overgegaan, kan ik me niet herinneren dat ik

26 P. O. H. Het citaat vervolg: 'Dans un moment d'absence doublet physique (Simone Weil levend onder ernstige beschikkingen, 181), alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me rendre le droit de donner un nom à cet amour, j'ai senti, sans y être aucunement préparée - car je n'avais jamais lu les mystiques - une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, insaisissable et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé.' Over deze Godervaring wordt Simone Weil uitgebreid in haar *Autobiographie spirituelle* in: AD 439v. Zie ook de korte biografie hierboven.

27 OC 1, 109. Vgl. ook Ferrin, 4 w., 94, over haar religieuze ervaringen: 'Un moment qui, à mon avis, ne peut pas être défini comme une conversion mais plutôt comme un approfondissement du chemin pris depuis l'adolescence.' Vgl. ook Verh., 4 w., 1) over haar denken als een 'tout autre, profondément cohérent, (...) il s'agit de l'absence des autres qui est celle de sa propre logique intérieure, irrédiciblement déterminée par l'expérience spirituelle de son auteur'. De 'rupture' die voortbren voortvoert 'n'est que apparence'.

oort van richting ben veranderd¹⁷? Simone Weil's werk presenteert zich als een eenheid, en als zodanig wil ik het ook in de hier volgende hoofdstukken benaderen. Zij behandelde en reconstrueert successievelijk de belangrijkste themata's uit haar filosofie, en verwijzen naar teksten die kris kris uit haar biografie afkomstig zijn. Niet de genese van haar denken, maar de structuur ervan staat immers centraal.

Daar waar deze structuur door een verwijzing naar de persoon achter dit denken kan worden verhelderd of geïllustreerd, zal ik dit niet nalaten en breng ik de biografie van Simone Weil ter sprake. Maar ik zal me hierin sterk beperken; achter mijn benoemingen met Simone Weil ligt een vraag die niet alleen haar, maar ieder mens aangaat, ook al zal ik haar hier niet kunnen beantwoorden: of wij mensen er op gebouwd, en er voer bestemd zijn om onszelf zo uit te wisselen als deze vrouw het, de daad bij het woord voerpend, gedaan heeft.

2. Passie voor de waarheid

De waarheid is het hoogste goed.

Voor mij persoonlijk heeft het leven geen andere betekenis, en heeft ten dienste ook nooit een andere betekenis gehad dan dat het een wachten op de waarheid is. Een citaat uit een van de laatste brieven van Simone Weil, in Londen geschreven aan Maurice Schumann¹. Zij heeft het leven ervaren als een 'attente de la vérité'. Men moet meer van de waarheid houden dan van het leven², schreef ze. Het woord van Dostojevski waarin deze bekende dat, ook als zou blijken dat Christus niet de waarheid zou zijn, hij liever buiten de waarheid zou leven om maats met Christus te zijn, beaamdrekte ze als 'de meest afschuwelijke godslastering'. Christus wil dat men de waarheid boven Hem preferenceert, want voordat Hij de Christus is, is Hij de Waarheid, stelt zij daar tegenover, zoals beroepend op het Johannes-evangelie (14:6)³. Zelfs al is de werkelijkheid een hel, dan nog is zij te preferenceeren boven een denkbeeldig paradijs⁴.

Simone Weil wistte niet open in dit universum te leven, ook al betekende dit dat zij onder dit schouwspel bezweek. De uiteindelijke keus voor elke ziel is misschien de keus tussen de waarheid en het leven, noemde ze⁵. Een keus die voor haar in elk geval van meetaf aan beslist was, ook al wist ze dat het leven nu eenmaal zonder een paar

1 EL 113.

2 AD 213.

3 En 213.

4 AD 46.

5 PC 64. Vgl. idem, 96: Deux conceptions de l'enfer. L'une est (souffrance sans consolation); la seconde (fausse béatitude, se croire en paradis).

6 OC 216.

illusies onverdraaglijk wordt⁷. Ze werd verveerd door een passie voor de waarheid, en dat in de dubbele zin van het woord: als hartstocht die haar doorgaande en moedleerde, maar die zij tegelijk als lijdensweg ervoer, omdat zij er fysiek niet tegen opgewassen was⁸. En wie eigenlijk wel: elk mens bezwijgt tenlotte toch onder de tragische condities van het menselijke bestaan? Maar in een sombere maatschappijanalyse uit het midden van de jaren dertig, waarmee zij afbrekende met het illusionaire geloof in de vooruitgang en de valse hoop op een revolutie, waar ook zij moet ontgroeven voor was geweest, schreef zij:

'al verong onze zwabheid mischiem niet de waarheid te overtuizen, zij verhanden om niet om de krachten die ons verpletten te begrijpen. Niets ter wereld kan ons verhandelen om ons lucide te zijn'⁹.

De waarheid staat geen compromissen toe, vond Simone Weil; zij is, als Kants zedewet, universeel, en verplicht een denkend mens onvoorwaardelijk. Meer nog: zij is de enige zedewet, die om mens tot gehoorzaamheid uitnodigt. Dit ethos deed Simone Weil als vanzelf in die hoeken van het bestaan, van waaruit het gezichtsveld op de waarheid zo groot mogelijk is. De functie van een filosoof is immers om zich 'transparant te maken voor de waarheid'¹⁰. Daarom kon men Simone Weil in 1934 in de fabriek vinden, daarom nam zij in 1936 de wapens op in Spanje, daaronder wilde zij vanuit Londen weer terug naar het bezette Frankrijk; om niet in de illusie van een windstille herrie in het bestaan te hoeven leven, terwijl het elders stormt. Zij wilde de wind voelen, dat is: de waarheid ervaren.

⁷ PGO 14.

⁸ Vgl. Jean de Molins, *La passion de la vérité chez Simone Weil*, Tèqui Paris 1987, en de inleiding van André Devaux op OC I onder dezelfde titel.

⁹ *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, OC 18. De studie draagt als motto het woord van Spinoza: 'Humanae actiones non valent necque detrahere, nec intelligere' (idem, 55; vgl. Aph 130). B. kun in idem, 6 en 7 op het artikel terug.

¹⁰ Simone Weil gaat, door Devaux in OC I, 25.

De waarheid is daarmee voor Simone Weil meer dan de *adquisitio rei et intellectus* uit de klassieke filosofie, de overeenstemming tussen het denken en de dingen. Het is een *marvel concept*. De waarheid wordt niet als waarheid gezocht, maar als het goede¹¹; zegt Simone Weil¹². Een mens die zich illusies maakt over de werkelijkheid is niet alleen te beklagen; hij staat schuldig¹³. De waarheid is een waarde, en eigenlijk is het de enige. Het grootste kwaad dat een mens kan overkomen is dat hij het contact met de werkelijkheid verliest. Goed is, wat aan de dingen en de mensen meer realiteitswaarde verschuift, slecht is dat wat hen dat ontnemt¹⁴. De wereld van alle kwaad is de dromenrij. En hoe wel zij vaak het enige vertrouwensde is in dit leven, moeten we er uit liefde tot de waarheid afsnijd van doen. Wij de waarheid liefheeft kiest ervoor om evenzeer ook eronder te lijden¹⁵. Zo identificeert Simone Weil de waarheid en het goede, en maakt ze van de waarheid het samenstem bodem, het hoogste goed uit de ethiek. Ethiek is voor haar dan: leven volgens de structuur van de werkelijkheid, waarheidsontbaldend handelen. Goed en kwaad is dat handelen dat de sluis die wij van het universum en van de ander scheidt transparant, resp. ondoorzichtiger maakt¹⁶.

Maar wat is waarheid? En kan een mens ooit de waarheid kennen?

De waarheid is voor Simone Weil de waarheid van al wat is, van de totaliteit van de ruimte en de totaliteit van de tijd. Het is het geheel van relaties die de bestaansvoorwaarden van het universum uitmaken. Alleen een alomvattende greep die de totaliteit van ruimte en tijd in een gelijktijdig ogenblik present zou hebben en zou kunnen doortren, zou

¹¹ PG 135.

¹² *L'ennui devient un péché* (Aph 103). Vgl. idem, 138: 'La vie intellectuellement et la vie morale se font qu'un.' Ook CO 131: 'La probité intellectuelle est toujours à mes yeux le premier des devoirs.'

¹³ C.I. 102. Vgl. ook OC I, 24: 'La justice et la vérité sont la même chose.'

¹⁴ PGO 78.

¹⁵ CO 85.

haar kunnen kennen. Zij is m. a. w. voor mensen ontoegankelijk. Want niemand kan het geheel van alles wat is in ruimte en tijd overzien, beperkt als mensen zijn door het tijdelijk en zinmislijk begrensde perspectief van hun ik dat hen onophoudelijk optisch begoochelt. We moeten concluderen dat alleen God — ook dat Hij er is — de waarheid leert. De waarheid is eeuwig en transcendent, en we kunnen niet haar alleen maar in een verhouding van niet-weten staan. 'Ik en buiten de waarheid' is. Wie dan toch de waarheid zoekt, doet per definitie aan metafysica. 'De waarheid is, naar haar wezen, een bovennatuurlijk goed' 17. Zo is de mens altijd dans l'attente de la vérité, in afwachting van de waarheid.

Simone Weil is in dit alles voluit een leerling van Plato. Vanaf het moment dat zij op het lyceum de klas van haar filosofieleraar Alain Bienenstaple, en deze zoals elk leerjaar zijn lessen begon met op het bord de uitspraak van Plato: 'Met heel onze ziel de waarheid zoeken' te schrijven, tot het ogenblik dat zij in haar aantekeningen bevestigde: 'Niets overtreft Plato' 18, is Simone Weil in haar zoektocht naar de waarheid een kritische, toe eeuwige volger van de Griekse wijze geweest. De waarheid, dat is voor Plato het ontogegelijkte licht van de zon, dat gelijklijk en zonder onderscheid de mensen en de dingen verlicht 19. De zon was voor Plato de wijgerige metafysiek bij uitstek om onze paradoxale verhouding tot de waarheid weer te geven: die van er deel aan hebben zonder haar te bezitten, in zijn allegorie van de grot, die Simone Weil onophoudelijk in haar werk overneemt en parafraseert (zo dat men soms niet meer weet wie er aan het woord is. Plato of Weil 20), verbeeldt hij deze relatie.

De mensen lijken op gevangenen in een reedsmaats grot die over heel zijn breder een opening heeft naar het licht. Zij

16 El. 114

17 En 189.

18 PG 68.

19 C. B. 63.

20 Vgl. bv. El. 116; CO 86v; PG 93, 63, 64, 71, 136, 181; Lph 233v.

bevelen zich in die grot vanaf hun jeugd, en zijn geketend aan hun nek en voeten. Zo zijn ze geboortig om onbeweeglijk te blijven staan, en kunnen alleen recht voor zich uitblijven, omdat ze hun hoofd niet kunnen draaien vanwege de ketenen. Het licht komt uit hen vanaf een vuur dat boven hen brandt, op behoorlijke afstand achter hen. Tussen het vuur en de geketenden is er, boven hen, een paal waarlangs een wand is aangebracht, zoals de afschending der marionettenpopten aangevoerd tussen hen en het publiek en waarboven zij hun kunstjes verronen. Kijk, daar lopen nu mensen langzame afschending die allerlei soorten gestalten met zich meedragen. Ze houden die omhoog om te beven de muur uit te laten komen, struosen- en abertogestalten van hout en steen en allerlei soorten gefabriceerde objecten. Zoals dat gebruikelijk is spreken degenen die ze dragen soms, maar ze zwijgen ook.

Dat is een vreemde vergelijking, zegt Glaucon, en die geketende wetens zijn ook vreemd. Zij zijn als ons, zegt Sokrates. Waar stem zij volgens jou iets anders van bezelf of van hun buren dan alleen de schaduwen die door het vuur op de wand van de grot weerspiegelen worden? Hoe zouden ze iets anders kunnen zien, zegt Glaucon, zij worden immers met geweld geboortig om het hoofd onbeweeglijk te houden? — Hetzelfde geldt voor de dingen die ontogegelijkte worden. En als ze zouden kunnen spreken, dan zouden ze noodzakelijkerwijs geloven dat als ze namen aan deze dingen zouden geven, dat zij dan werkelijk bestaande dingen zouden benoemen. En als er een echo vanuit de grot zou klinken wanneer iemand van de passanten sprak, dan zouden ze denken dat het de schaduw die lange kreuk was, die sprak. In het algemeen zouden zijde wetens geloven dat alleen de schaduwen van met de hand gemaakte objecten werkelijk zouden bestaan. 21

Plato spinnt het beeld nog wat verder uit en laat een van de geketenden verlost worden van zijn gevangenschap. Het licht wordt voor zijn ogen een verblindende maarfing, en niemand zou hem, als hij terug zou aldalen in de grot na de zon te hebben gezien, geloven als hij zou zeggen dat de schaduwen kougers zijn. Zou hij ooit, na zo verblind en uitgenoten te zijn, uiteindelijk ook niet weer voor het sche-

21 Plato, *Republic*, VII, 514a — 516c. Zie SG 88v.

met van de geest en het schoonspel van de schaduwen kiezen?

De mens met een gekwetste waarneming, slachtoffer van zijn eigen illusies; de waarheid als een ontsoogankelijk licht; een ontdekking die het waagt om haar te zoeken en de werkelijke condities van zijn bestaan te gaan inventariseren; en de maassa die liever zich koestert en warmt aan het vuur van haar zinbegoochelingen dan pijnslijk en ernstig oog in oog met een verzengende waarheid te staan: ziehier de constante grondtoon die doorklinkt in heel Simone Weils werk, en die zij overnam van Plato. Zij is wederom een moderne, kritische leerling van hem: over een Rijk gevuld met overvloedige ideeën, een metafysische hemel zal men haar nooit horen spreken. Dit ideëvervalste wijst zij af²³; de waarheid is voor haar een grootsbegrip, een steeds wijperende linaet in het denken, oriënting in verhouding tot onze eindigheid. Simone Weil las Plato ná Kant: diens kritiek op de klassieke ontologie, die nog veronderstelde dat er begrip van de werkelijkheid onafhankelijk van het denken mogelijk zou zijn, heeft zij zich bij haar leermeester Alain eigen gemaakt²⁴.

De weg die Plato's moedige emêrching naar boven afdagt om aan de condities van de geest te ontsnappen zal Simone Weil aan het eind van haar leven remulente religieus denken. Ze vat hem op als een *via mystica* op weg naar God. Een tocht die uiteindelijk in een 'mariage spirituel' eindigt, als de ziel oog in oog staat met het Licht²⁵. Maar wil men Simone Weil niet in de eerste plaats als mystica, maar als filosofe duiden, dan moet men zeggen dat de waarheid voor haar een even onontkoombaar als onmogelijk begrip is. Onmogelijk, want de waarheid is verborgen. En alleen wie zou kunnen breken met alle kensmen die een mens gevangen houden ('de menssen dicht om ons heen, de meningen van anderen, de mate-

23 Zie OC I, 96.

24 *Idees*, 369.

25 SG 94: 'Le moment final, celui où l'âme délivrée regarde le soleil lui-même: le bien lui-même. C'est à-dire Dieu lui-même, tel qu'il est, correspond à ce que Saint Jean de la Croix appelle le mariage spirituel.' Vgl. AD 46: 'Plato est un mystique.'

riële en morele bezittingen²⁶) zou er toe door kunnen dringen. Maar dat zou de opheffing impliceren van zijn menselijke condities, dat zou m. a. w. zijn dood betekenen. Simone Weil deinst voor deze consequentie niet terug.

De waarheid liefhebben, bevoren de liegts verdragen, en daarvan ook de dood scrijveren. (...) De waarheid liefhebben moet heel zijn ziel kan niet anders dan door zich los te rukken van zichzelf²⁷.

Maar tegelijk is waarheid een onontkoombaar begrip. Want als we niet een universele en onvoorwaardelijk geldende waarheid aannemen is alleen een grenzeloos relativisme en nihilisme mogelijk. Zonder het opsporen van de structuren en de verbanden die dit universum bijeenhouden zouden we leven als de idioot die op klaarlichte dag, luid roepend: 'Het is dag!' over straat gaat. Of als de blinde die een rechte weg bewandelt. Niet als deze beiden sporen we misschien wel een moment met de werkelijkheid, maar dan volstrekt toevallig. Al kunnen we wel eens een welkerking jense uitspraak over de werkelijkheid doen, en keesterses we wellicht elk onze eigen persoonlijk waarheid, de universeel en onvoorwaardelijk geldende waarheid kennen we niet. Als het nacht wordt, of de weg kromt zich, zullen we het niet merken en als de idioot voor gek lopen of als de blinde verongelukkig hem²⁸. De waarheid kennen, dat is immers intuïtief hebben in de materiele structuur van het universum en diens overeenkomstig handelen.

26 SG 75.

27 C. II, 96. Voor de latere Simone Weil betreft het hier een mystiek ervaren van de 'oude mens', dat ook een levende reeds kan en moet ondergaan.

28 Lph 210.

3. De arbeid als weg tot de werkelijkheid

Methodisch denken en handelen

Wij zullen nooit de waarheid bezitten. Maar we kunnen er toch op zijn minst een spoor van ontdekken. Daarvoor moeten we het geloof in wat onze zintuigen ons vertellen opschorten. We moeten, zegt Simone Weil Descartes na, ons terugtrekken tot op de laatste evidenties van ons denken en van daaruit de waarheid van de wereld reconstrueren.

'Elke denker moet op zijn minst voor een openlijk cartesisch aan woorden', schreef ze in 1929 in haar dissertatie over Descartes, haar grote filosofische voorbeeld in haar studietijd.

'Cartesian zijn, dat is aan alles twijfelen, vervolgens alles oordeelkundig onderscheiden, zonder aan iets anders dan aan zijn eigen denken te geloven, in die mate waarin het helder en duidelijk (*clair et distinct*) is, en zonder ook maar het minste geloof te hebben aan de autoriteit van wie ook maar, zelfs niet aan die van Descartes'.¹

Slechts door aan het denken een methode op te leggen zullen we de ware structuur van de werkelijkheid op het spoor kunnen komen en in de chaos van onze waarnemingen en ervaringen orde kunnen aanbrengen. Een orde die - zo ontdek ik zijn verrassing de strenge denker die zich toe op zijn a priori's terugtrekt - uiteindelijk door een 'kerkelijk basard'² zowel het denken zelf als de aan dat denken voortvarende werkelijkheid (de uitgedrukte van Descartes) blijkt te reguleren. Descartes ontdekte dat het denken in de geometrie zowel zijn eigen orde (in de algebra) als die van

1 OC I, 68 (= 5 47).

2 *idem*, 96.

de werkelijkheid buiten hem (in de fysica) ontbakt, en dat de geometrie zo een bemiddelende rol vervult tussen het zuivere denken in hem en de uitgebreidheid buiten hem.

Het basisgegeven uit de geometrie is de rechte. Zij is een product van onze verbeelding. Maar in tegenstelling tot de 'wilde' verbeelding laat deze mathematische figuur geen plaats voor het toeval en de chaos; de eigenschappen van een rechte zijn helder en eenduidig, en zij worden door de grote geometroloof. Zo geometrisch zou Simone Weil de hele werkelijkheid willen denken, naar *geometrisch*. Zij werd gefascineerd door de geometrie en correspondeerde daardoor tot op het laaste toe met haar beoefenaar André, begaafd en beroemd mathematicus (hem werd de Fields-medaille, de wereldkundige equivalent voor de Nobelprijs, verleend). En dat riet uit belangrijke nieuwsgierigheid, maar uit filosofische interesse: voor haar oestallen de geometrische evidenties in hun eenvoud en schoonheid de verborgen structuur van het universum, die als door een wonder met het denken zelf concorderen. Zij zijn als de 'verborgen handreiking van een artiest', die de wereld als een kunstwerk heeft geschapen. Wisbunde en mystiek vonden voor Simone Weil uiteindelijk een eenheid. Zij kon zich daarbij op een traditie die tot op Pythagoras teruggaat beroepen.³

Descartes paste de evidenties die hij in het zuivere denken op het spoor gekomen was toe op de fysica. In de natuurwetenschap bleek voor hem hoe de wetten van het denken ook die van de materiele werkelijkheid zijn. Maar Simone Weil wil verder dan Descartes, en wil de kloof tussen het denkend subject en de objectieve realiteit, die Descartes in zijn filosofie in feite alleen nog maar aanschreepte, opheffen. Zij zoekt

3 IP 199. 'On fait doublement tort à la mathématique quand on la regarde seulement comme une spéculation rationnelle et abstraite. Elle est vraie, mais elle est aussi la science même de la nature, une science non à fait consciente, et elle est aussi une mystique. Les trois ensemble et inséparables.' De mathématicien is 'une sorte poème mystique composé par Dieu même', die door de Grieken niet is uitgevonden, maar enkel is ontdekt (*idem*, 261).

naar een diepere eenheid tussen de denkende mens en de werkelijkheid kunnen komen, tussen geometrie en fysica, tussen het passief ondergaan van enerzijds en het ingrijpen in de werkelijkheid anderzijds. Als er immers een waarheid is, dan is zij één en ongeschonden. Welnu, Simone Weil slaagt erin een hogere waarheid te vinden die beide, het denkend subject en de godachtige werkelijkheid, omvat. Maar die waarheid kan niet meer gedachte worden: zij is een praktische, waarbij heel mijn bestaan met al zijn vreemde acties betrokken wordt.

'Ik ben altijd tweevoudig, enerzijds een passief weten dat de wereld ondergaat, anderzijds een actief weten dat groep op haar heeft; de geometrie en de fysica doen me wel begrijpen hoe beide zich zouden kunnen verenigen, maar ook dat ze dat niet doen'. Zo maakt Simone Weil de balans op van Descartes' dualisme, waarmee ze geen genoegen wil nemen. 'Kan ik dan niet de volmaakte wijsheid verwerven, een wijsheid in actu, die deze twee stukken van mijzelf zou kunnen verenigen?', vraagt ze zich daarna af. Dat kan, ontdekt zij, al is het alleen maar indirect: via het handelen.

'Niet door de schijnbare handeling waarmee mijn verbeeldingsaan doen middel van mijn onmogelijke verlangens blindelings de wereld voor mij in de war gooit, maar het werkelijke handelen, het indirecte handelen conform aan de geometrie, of, om het bij mijn werkelijke naast te noemen, de arbeid. Alleen door de arbeid kan de rode de wereld begripen en de verbeeldingsaan overnemen.'⁴

De arbeid, zegt Simone Weil in haar vroege filosofische opstellen uit 1928 en 1929, is een soort praktische geometrie: ik ontdekken de dingen in de ruimte, en ontdek in deze confrontatie met de werkelijkheid dat mijn bewegingen onderwerpen zijn aan de onontkoombare wetmatigheden van ruimte en tijd. Ik ervaar de weerstand van de materie, ik zou haar met brute kracht kunnen tegenovereten, maar daarbij zou ik uiteindelijk tegenover de natuurkrachten toch het onderspit delven. Alleen het methodisch gereguleerd han-

4 OC I, 209.

delen, dat zich conformeert aan de mathematische regels en de geometrische verhoudingen die ik met mijn rede ontdek en in de werkelijkheid terugvind, is, hoewel het - met, omdat het de gebouwen slaaf van de structuur van de werkelijkheid blijft, haar wel de baas. De arbeid kan niet de geometrie vervangen. De zonnere methode is immers voorbehouden aan de geometrie als zodanig. De arbeid is slechts een compromis, een combinatie van brute fysieke kracht en geometrische methode⁵. Maar als zodanig is hij methode in actu, de enige wijze die maakt dat wij thuis raken in deze wereld en haar tot onze wereld maken.

Hoe rationalistisch deze (m.n. vroege) Simone Weil ook aandoet, een mens is ook voor haar niet alleen geest en denken. Cruciaal voor haar is immers dat de denkende geest en de te kennen wereld niet rechtstreeks met elkaar in contact staan; de denkende mens heeft een lichaam, dat tussen beide bemiddelt⁶. Dit lichaam is aanvankelijk een obstakel in ons contact met de realiteit en zit ons omhuldig in de weg. Maar we moeten dit lichaam, aldus Weil in een prachtig, vele malen door haar gebruikt beeld, methodisch leren te gebruiken als de blindde zijn stok: na een lang leerproces zit zijn gevoel niet meer in zijn hoofd, maar in het puntje van zijn stok⁷. Of, om nog een andere metafoor die Simone Weil lief was te citeren:

De wereld is een tekst met verschillende betekenissen. Men leert ze de een na de ander kennen door de arbeid. Een arbeid waaraan het lichaam altijd deelneemt, net zoals, wanneer men het alfabet van een vreemde taal leert, ook de hand zich dan alfabet moet eigenmaken door de letters ervan aanhoudend te oefenen⁸.

De methodisch gereguleerde arbeid is zo voor het denken de toegangspoort bij uitstok om tot de realiteit door te dringen.

5 idem, 174r.

6 idem, 94.

7 idem, 118.

8 C I, 43.

Hij is de verloskamer van de waarheid, de heffboom tot de werkelijkheid. Het meisje in de schoolbanken bij de filosoof Alain, door wie zij op deze fundamentele zin van de arbeid gewezen werd; de student die in de vakanties per se op een boerderij of op een vissersboot wilde werken; de filosofieleeraren in Austerre die aardappels rooien, en die in 1934 een jaar onbetaald verlof neemt om fabrieksarbeider bij Renault te worden; de druivenplukker in de Midi; de mystica die het socio-ecologische Europa wilde herbouwen op basis van een nieuwe 'spiritualiteit van de arbeid'⁹ en daarbij de boerenarbeid vergeleek met het sacrament van de Eucharistie¹⁰ - zij zijn één en dezelfde. Simone Weil had een voorliefde voor de zware lichamelijke handarbeid, ook al was ze er niet bepaald op geboren¹¹. We zien nu waarom: omdat zij er het middel bij zette tot contact met de werkelijkheid in zijn. De arbeiders weten alles, maar buiten hun arbeid weten ze niet meer dat ze heel de wijsheid in bezit hadden', schreef zij al in haar dissertatie¹².

Een werkstuk dat nota bene niet over Marx maar over Descartes ging. Want niet wereld- en maatschappijoverandering, maar de kennis en het contact met de kosmische realiteit is en bleef het doel van de arbeid voor Simone Weil. 'Werkten. De tijd en de ruimte ervaren', studeerde zij in een van haar Cahiers¹³. Zij vond weliswaar in de loop van de jaren dertig in haar syndicalistisch engagement overeenstemming tot het denken van Marx en het socialisme, maar dan alleen omdat volgens haar de huidige maatschappelijke organisatie van de arbeid de arbeider verhuudert om methodisch met de werkelijkheid in contact te treden. Van de moderne fabrieksarbeider, omschikt Simone Weil lieflijk bij Renault, wordt immers alleen maar lichaamskracht gevraagd; hij heeft zelf niet meer te denken, dat wordt door anderen voor hem gedaan. En dat vervult alleen de eerbied van methodisch

denken en lichamelijke actie is een en dezelfde mens toegang tot de werkelijkheid kan verlenen. De arbeidsdeling - en dat verbaast haar weer met Marx - is zo voor Simone Weil het grootste kwaad in de moderne industrie samenleving. De heersende klasse onthoudt zichzelf én de overbesteden daarvoor de waarheid. Alleen de arbeidersklasse heeft reëel contact met de realiteit, maar zij mag dit contact niet doordringen, noch worden haar ervaringen serieus genomen.

Elke onderdrukende samenleving roept een wijze voorstelling in het leven van de verhouding tussen mens en natuur, enkel door het feit dat alleen de uitgebuitenen in direct contact met de natuur staan'¹⁴.

Dat laatste heeft Marx als geen ander gezien en materiaalistisch geanalyseerd. Daarom bleef Simone Weil hem bijvalen, ook al nam ze later afscheid van diens vooruitgangsgeloof, en bleef ze doof voor de mystificerende dialactiek van de geschiedenis - waarbij de 'knechten' uiteindelijk de 'heren' toch te slim af zijn - die daarna ten grondslag lag¹⁵. Voor Simone Weil was het grootste onrecht niet dat arbeiders vervormd werden van de opbrengst van hun arbeid (zo Marx in zijn theorie van de uitbuiting), maar dat ze geen deel hebben aan het doel ervan. Niet de systematische uitbuiting, maar de structurele leugen is voor haar het grootste maatschappelijke kwaad. Wie met zijn beide handen werkt, tast met beide handen de waarheid, voond Simone Weil. Alleen moet hij haar ook kunnen denken. Weil kon lyrisch worden over de zware handarbeid als 'een specifiek contact met de schoonheid der wereld, en zelfs op de moeite momenten, een contact dat door geen enkel ander equivalent kan worden bewerkstelligd'¹⁶. Een gevoel van dronken-

14 OC 4^b.

15 Zie m.a. het opstel: 'Y a-t-il une doctrine marxiste?' in: OC 117-214. Voor Hegels dialectiek van 'Herrschaft und Knechtschaft', zie zijn *Philosophie des Geistes*, B.IV.A (Frankfurt am Main 1977, 145vv.).

16 OC I 14.

9 En 87.
10 P60 26.
11 CD 18r. Vgl. SP I 121v.; 138.
12 OC I 217.
13 C I 127.

schag overvalt haar soms tenslotte van het stampende ritme van de machines in de fabriek, dat ze euforisch vergelijkbaar met de muzikale monotonie van Bach en het Gregoriaans¹⁷. 'De geestelijke functie van de lichamelijke arbeid is de contemplatie der dingen, de contemplatie van de natuur', kunnen we bij haar lezen¹⁸. Onderschatte Simone Weil daarmee niet schromelijk de werkelijke hardheid van de arbeid? Maar wie het dagboek dat zij grotendeels haar jaar in de fabriek bijhoudt leest (later als *La Condition Ouvrière* uitgegeven), merkt al snel dat de doors heilige heiligheid getreft is, soeide en onbaardige Simone Weil niets van de rooskleurige bijzaamheid van een kortzondig soldaatse intellectueel blijft te bezitten: de arbeid vertelt voor haar eerder het lijdenverhaal van Christus dan het schepingsverhaal van de mens uit Genesis¹⁹. Zelfs al zou een rechtvaardig georganiseerde arbeid alle onnodige moeiten uit de arbeid elimineren, dan nog zouden arbeid en lichamelijke lijden wezenlijk met elkaar verbonden blijven. Wie onnosig lijkt, wordt in zijn ziel geschonden. Dat is onverdraaglijk; dat vraagt om protest en maatschappelijke verandering²⁰. Maar een geboeken, vermoed en grondig lichaam behoort onlosmakelijk tot de arbeid zelf, en betekent een werkelijk contact met de noodwendige structuur (*nécessité*) van het bestaan. Datervaart en accepteert Simone Weil ook in de fabriek. De fabriek is voor haar niet alleen het moderne slavenhuis waar mensen hun waardigheid verliezen, maar ook 'een plek waar men zich haard, pijnlijk, maar desondanks vrugdelijk stoot aan het werkelijke leven'²¹. Van de leerling die al doende zijn ambacht leert en zich daarbij nogal eens verwondt, heeft Simone Weil onder arbeiders horen zeggen: 'Dat is het vak dat het lichaam binnendringt.' Zo, zegt ze, dringt het vernieuwen ons lichaam binnen in de arbeid²². Pijnlijk, maar

17 SP II, 70v. Vgl. CO 14, 40, 47, 67, 196.

18 CS 34.

19 *Vies*, 4.10, 131: 'Le travail n'est pas une monotonie de la création, mais de la passion.'

20 CO 143.

21 29. Vgl. SP II, 64rv.

22 C.I. 40.

werkelijk, verifieert een mens in zijn methodisch handelen het bestaan. Terwijl ze gedacht moet hebben aan haar eigen constante fysieke strijd tijdens het jaar in de fabriek, schreef ze:

'Hij die geen bomen meer over heeft na een dag werken, dat wil zeggen na een dag waarop hij onderworpen is geweest aan de materie, draagt de realiteit van het universum als een doorn in zijn vlees met zich mee. De werkelijkheid roept hem in om haar werkelijk te willen zien en ervan te houden. Als hem dat lukt, heeft hij de werkelijkheid lief.'²³

We begrijpen nu misschien beter, waarom Simone Weil de arbeid een sacrament noemt: in haar concept van arbeid laat de mens in de arbeid zijn eigen lichaam immers volledig de condities van de materiele delen, ja maakt hij zijn lichaam zelf tot een stuk materie. Net zoals, zegt Simone Weil in religieuze taal, Christus dat doet in de Eucharistie. 'De arbeid is een soort dood', concludeert zij dan, en deze *dece* dood moet elk mens beengaan, wil hij toegang vinden tot de waarheid van het universum.

Dat de oude mens sterft (...). We moeten geloofd worden; de sacramenteel ondergaan, het gewicht van de wereld lossen. Het universum drukt zo op de mens van een mens, wekt het dan verbazing dat hij zijn onderwereld?'²⁴

Wie de werkelijkheid wil leren kennen, zal zich aan haar wetmatigheden moeten onderwerpen, en zal de waarheid ervan nooit binnendringen zonder erdoor verwond, zelfs erdoor vernietigd te worden²⁵. Het is, dat pretendeert een onmiddellijk contact met de dingen te hebben, leeft in een illusie ontrent zichzelf. Alleen indirect, in de arbeid levert

23 AD 161. Voor de 'doorn in het vlees' vgl. z. Cor. 12:7.

24 C.I. 126. Simone Weil gaat namelijk ook - met Platon, zie *Platonisme*, 12 - de identificatie van waarheid en dood met uit de weg. Zie bv. En 111: 'La vie (...) n'est que la mort, et la mort n'est que la vie.'

25 Vgl. ook PG 66, waar het omvat met de werkelijkheid als een sacramenteel woord beschreven.

het ik zich uit aan de wetmatigheden van ruimte en tijd. Het komt tot zijn zelfverrijking alleen in de monotomie en de vermoeidheid van de arbeid, die hem langzaam maar zeker aan zijn eigen perspectief ontzuiken. Zo offert een mens zichzelf a.h.w. aan de wereld. Hij laat zich door haar tot een stuk anorganische dode materie maken. Hoe actief de mens zich daarbij ook inspant, en hoe deze inspanning ook uit vrije wil wordt geboren, hij staat in feite in een passieve, ondoelmatige verhouding tot de werkelijkheid: hij laat de wetmatigheden van het universum in zijn lichaam en geest handelen.

Het model bij uitstek voor deze 'passieve activiteit' is de geboortzame slaaf. Zijn ik is transparant geworden, en heeft zich ingevoegd in de bevelende orde van het universum. Het dringt zich niet meer verstand aan de perspectiefloze verhoudingen van de werkelijkheid op. In de arbeid heeft het ik zichzelf in de voorren van de realiteit geplaatst, om haar onvoorwaardelijke en strijverloof gebodende waarheid niet in de weg te staan²⁶. Zo beervijdt zich het ik zelf van de allusie van het ik-perspectief.

4. De wereld is een kunstwerk

De esthetische ervaring

De waarheid is het hoogste goed; maar niet om de waarheid zelf is het Simone Weil te doen. Waarheid is altijd de waarheid van iets.

'Liefde van de waarheid is een onbelebde ontdekkingsreis. De waarheid is geen object van liefde. Zij is geen object. Dat waarvan men houdt, is iets dat bestaat, dat men denkt, en dat daarboven een aanleiding vormt tot waarheid of tot dwaling. Een waarheid is altijd de waarheid van iets. De waarheid is de schittering van de werkelijkheid. Het object van liefde is niet de waarheid, maar de realiteit. De waarheid verlangen, dat is een direct contact met de realiteit vormen. Contact verlangen met een realiteit, is ervan houden'¹.

Passie voor de waarheid is niets anders dan hartstochtelijke liefde voor alles wat is. Het is een niet overgeve zich bloot willen stellen aan 'le choc de la réalité'², ook als men weet dat men zich er pijnlijk aan stoot zal. Waarheidsliefde is realiteitsliefde: het is een onvoorwaardelijk en vreugdevol instemmen met en accepteren van het bestaan. Het enige orgaan dat in contact bereikt met het bestaan is de acceptatie, de liefde. (...) Daarom zijn vreugde en werkelijkheidservaring ook identiek.³ En wie mensen de werkelijkheid ontbreekt, bereikt hem eventueel verlost. 'Een misdaad', oordeelt Simone Weil categorisch⁴.

Simone Weils grondhouding is: ja zeggen tegen al wat is. Haar ethiek wordt gevoeld door een stoïcijnse amor fati.

- 1 En 215.
- 2 IL, 90.
- 3 PG 96.
- 4 C. H. 169.

Daaromder verstaat zij echter geen apathische betrusting, maar vrije instemming met de wetmatigheden van het bestaan.

'Degene die iets verlangt, dat niet bestaat, strijkt zich af van het universum. Hij houdt op een burger van het universum te zijn, hij wordt een afkeer van het universum.'

Die afwijking van de door Weil bewonderde Marcus Aurelius moesten haar filosofie-leerlingen uit het hoofd leren om het nooit weer te vergeten⁵.

Het stoïcisme als filosofische traditie kreeg dan ook uitgebreid plaats in haar onderwijs. Een fragment uit een dictaat, door een van haar leerlingen in 1934 in Rouanne opgetekend:

'Het antieke stoïcisme was een universele heide voor allen, geen "sootische resignatie" zoals men het vandaag plaatsbiers zegt. De wereld is ons vaderland omdat zij ons vraagt er als mensen te leven, altijd, wij zijn er de burgers van. (...) De verhouding tussen de wereld en de mens is de inhoud van de religie van de stoïcisme; men is redelijk voorzover men de wereld liefheeft.

Dus: geen resignatie, maar vraag. Medelijden en stiltegevoelens zijn uit den been. Men moet niet vragende lijden (waarvoor men, wij te verstaan, niet zelf verantwoordelijk is) accepteren. De heilige Franciscus van Assisi is een universeel stoïcijn. Descartes is ook een stoïcijn, en Goethe bij uitstek. Rousseau en Kant zijn het een beetje. Het spreekt vanzelf dat het stoïcisme zich vooral laat ervaren als het een poëtische houding aanneemt. Daarom zijn de Heilige Franciscus van Assisi en Goethe de beste voorbeelden. (...)

Wij moeten verhoort tegen de wereld zoals de zwermster recht tegen het water, zoals de delf strijkt tegen de lucht, maar wij moeten er een heiden zoals de zwermster houdt van het water dan hem draagt, enz. De stoïcisme hebben van beide gevoelens een synthese gemaakt, en degene die het meeste van de eene naar voren treedt is de laatste, de heide tot de wereld⁶.

5 SP II, 104.

6 LPS 188 - 190. De Roussiers hebben volgens Simone Weil het oorspronkelijke stoïcisme onbetrouwbaar gemaakt en er een kant-

Dit ja-teen-al-wat-is is onvoorwaardelijk: 'Allen, zonder uitzondering, vragende en lijden zonder onderscheid, moet worden ontvongen in eenzelfde houding van innerlijke heide en dankbaarheid.'⁷ In deze houding naderen de vragende en het lijden (*soffrance*, niet te verwarren met *malheur*, ongeluk [zie bijl. 8]) elkaar zo dicht, dat men, als Simone Weil er niet nadrukkelijk bij zet dat men ze niet met elkaar moet vermengen, de verheiding om van maasochisme te spreken niet zou kunnen weerstaan. Pijn lijden en vragende ervaren hebben in haar concept beide immers dezelfde essentie: zij onthullen de werkelijkheid. In alle twee neemt een mens fysiek en mentaal deel aan de waarheid van het universum⁸.

De ware stoïcijn is voor Simone Weil allereerst een estheticus, en daarna pas een ethicus; hijervaart de schoonheid van de wereld, die hem verrukt en verzoent met zijn plaats erin. De wereld kent in zijn ogen geen doelmatigheid. Wie haar moet zijn rede doornemen moet geen uiteindelijke finaliteit, die alles wat er gebeurt verklarend zou kunnen verklaren, op het spoor. De doelmatigheid die wij er in zien, leggen wij er zelf in. Maar de wereld is als een goddicht. Wanneer men vraagt waarom een bepaald woord in een mooi gedicht op die en die plaats staat en niet op een andere, en er door iemand een verklarend antwoord wordt gegeven, dan kan men er zeker van zijn dat deze lezer er niets van begrepen heeft, of dat het een slecht gedicht is. 'Voor een werkelijk mooi gedicht is het enige antwoord dat het woord daar staat omdat het daar moet staan. Het bewijs daarvan is dat het woord er ook staat en dat het goddicht mooi is. Het goddicht is mooi, dat wil zeggen dat de lezer het zich niet anders zou wensen.'

hant van gemaakt. 'Is remplacé par une insensibilité à base d'orgueil.' [En 245, vgl. AD 192]. Het is de vraag van de geschiedenis dat het christelijke ethos niet zijn verwantschap met het Grieks-stoïcisme heeft willen wassen [AD 77]. 'Le christianisme ne s'incarne pas tant qu'il ne se soit peu adapté la pensée stoïcienne.' [AD 197].

7 En 244.

8 AD 116.

'Zo hoort de kunst de schoonheid der wereld na. De schikking van de dingen, de verans, de gebeurtenissen bestaat alleen hierin, dat zij bestaan en dat wij niet moeten weten dat zij niet bestaan of dat ze anders zouden hebben moeten zijn. Zo'n weten is een uiting van onwetendheid tegenover ons strijvende vaderland, een gruwel aan stonische helden voor het universum. Wij zitten op zo'n manier in elkaar dat die laatste feitelijk mogelijk is, en het is die mogelijkheid die 'schoonheid der wereld' genoemd wordt.'⁹

Nu kan er ook een antwoord gegeven worden op de vraag waarom een mens de waarheid zoeken wil. Omdat hij contact wil met de werkelijkheid. Maar waarom zou hij dat willen? Omdat hij van haar houdt. Maar waarom zou hij van haar houden? Omdat zij mooi is. Hier houdt de argumentatieve noodgedwongen op: deze schoonheid is tenolste niet verder op begrip te brengen. Zij is, en met Kant te spreken, 'ohne Begriff'.

De schoonheidservaring rechtvaardigt niet alleen de eede van de wereld, maar ook het ethos van de mens die haar accepteert als wat ze is. Voor Simone Weil is de schoonheid van de wereld de enig mogelijke theodicee, die God verantwoordelijk dat hij de wereld - en ons daarop - geschapen heeft. De schoonheid 'bewijst' dat de wereld zoals ze is, niet al het kwaad dat zij in onze ogen herbergt, goed is. De combinatie van het vrije spel dat een volgens (zover wetenschappelijk structureerde werkelijkheid met zichzelf speelt dringt onze zintuiglijke esthetische ervaring binnen met het grijprijke beest: 'Het moet zo zijn, en het is ook precies zo.'¹⁰

Wie die inzicht heeft deel aan de waarheid van deze wereld. Zo liggen het goede, het ware en het schone voor Simone Weil planologisch in elkaar verstrengd.¹¹ 'Het schone is de copie van het goede', kan Simone Weil lapidair zeggen.¹² De wereld is te beschouwen als een kunstwerk, omdat zij niet

⁹ AD 169.

¹⁰ C. II, 46.

¹¹ Zie in n. het vroege opstel over 'Le bien et le bien', in OC. I, 60-73.

¹² C. II, 161.

als elke artistieke schepping gebouwd is: wordt door een 'doelmatigheid zonder doel' (*finalité sans fin*)¹³. Het kunstwerk wereld 'wil' niets, het heeft zijn doel in zichzelf. De mens is op aarde toeschouwer van een heet spektakel zonder begin en einde, dat zich voor zijn ogen ontrolt als het drama van een goddelijk artiest. Het legitimeert zichzelf a priori in onze geest, zonder dat wij deze zelfrechtvaardiging verder op begrip zouden kunnen brengen.

'Het universum is voor ons een bezetting; de bezetting aan werk gebiedt weten? Het universum is een kunstwerk; welke artiest is er de auteur van? Wij bezinnen geen antwoord op die vragen. Maar wanneer de liefde vanwaar de inziening met de *révisité* voortkomt is een aanwezig is, dan bezinnen we het postmodernistische bewijs dat er een antwoord is'¹⁴.

In een fragment uit één van de vele aantekeningen die zij geschreefde de oorlogsjaren maakte, lezen we hoe Simone Weil tinnend zoekt naar een verbinding tussen godsbewijs en esthetica.

'Het bewijs van het bestaan van God uit de ordening van de wereld is meer dan bevredigend. Oude als bestaansvoorwaarde van wat? Van de mens? Dat zou ons op het niveau van God brengen. Je zelfs boven Hem stellen. Als wij het doel van de schepping zouden zijn, wat een ellende zou dat zijn. Meer dan absurd. De soethe van een ordening van de wereld zelf is meer dan bevredigend. En toch, kunstos.

¹³ Simone Weil volgt de eenduid van Kant, voor wie het kunstwerk een innerlijke doelmatigheid bezit, zonder dat het een praktisch doel heeft: 'Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrzunehmen wird'. (*Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe X, Frankfurt 1974, 183, voor de uitdrukking 'Zweckmäßigkeit ohne Zweck' zelf, zie idem, 141, 186, 231) Ook het tweede hoofdstuk met uit Kants esthetica leert hij haar tezing, die begripvolle zelfrechtvaardiging a priori van de schepping. 'Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt' (idem, 234). Vgl. Lpb 198: 'La beauté est une finalité sans fin et une satisfaction universelle sans concept.'
Zie ook IP 231... AD 169.

¹⁴ IP 149. Voor het concept van de *révisité* zie *Remède*, Milan, 5.

Er bestaan ordeningen die geen bestaanvoorwaarde zijn, of dat waarvan zij de voorwaarde vormen vormeet zich niet hem. Dat geldt voor de innerlijke orde van de ziel en de draagbaarheid. De esthetische ordening en het schone. Zo'n ordening is een imitatie van iets dat niet te reproducen valt en dat zelf geen ordening meer is. Muziek. Opleiding van een mens die de esthetische imitatie [...]

De esthetische orde gaat de verbeelding en het verstaan te boven. Een derde dimensie van de ordening. [...]

Het schone. Men kan niet zeggen dat het een "perspectivistische" ordening is. Men is ingetrokken van het geschiedpunt.¹⁵

De metafoor van het kunstwerk en de analyse van de esthetische ervaring brengen ons bij een filosofische grens in Simone Weils denken, voerbij welke het overgaat in religieuze metafysica. De elementen van een mooi schilderij, een muziekstuk, of een beeldhouwwerk vormen een 'willekeurige' geheel van vormen en verhoudingen die ook anders hadden kunnen worden getranscribeerd. Maar in de esthetische ervaring dringt zich de onoverstapbare evidentie aan ons op: zoals het is, zo hoort het. Wij krijgen geen grip op deze evidentie, zij gaat in feite buiten ons om. We lijken er zelf geen deel aan te hebben. Het kunstwerk is doel in zichzelf, en wie het in zich opneemt, leent a. h. w. zijn zinnigen een ogenblik uit, keert zichzelf binnenste buiten en doet in zekere zin afstand van zijn eigen subjectiviteit. Een kunstwerk laat zich alleen contempleren, nooit ontvingen. En toch: het dwingt ons tot staan, en we moeten onszelf geweld aandoen om er aan voorbij te gaan. Het lijkt alsof het maar één doel kent, of wij er nu zijn om het te aanschouwen of niet: moet te zijn.

Maar hoe onoverstapbaar de evidentie van de schoonheidservaring ook is, een kunstwerk, - ook dat van de wereld - laat volledig onze vrijheid intact: we kunnen er aan voorbijgaan, weigeren er naar te kijken, ja het zelfs beschuldigen. Het dwingt ons, paradoxaal gesproken, zonder ons te dwingen. Soepeler nog: deze ervaring die ons overaansterft, is in feite ook de slaaf van ons. Want als wij er niet zouden

¹⁵ C. II, 113.

zijn, dan zou er ook geen schoonheid zijn. Zonder onze subjectiviteit is er immers geen sprake van de evidentie van het ware en het goede, die zich in het schone aan ons opdringt. Door het kunstwerk - doel in zichzelf, waar wij niet aan te pas komen - te contempleren, wordt de toeschouwer er in feite de schepster van. Zo kunnen we, zegt Simone Weil, ook onze verhouding tot de wereld zien.

Het lijkt me van belang nu alvast deze sleutelrol die de menselijke vrijheid in haar denken speelt te benadrukken. Haar filosofie lijkt immers op het eerste gezicht elke rol van betekenis voor de mens zelf te minimaliseren: het is perspectief is een illusie en een mens moet er, wil hij tot de waarheid van zichzelf en de wereld doordringen, afstand van doen - we kunnen er nog op terug (zie bijl. 8). Maar wie niet ziet hoe dit afstand doen uit vrijheid geboren is, maakt van Simone Weil een karikatuur. Simone Weil is een modern filosofe, en een volle leerlinge van Kant. De mens kan weliswaar niet de condities van de wereld veranderen. Zij vormen zijn bestaanvoorwaarden, zonder welke hij er niet zou zijn en die zijn denken mogelijk maken. Kant heeft ze als nooit tevoren in kaart gebracht. Maar een mens kan deze 'transcendentale' voorwaarden willen leven kennen of niet, er naar willen leven of niet, ze willen betrouwen of niet. Hij kan de gratuititeit en de schoonheid van het bestaan liefhebben of haaten: daarin ligt de niet verder te rechtvaardigen vrijheid - en goedheid - van de mens. 'Ik ben vrij, dus ik ben', zo interpreteert de jonge Simone Weil het autonoomiebegrip van Kant. En vaaghalzerig verdedigt ze dat: 'zijn vrijheid is het, die in zekere zin God institueert'¹⁶. De vrijheid om zijn bestaansopties te weigeren of te accepteren is de enige absolute macht die een mens bezit, en zelfs God kan hem die niet afnemen¹⁷. Alles moet er dan ook op gericht zijn om aan elk mens deze opperste vrijheid, die zijn menszijn uitmaakt, te garanderen. Wie psychisch, sociaal en politiek onder druk staat en ontberingen lijdt, zo verde-

¹⁶ OC I, 198.
¹⁷ idem, 193.

digde dan ook Simone Weil in haar politieke model voor een na-oorlogs Europa (L'Entricement), kan deze vrijheid niet opbrengen: een mens moet voorloos hebben en tot bloei kunnen komen, voor hij de vrucht van de zelfverloochening kan afscepen. Alleen wie werkelijk vrij is, kan van zijn vrijheid afstand doen, poneert zij, terwijl ze in deze parados een gelijkenis van de Schepster God zelf, die in zijn *folie d'a-mour* ook zijn autonomie ter wille van de schepping heeft opgegeven, ziet¹⁸.

De autonomie van een mens ligt in zijn vrijheid opgedoten. 'Vrij' wil dan niet zeggen dat hij maar doen kan wat hij wil. Want het blijft een vrijheid om te gehoorzamen (af niet) aan de wetten die in dit universum onvoorzwaardelijk gelden voor alles wat is. Een mens heeft de vrijheid om burger of rebel in dit universum te willen zijn, niet om haar structuur te veranderen. Maar die eerste vrijheid heeft hij ook alleen, inasmate met de orde van de wereld, haar willen, haar schoonheid assumeren, daarin ligt het specifieke en de grandeur van de mens¹⁹. Hij is alleen dan autonoom, d. w. z. hij stelt dan 'zichzelf de wet', als hij zich uit vrije wil onderwerpt aan de wet die ook het universum reguleert.

De gehoorzaamheid is de feitelijke, ongeschreven wet van het menselijk leven, en daarom is er slechts een verschil aan te leggen tussen de gehoorzaamheid waarmee wordt ingevuld en die waarmee niet wordt ingevuld. Daar waar er wordt ingevuld met de gehoorzaamheid, daar is vrijheid, en anderszins anders. (...) De vrijheid is de gekende smook van de gehoorzaamheid.²⁰

In de vocabulaire van Simone Weil is de met bewuste inscherming aarvaande vrijheid een ander woord voor liefde.

18. Zie EL 48v.: 'Les hommes frappés de la folie d'amour ont besoin de voir la faculté de libre consentement s'éprouver partout dans le monde, dans toutes les formes de la vie humaine, chez tous les êtres humains.' Zie verder blz. 8.

19. Vgl. EL 49: 'La folie de Dieu consiste à avoir besoin de libre consentement des hommes.'
20. EL 37v. Vgl. CD 141: 'Acceptation et soumission sont deux choses bien différentes.'

5. Nécessité

De wetmatige structuur van de werkelijkheid

Wat is dan die wet waaraan het universum gehoorzaamt en waaraan een mens zich conformeren moet? Met deze vraag smeten we op een sleutelconcept bij Simone Weil, dat van de *nécessité*. De *nécessité* (Grieks: *anagkai*), zo definieert Simone Weil schools, is 'het geheel van veranderingswetten (lois de variation) die bepaald worden door vaste en onveranderlijke verhoudingen'. Het is niet de materie van de werkelijkheid zelf, de natuur, maar het is het netwerk van immateriële verhoudingen dat de mechanismen van de werkelijkheid en haar spel van machten en krachten volgens natuurlijke wetmatigheden reguleert. Ook het toeval en de grilligheid van het 'lot' (de stof bij uitstek voor de Gineke tragedie, waarin de *anagkai* heet en steetst is en de mens om order haar gewicht verplettend worden) zijn in deze noodwendigheid 'ingebakken'. Het fatum komt immers ook niet uit de lucht vallen, maar gehoorzaamt eveneens aan de wetten van tijd en ruimte en zelfs zijn eigen logica. Een goddelijke Voorzienigheid die de natuurwetmatigheden naar willekeur zou doorbreken, heeft in het denken van Simone Weil geen plaats. De Voorzienigheid, dat is de *nécessité* zelf, die in haar begrenzingen en streven naar evenwicht een beeld is van de goddelijke Rechvaardigheid, die de zon gelijkelijk over goeden en bozen laat opgaan, en die limieten aan het spel van krachten heeft opgelegd. De God waarvan de psalmist zegt: 'Gij hebt een grens gesteld, die zij niet overschrijden.' (Ps. 104:9, vgl. Ps. 74:17)! Niet de

1. IF 141, CS 32.

2. IF 40. Vgl. CS 74: 'Les choses sont naturelles, cependant, mais les Amis des choses viennent de Dieu. C'est ce que devient le Psychogonisme.'

macht als zodanig is baas in deze wereld, zoals Nietzsche dacht, maar de wetten van evenwicht en beweging waaraan ook de macht onderworpen is.

Hoeel het universeel wordt gereguleerd door een samenstel van verhoudingen, dat een mens zomaar kan vernietigen. Toch vervult de mens een sleutelrol in dit concept: zonder hem zou er immers van *nécessité* geen sprake zijn. Want pas de mens die *inzicht* heeft in dit mathematische netwerk kan het ook *nécessité* noemen, voor hem alleen is de wereld geordend, en geen brute materie meer. Hij ziet harmonie en evenwicht, orde en waaier, waar een dier of een plant alleen maar de dingen blind endrygaat. In zoverre is de *nécessité* dus van de mens afhankelijk. Zij is een produkt van de menselijke geest; op begrip gebracht contact van de geest met de werkelijkheid. Deze ineenstemming van menselijk denken en werkelijkheidsstructuur brachten de Pythagoreers onder woorden in het begrip *logos*, dat zowel de wereldorde als het ordelijk denken omvatte. Voor Simone Weil is deze *logos* dan ook een equivalent van *nécessité*. De realiteit zit 'logisch' in elkaar, maar alleen een logisch denkende geest ziet dat ook in. De *nécessité*, zegt Simone Weil in filosofisch jargon, is intelligibel en niet tangibel: je kunt haar alleen begrijpen, niet met de handen tasten³. En toch: wij zijn in zekere zin zo de schepper van de *nécessité*⁴.

³ Alleen wanneer de geest concreet verschijnt de *nécessité*. Om de *nécessité* te kunnen begrijpen moet de geest haar operationele aanwezigheid.

⁴ Van de materie die haar eerst verpleende, maakt de geest zo een instrument. Enkel in die mate waarin de mens de natuur barstens, hetzij werkelijk, hetzij in de vorm van symbolen, heeft hij weet van de *nécessité*.

⁵ Wil er sprake van *nécessité* zijn, dan is er een ontvoering nodig: dan zijn er twee elementen nodig: de wereld en de mens (geest). Daarom vernietigt het materialisme zichzelf als het zich fundeert op de noot van *nécessité*?

3 *IP* 142.
4 *idem*, 145. Vgl. *LPh* 81.
5 *LPh* 81.

De menselijke subjectiviteit vervult in het concept van de *nécessité* een sleutelrol. Maar toch reduceert het subjectieve *inzicht* in het netwerk van verhoudingen dat deze werkelijkheid bepaalt het aandeel van het menselijk subject in dit netwerk tot bijna nul. 'Ik', constateert het ik, kom aan de *nécessité* nauwelijks te pas, ik ontval wel in mijn denken de orde van de wereld, maar realiseer me tegelijk dat ik mathematisch gezien slechts een onmisbaar klein punt in haar geometrisch netwerk ben. 'In de zo als voorwaardelijk opgevoerde *nécessité* is de mens op geen enkele manier meer aanwezig, hij heeft geen enkel deel meer aan haar buiten de operatie waardoor hij haar denkt om'⁵. Ter illustratie gebruikt Simone Weil regelmatig het voorbeeld van een kind dat een som maakt. Alleen het kind kan de operatie $7+7=14$ voltrekken. In die zin is de uitkomst het produkt van zijn geest. Maar tegelijk is de uitkomst *anoniem*: $7+7$ is altijd en overal 14, wie, waar en wanneer ook maar de som maakt, en onafhankelijk van het feit hoe de uitkomst tot stand gekomen is. Het ik-perspectief is per definitie uit de geometrie gebannen. Het ik blijft alleen in de operatie zichtbaar achter wanneer het de werkelijkheidsverhoudingen niet respecteert en $7+7=14$ niet is. De vergoeding die de werkelijkheid geveld aandoet en haar voor de voeten loopt is persoonlijk, de waarheid zelf laat zich aan de subjectiviteit niets gelegen liggen. Of wij er zijn of niet, de wereld draait door. Een mens kan op het schaalbord van deze wereld koning of pion zijn, maar hij kan nooit de spelregels van het spel waarin hij betrokken is veranderen. En uiteindelijk wordt toch ook hij van het bord gewipt. De menselijke geest is niet meer dan een oplichtend knooppunt in het spel van machten, krachten en invloeden. Hij is in de natuur altijd intermediair, nooit doel in zichzelf. Wie zich dit *inzicht* eigen maakt, en probeert afstand te doen van zijn verrekensend ik-perspectief waarin de wereld om mij lijkt te draaien, wordt gepaard voor geringe illusie.

Het patroon van de *nécessité* dat ons verrukt kan doen staan om zijn koelde schoonheid dringt zich vaak onverwachtelijk en

werd aan ons 'ik' op. De *nécessité* is een vijand voor de mens zolang hij in de eerste persoon *derûit*?. De werkelijkheid voegt zich niet naar onze hinnen en grillen, maar zoet ons ongeleerd naar haar hand - handhaandig als het moet. In dit universum heeft een mens geen rechten. Simone Weil haalt een anekdote over de staatsman Talleyrand aan, die een bevelaar ter audiering kroeg. De man klaagde zijn nood. Na verloop van tijd gaf Talleyrand hem te verstaan dat het gesprek ten einde was, maar terwijl de boede de man met dwang afvoerde schreeuwde de ongelukkige wanhopig: 'Maar moniteur, ik moet toch leven!' Waarop Talleyrand antwoordde: 'Daar zie ik de noodzaak (*nécessité*) niet van in'. Recht is de bestaanswet die je wordt gepurd door iemand die sterker is dan jij. Een in de werkelijkheid verankerd natuurrecht bestaat eenvoudig niet. Aan hun die aan deze 'rechten' geen deel hebben, de mensen met een slavenbestaan, de 'Schlechtschwarzgekommenen' (Nietzsche), hun wordt het ware gezicht van de *nécessité* gepresenteerd. Een mens is een ding. Dat is geen vernederend schanddaal waaraan een maatschappij die mensen 'verdingelijkt' schuldig is, maar de kosmische waarheid.

Een mens is een ding, en geen persoon. Simone Weil veroordeelde dus ook scherp de filosofische stromingen die een principiële tegenstelling tussen mens en natuur versledigen en in de menselijke persoon een laatste wijglaats vinden voor de metafysica, nu God uit de natuur en de geschiedenis verdwenen is. Het humanisme en het personalisme proberen de mens los te wikkelen uit de natuurlijke werkelijkheid. Zij maken van hem een vreesdeling in dit universum, die de a priori geldende condities van dit bestaan wil overvlechten. Zij plaatsen hem als 'persoon' buiten de categoriën van de natuurlijke orde en blozen hem daar zelfs tot metafysische omringing op. Zij hebben eenvoudig geen gevoel voor verhoudingen.

Wil een mens echter volop burger zijn van dit universum, dan ontkomt hij niet aan het inzicht dat hij een brok materie

7 IP 144.
8 En 131.

is. Slechts wie zich in zijn handelen en denken aan deze realiteit conformeert, kan uiteindelijk veranderend in de natuur ingrijpen⁹.

Deze *nécessité* van de werelde dringt zich niet alleen individueel aan een mens die zijn condities overleefd op, maar is ook te onderkennen in de menselijke samenleving. De maatschappij zelf is een natuurkracht, even blind als de anderen¹⁰. Ook de cultuur is een volgens vaste verhoudingen gereguleerde natuur, hoe haar gestalte ook kan variëren en zich ontwikkelen. De maatschappij heeft eveneens sociale equivalenten, die evenmin op te heffen zijn. 'Er is hier op aarde geen andere macht dan de macht' - dat is het sociaal-wetenschappelijke axioma van Simone Weil¹¹.

9 Ik geloof niet dat een heldere gelachien kan vormen over de menselijke verhoudingen zolang men niet de notie "kracht" (*la force*) eenmaal heeft gesteld, net zoals de notie "verhouding" is het centrum van de mathematische staat¹².

De klassieke Oudheid analyseerde scherper dan wij hoe het spel van de sociale krachten 'als iets dat absoluut soeverein in de hele natuur heerst' ook de samenleving bepaalt. Hoe lucide was niet de Atheense historicus Thucydides die in de 3e eeuw de Peloponnesische oorlog beschreef, en die als een ijeren regel noteerde: 'Door een natuurlijke noodwendigheid (*nécessité*) oefent elk wetten, wat het ook is, zoveel als maar mogelijk is alle macht waarover het beschikt uit'¹³. Ook Homerus' Ilias is te lezen als een *poème de la force*¹⁴.

9 Zie ook Simone Weil, *De geschiedenis niet. Over de menselijke waardigheid*, ingeleid, vertaald en toegelicht door Fons de Lange, Ten Have Baarn 1990.

10 OI, 33v.

11 En 188, vgl. 203. Ik vertaal in het volgende 'force' abstracterd al naar gelang het verband is: (sociale) kracht, dwang, macht of geweld.

12 EHP 64.

13 C.II, 33 (Thucydides, *Geschiedenis van de Peloponnesische oorlog*, V, 105).

14 Zie het opstel *L'Élude ou le poème de la force* in: SG 11-42.

De echte held van dit klassieke helderdsche is immers het geweld, dat mensen onoverwinnelijk in zijn werfeling optrekt en tot dingen reduceert. Lycón bijvoorbeeld, die op de knieën voor Achilles gaat en hem smeekt om zijn leven te sparen, is dan al niet langer een levende. Even denkt hij dat Achilles hem misdoen zal sparen, maar al snel begrijpt hij dat daar geen sprake van is. Dan zal hij ineen om 'betruwijken zijn knieën en zijn haer'¹⁵. Lycón is in feite al dood voordat Achilles hem met zijn zwaard het hart doorstreekt. Elke keer dat iemand van de gemade van een ander afhankelijk is, is hij voor hem slechts een levenloos object.

Hij heeft, hij heeft een ziel; en toch is hij een ding. (...) Dat ding is er op uit om elk moment een man, een vrouw te zijn, en toch slaagt het er geen ogenblik in. Het is een dood die zich uitstrekt over een heel leven; een leven dat door de dood verleid is, lang voordat hij het opgeheven heeft.¹⁶

Simone Weil las zo terug in Homerus wat zij in de fabriek zelf had ervaren¹⁷. Maar niet alleen op de mens die het sociale krachtenspel ondergaat oefent *la force* haar innermse macht uit. Weil leert uit de manier waarop in de homerische poëzie de oorlogvoerende strijder geschilderd wordt, dat ook hij die haar hanteert ten offer valt aan een dronkenschap die hem het inzicht in de waarheid belet. 'Alles werkt met mij mee', meent hij en hij is een en al handlungsdrang gevoelden, even blind als de macht die hij uitoefent. Want hij denkt subject te zijn van het krachtenspel, terwijl het hem in werkelijkheid in zijn machineries opneemt. De dronkenschap van het geweld schiept de illusie dat iemand macht kan bezitten'. Maar in werkelijkheid, leert Simone Weil als een leerling van Michel Foucault avant la date, is zij een antisemische structuur, en is ook hij die denkt aan haar bouwtjes te trekken een marionet. 'Niemand heeft haar; zij is een anarchisme'¹⁸. De macht incarneert zich alleen maar voor een

15 *Ibid.*, XX, 115v.

16 *SG* 1).

17 *Ibid.*, 1).

18 C. III, 35. vgl. ook *SG* 19, *OL* 91v.

vlaching meent in degene die het zwaard hanteert. Hij is al evenveer manne geworden als zijn slachtoffer. Hierin ligt ook het antwoord op de vraag waarom de ene mens de ander zomaar als een ding kan beschouwen en behandelen: omdat hijzelf al een ding geworden is. Ook de machtige is een slachtoffer van de macht, al ervaart hij niet de pijn maar slechts de welbat ervan¹⁹. Simone Weil - en dat mag verbaazend klinken - heren bij iemand voor wie naastenliefde zo hoog stond aangeschreven - verdedigt hiermee een welbaast cynisch-koele kijk op de intermenselijke verhoudingen. Alleen in het machterevenwicht van liefdes- en vriendschapsrelaties, waarin de partners elkaar de opperste vrijheid garanderen, zag zij een mogelijkheid tot een werkelijk persoonlijk contact. In haar dagboek uit de fabriek, een oord waar van deze gelijkheid en vrijheid bepaald geen sprake was, schreef zij:

'Ik beschouw menselijke verhoudingen slechts op het niveau van gelijkheid: zodra iemand mij als onderscheidig gaat behandelen, is er in mijn ogen geen menselijke verbinding tussen hem en mij mogelijk, en behandel ik hem op mijn beurt als onverschillig. Dat wil zeggen, dat ik mijn macht onderga slechts ik de kans of een tegengest. onderga'²⁰.

Simone Weil verwijst bij voorkeur naar de klassieke Oudheid voor haar analyses van de sociale *nécessité*. Zij ziet de grandeur van de Grieken rusten in het feit dat zij, terwijl zij lucide de werkelijke natuur van machtsverhoudingen onderzochten, noch voor de macht op de knieën gingen, noch haar hoogmoedig vernachten. Simone Weil had een - bijna fysieke? - afkeer van Friedrich Nietzsches (die wel het eerste deed en een extatische lufaan op de 'Wille zur Macht' tem gehoor bracht), maar een grote bewondering voor Ma-

19 Vgl. het volgende fragment uit het drama dat Simone Weil schreef. *Versée sacrée*: 'Les hommes d'action et d'entreprise sont des êtres; ils préfèrent le rêve à la réalité. Mais, par les armes, ils contraignent les autres à rêver leurs rêves. Le vainqueur vit son rêve, le vaincu en le rêve d'autrui.' (P. 77).

20 *CO* 137v. 'Zar over deze 'gelijkheid' verheldert *Mélas*, 9.

21 *SG* 131. 'Même quand il exprime des choses que je pense, il en est irrésistiblement séduisible.' (*Ibidem*) Vgl. *SP* II, 138.

chiarvelli, die goed bleef analyseren en niet de politiek als 'vuil machtspeel' de rug toe keerde²². Dat is zij niet waard. Want het is een misvatting te denken dat de ruwe kracht als zodanig op aanle oppermachtig is. Want 'zij is immers van nature blind en onbepaald. Wat haer op aanle souvereins is, dat is de bepaling, de begrenzing.' Niet de macht, maar de grenzen aan de macht bepalen het verloop van de sociale machtsverhoudingen. Wat voor de natuur geldt, gaat in zekere zin ook op voor de menselijke samenleving. De eeuwigse Wijsheid heeft dit universeum in een netwerk gevergen, in een web van bepalingen. En het universeum onttrekt zich daar niet aan.' De politiek is een spel van macht en tegenmacht, en de hoogste wijsheid is hier evenzoveel te kuunen scheppen. De politicus, aldus Simone Weil in haar politieke ontwerp voor een na-oorlogs Europa, L'Enracinement, is een kunstenaar, die als een schilder op zijn doek, sociaalrecht composities aanbrengt in de sociale werkelijkheid. Zij pleegt daarom voor een heraanvoering van de politiek, die vaak alleen maar als een techniek van machtsverwring en machtsbehoud wordt gezien²³. Ook de macht kent haar begrenzingen. Iemand die haar ongelimiteerd wil gebruiken, wordt op den duur ook door de macht zelf te rechtgewezen. Zij is, als elke natuurkracht, instabiel, maar uiteindelijk tendert zij naar evenwicht.

Dit oordeel dat van een geometrische strengheid is, en dat automatisch het misbruik van de macht straft, vormt het

22. 'Mais n'en pas un bon auteur pour former le jugement; Machiavel veut un infirmement mesuré' (EHP 377). De latere Simone Weil is dubbelzinniger in haar verhouding tot de macht. In een tekst uit 1940 lezen we: 'Considérer la force, c'est, la reconnaître pour presque absolument souveraine en ce monde, la refuser avec dégoût et mépris. Ce mépris est l'autre face de la compassion pour tout ce qui est exposé aux blessures de la force.' (EHP 79) Haar biografie tekent op dat Simone Weils aanvankelijke bevreemding voor componenten als Wagner later omsloeg in affluents. Elle se refait de plus en plus de la force, méprise en art'. Wagner laatste, 201 Simone Weil écrit, dat is alsvol je sociologes ontrevings (SP II, 112).

23. En 183.

voortwerp bij uitstek van mediatie bij de Grieken. Het vormt de ziel van de helderzichtig, onder de naam van Nemesis is zij de drijfveer achter de tragedie van Aeschylus; de Pythagoreïeten, Socrates, Plato - ze vertrekken van daaruit om het universeum en de mens te doordringen. Het besef ervan is overal gevoelig gevoeld worden waar het hellenisme is bezaaid. De Griekse noie is misschien nog blijven bestaan in de Occidentale traditie die doordringt zijn van het boodschap, onder de naam van karma; maar het Westen heeft haar verloren en heeft in geen enkele taal meer een woord om haar uit te drukken. De idolen van kunst, maat, evenwicht, die het leven zonder inzet maken, vinden nog slechts een plaats in de techniek. Wij zijn alleen nog maar maar kennis ten opzichte van de natuur; de Grieken erfde waren altemin onbekend in hun oefening van de draagbaarheid.²⁴

'De *nécessité*', kan Simone Weil elders ook zeggen, 'is een beeld van de goddelijke gerechtigheid'.²⁵ Ook het aannemen van sociale machtsverhoudingen kent een intrinsieke justitia distributiva, ook al ontbreken de individuen die eronder worden platgewald door misochien wraak van.

Sommigen misrijzen de absolute soevereiniteit van de force in naam van de religie. Zij onderkennen gewoon niet de effecten en de macht van dit krachtenspel. Ook de mens die al biddend denkt te ontsnappen aan het aandoe moet niet heel zijn ziel wrenen, aldus Simone Weil in een welhaast cynisch beeld, dat

'alles in de natuur, met inbegrip van de psychologische natuur, onderwerpen is aan zo'n ruwe dwang, die dat niet zo soevereinaar gericht is naar bezonden als de zwartekracht, zodat een dergelijk macht de ziel bij wijze van spreken verplakt aan het gebel als de gevangene aan het venster van zijn cel, als een vlieg op de bodem van een fles doordat hij naar het licht wil vliegen'.²⁶

Over macht moet men zich geen illusies maken. Dat 'de

24. SG 217.

25. SG 134.

26. IP 53.

zachte krachten zeker zullen winnen in 't eind' (H. Roland Heide) zou Simone Weil een natieve wensdroom noemen. Spirituele waarden zijn uwerit koersbaar en delven zomaar het onderspit tegenover het geweld van de knoet. 'Het ver-nietigt hem erg snel en erg gemakkelijk'²⁷. Wie noch voor een waarde als de liefde koest (en Simone Weil doet dat, zullen we zien), moet een tragisch einde op de koop willen toemomen. Ook de handöring naar het lichte verlost niet van de zwaartekracht.

6. 'Bevelen doorte gehoorzamen'

De verhouding tussen cultuur en natuur

Al in haar vroegste werk verdeligt Simone Weil een ver-blaast materialistisch realisme m.b.t. de sociale wemkeli-heid. 'La vie est technique', schreef ze in 1929, lang voor-dat de cybernetica was ontwikkeld; ze wilde de samenleving niet anders beschouwen dan als een machine'. Illustratief voor deze koele kijk op de samenleving is haar grote opoel *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* uit 1934, een tekst die Simone Weil zelf als het testament beschouwde van haar politiek-actieve jaren. Als motto aan deze studie gaf zij het woord van Spinoza mee: 'Wat de menselijke aangelegenheden betreft, lach et niet om, worde niet verontwaardigd, maar begriip'²⁸.

Ik wil wat ruimere aandacht aan dit opstel besteden, omdat Simone Weil zelf er niet zonder reden grote waarde aan hechtte; het geeft niet alleen een scherp beeld van haar maatschappijvisie, maar neemt ook het misverstand weg als zou Simone Weil met haar stoische natuurbeschouwing niet meer dan een zoe eeuwig, doch natieve versie van Francisca van Assisi zijn geweest, die zich geen rekenschap hoefs afge-legd van de complexiteit van de moderne samenleving en haar verhouding tot de natuur, en zou zijn blijven steken in een simpele natuurmytheek.

Het eerste deel van het genoemde opstel beelst een afscheid van Marx, althans van een revolutionaire interpretatie van zijn werk. Simone Weil was na haar politieke ervaringen uiterst sceptisch geworden over de mogelijkheid voor een ingrijpende verandering van de samenleving ten goede, die volgens het revolutionaire marxisme onvermijdelijk is de

²⁷ DHP 108. Vgl. idem, 68, n.a.v. de ingepietie tegen de kerkaren in de 12e en 13e eeuw: '... une décision permennit antérieure pour infliger sur le cours des pensées de longis séculos [...] une l'empire de la force est grand.'

1 OC I, 37.

2 Zie boven, Hilde 2, noot 9.

gang van de geschiedenis van de industriële samenleving zou zijn opgelezen. De ontwikkeling van de produktiekrachten zou uiteindelijk de kapitalistische produktievoorhoudingen omverwerpen? De arbeidersklasse zou een beslissende historische rol in deze ontwikkeling vervullen? 'Zelden zijn theoretische godsdiensten tegelijkertijd zodelijk', oordeelt ze nu over het geloof in de revolutie. 'Zelfs voordat men de marxistische conceptie van de produktiekrachten analyseert, springt haar mythische karakter in het oog'. Het marxisme neemt impliciet aan dat de produktiekrachten een geheime inasertelijke kracht zouden bezitten, en doet niets anders dan Hegels 'Geest' transponeren naar de techniek. Het marxistisch vooruitgangsgeloof is een nye eeuws-c. borgenlijk religie die zich de revolutionaire arbeidersklasse kritiekloos als utopie eigen heeft gemaakt. Het woord 'revolutie', concludeert Simone Weil niet zonder bitterheid om de slachtoffers die deze illusie heeft gemaakt - behoorde ook zichzelf daar niet een tijdlang toe? - en het bloed dat tevergeefs in haar naam vergoten is, 'is een woord waarvoor men doodt, waarvoor men sterft, waarvoor men veldkruisen's de dood insuurt, maar dat geen enkele inhoud heeft'. Het geloof in de mogelijkheid van totale afschaffing van elke vorm van sociale onderdrukking is volgens Simone Weil een grove misvatting, die geen erkenning houdt met het feit dat ook de menselijke samenleving haar eigen *nécessité* kent. Er lijkt weliswaar door de ontwikkeling van techniek en cultuur een kloof tussen mens en natuur te zijn ontstaan, die de mens lijkt te ontbeffen aan de natuurlijke condities. Maar deze menselijke *Aliënering* is slechts schijn. Ook de cultuur is natuur, al is het in andere vorm.

3 Alleen in plaats van gebuild te worden door de natuur, wordt de mens voortaan gebouwd door de mens. Voor de rest maakt nog altijd de druk van de natuur zich voelbaar, bevoert op indirecte wijze; want de onderdrukking wordt

3 Ok. 64.

4 idem, 79.

uitgevoerd door dwang (*force*) en uiteindelijk heeft elke dwang zijn oorsprong in de natuur⁵.

Het is de restie '*force*' die voor Simone Weil 'de sleutel tot alle sociale fenomenen' vormt⁶. We stroomen al op dat begrip in het vorige hoofdstuk, maar gaan hier dieper op zijn oorsprong in.

Simone Weil geeft in een adembenemende analyse blijk van inzicht in de verhoudingen van deze sociale *nécessité*. Zonder sociale onderdrukking als zodanig zal het nooit gaan, poneert Simone Weil als uitgangspunt van haar analyse, en ontwerpt daarmee bij voorbaat elk utopisch denken het recht van spreken. Het hangt alleen af van de wijze waarop een samenleving deze onderdrukking organiseert, of zij groot dan wel klein zal zijn, veel of weinig zal drukken op de individuen die van haar deel uitmaken. Onderdrukking is geen psychologisch-morale categorie, zij komt niet voort uit het feit dat sommige mensen slecht zijn. De onderdrukking komt uiteindelijk voort uit objectieve voorwaarden. Daarvoor behoort alleen het bestaan van privileges. Die zullen nooit afgeschaft kunnen worden, want ook zij behoren tot 'la nature des choses', net als de macht zelf. Geprivilegieerden zullen er altijd blijven, omdat nu eenmaal niet alle mensen tegelijkertijd toegang hebben tot en kunnen beschikken over alle resultaten van de maatschappelijke activiteiten. En niet alles kan nu eenmaal verbeeld worden. Er blijven dus machtsontopoles, in welke samenleving dan ook. De privilegeers met hun titen voegget, het leger met zijn wapens nu, het zijn voorbeelden van zulke bevoorrechteten. Maar naar gelang de cultuur en de tijd verschaft de mate van geprivilegieerdheid en de wijze waarop. Naarmate een samenleving in complexiteit toeneemt wordt met name de *coördinatie* van de maatschappelijke activiteiten het voorrecht van enkelen. Er komt een scheiding tussen hen die het werk bevelen, bevelen en overzien, en hen die het uitvoeren. Door deze scheiding *principieel* door te voeren heeft de mo-

5 idem, 86.

6 idem, 188.

dernie, industriële samenleving het probleem van de machtsverdeling 'opgelost'. De scheiding tussen hoofd- en handarbeid vindt plaats in alle sectoren van de samenleving, zowel in de staat als in de industrie, en staat daar niet meer ter discussie. Zo worden onder ons de privileges verdeeld en zijn ze maatschappelijk geaccepteerd.

Maar de privileges als zodanig zijn niet de enige objectieve oorzaak van sociale onderdrukking. Er komt nog een tweede factor bij: de strijd om de macht. De macht kent een soort inherente fataliteit. Wie namelijk macht heeft, moet haar vergronden en haar constant inzetten om zichzelf als machti-ge te handhaven. De machti-ge moet niet alleen maar macht uitvoeren over anderen, maar ook macht inzetten tegen rivalen. Deze 'nécessité vitale' maakt elke macht instabi-el en sleurt de machti-ge mee in een eeuwige cirkel-gang, die slechts onderbroken kan worden met een fragiel evenwicht van macht en tegenmacht.

Zo is er in het wezen van de macht zelf een fundamentele tegenstrijd verborgen, die haar verhoedert om eigenlijk als zodanig te bestaan, ben die men de mensers noemt zien zich onophoudelijk gedwongen om hun macht te versterken, anders wordt zij hun onzinnig, en zij jagen slechts naar een overleving die naar haar wezen niet te bereiken valt.⁷

De strijd om de macht, deze 'carrière dans le vide' maakt zowel de slaven als de meesters tot onderdaan. De sociale 'nécessité' onderdrukt zich in dit opzicht tragisch van de niet-menselijke natuur: de menselijke machtsentijd is prin-cipieel vindingloos en kent geen eigen limieten, terwijl de natuurkracht die - zo zeggen we boven - wel kent. Het machtsmechanisme sleurt iedereen in zijn dwaze cirkel-gang mee. Wie het een keer heeft onderkend ziet hoe in werkelijkheid zijn doelzenden slechts middelen vormen in een strijd, waarin de macht het uiteindelijk subject is.

De vulgaire analoogen beklagen zich erover dat de mens gedreven zou zijn door zijn eigbelang, bemschijpief was

7 idem, 92.

het maar no! Het eigenbelang is een egoïstisch handlings-principe, maar begrensd en redelijk, dat geen onbegrensd kwaad kan aarvrieken. (...) Maar het zoeken van de macht sluit elke aanslucht voor een doof uit. (...) Deze verdraaiing van de verhouding tussen doof en middel is de handreiking van waaraan die al van er aan draaibaarheid en bloedvergieten is geweest in de hele geschiedenis verklaart. De geschiedenis van de mensheid is niets anders dan de geschiedenis van de sluis onderwerping van zinnen, onderdrukt in onder-drukke, die hem tot simpel spreuk maakt in handen van het overhoortagistrument dat zij zichzelf hebben gemaakt, en die in de mensheid verlegt tot de grootste lijdelijk-heid.⁸

Suzanne Weil, een structuraliste avant la lettre: de mens is voor haar geen subject van en meester over het sociale net-werk waarvan hij deel uitmaakt, maar object en onderdeel. Als hij toevallig op een strategisch gunstige plaats in het web van de macht zit, denkt hij misschien dat hij het is die het mechanisme stuurt, maar hoe weinig hij haar 'bezit' merkt hij als hij haar overhoeds weer krijgt zaakt. Het is ook geen honger, geen psychologisch te sterven begeerte naar macht, te localiseren in de mens zelf, die het machtsmecha-nisme in eerste instantie op gang brengt en houdt, maar het objectief-materiële feit van het samenleven zelf, dat deze begeerte opvoert en voedt.

Deze mallemolen van de macht is een perpetuum mobile, en niemand die eruit kan stappen. Maar als de mens niet in staat is om greuen aan haar mechanisme te stellen, dan doet de natuur het uiteindelijk zelf wel. De begeerten zijn per definitie ondeloos en onverdraagbaar, maar er zit een externe, materiële limiet aan de machtsbegeerte. Macht wordt bijvoorbeeld altijd gelimiteerd door de technische be-grensheid van de middelen waarmee zij wordt uitgeoefend: de geweldbegeerte van een leger kan bijvoorbeeld niet de economie reguleren. Bovendien wordt de machtsbegeerte ring begrensd door de beperktheid van de mogelijkheden tot controle over de gevolggering ervan. Niemand kan in zeren

8 idem, 93.

sloten tegelijk lopen en zowel voor de slaaf als voor de meester gaan er maar 24 uur in een dag. Wie macht uitspeelt, kan dat niet alleen. Hij moet haar coördineren en delegeren, en zelfs als daarbij geen sprake is van rivaliteit en concurrentie, dan nog heeft men grens regenschap over bijv. de snelheid van begrip, de arbeidscapaciteit, de karakterstructuur van zijn 'medewerkers'. Zij kunnen chaotisch zijn, spijziek, of zich parasitair gedragen. Zoets als 'collectieve macht' bestaat in feite dus nooit. Macht is per definitie aangewezen op individuen. En die kunnen niet worden en gaan ooit dood.

Zo zijn het niet de mensen, maar de dingen die aan de discussiegevoelende race om de macht hun grens en hun wetten stellen', concludeert Simone Weil aan het slot van haar machesanalyse. Elk repressief regime draagt daarom als een kern des doods in zichzelf een interne tegenspraak met zich mee; de race om de macht tussen de mensen onderling is wel onrecht, maar hij wordt tenminste toch begrensd door het noodzakelijk gelimiteerde karakter van zijn materiële basis. Simone Weil keert daarmee weer terug tot Marx, maar dan tot de materialistische theoreticus en niet tot de religieuze utopist.

De marxistische visie volgens welke het sociale bestaan is bepaald door de verhoudingen tussen de mens en de natuur die in de productie tot stand zijn gebracht blijft de enige solide basis voor elke historische studie; alleen moeten die verhoudingen allereerst beschouwd worden in functie van het machtsgebeuren (...) Een wetenschappelijke studie van de geschiedenis zou dus een studie zijn van de acties en reacties die zich oophoudelijk afspelen tussen de organisatie van de macht en de productiviteitsfactoren.⁹

Simone Weil valt Marx bij in zijn materialisme, dat de cultuur beschouwt als een stuwingsel tussen mens en natuur. Maar zij corrigeert hem door daarbij prioriteit aan de machtsproblematiek toe te kennen, en de organisatie van de economie als een afgeleide daarvan te beschouwen. Door

⁹ *idem*, *op.*

deze macht in de natuur der dingen zelf te verankeren, neemt zij afstand van Marx' vooruitgangsgeloof waarin uiteindelijk een machtsvrije samenleving in het verschiet ligt. In feite elimineert Simone Weil de geschiedenis in haar geheel uit de maatschappijbeschouwing, voorzover deze een fundamentele verandering ten goede teweeg zou kunnen brengen in de verhouding tussen de mens en de natuur en de mensen onderling. Die verandering komt er eenvoudig niet, omdat de mens nu eenmaal natuur blijft, hoewel cultuur hij ook om zich heen en in zichzelf verzamelt. Marx' materialisme wordt bij Simone Weil, ontlaan van zijn emancipatoire lading, tot een naturalisme. De verhouding van de mens tot de natuur heeft dankzij de technische ontwikkeling een enorme wijziging ondergaan; dat ontkennt Simone Weil niet. Maar deze verandering betreft alleen de vorm van de relatie mens-natuur, niet haar inhoud. Die immers is eeuwig en niet de structuur van de kosmos gegeven, als *nécessité*.

Dat de mens in de loop van de geschiedenis leert en meerert zou zijn gewoeden over de natuur en zich van haar noodwendigheden bevrijd zou hebben is voor Simone Weil een leugnachtige abstractie die we aan het kritiekkloze vooruitgangsgeloof te danken hebben. De onderdrukking die ons rechtstreeks wordt opgelegd door de natuur is inderdaad ingrijpend verminderd. Maar het is de menselijke soort als geheel die daarna de natuur als collectief heeft leren beheersen, en niet het individu. Zodra men de mensen één voor één neemt en door de bril van het individu naar de hem omringende werkelijkheid kijkt, dan verandert het perspectief ingrijpend, en smet men op een slaafse onderworpenheid die niet veel verschilt van die in een primitieve maatschappij. Zowel de onderdrukker als de onderdrukke zijn immers nog steeds gelijkelijk onderworpen aan de enorme sociale eisen die de moderne strijd om de macht stelt. Simone Weil trekt de conclusie:

Het lijkt alsof de mens er niet toe kan komen om het juk van de natuurlijke noodzaak te verheffen anders dan van de sociale onderdrukking evenveel te verheffen, alsof er een myta-

menselijke evenwicht is het spel is. (...) De menselijke collectiviteit heeft in rechte zin de natuur opgevoeld door het indrukken op een analoge manier te verpletteren. (...)

Zo is ondanks de vooruitgang de mens niet ontkomen aan de slachte conditie waarin hij maakt en reuk tegenover de blinde krachten die het universum bezielden. Alleen licht de macht die hem op de knieën houdt overgedragen (transfère) van de bewegingsloze materiële op de maatschappij die hijzelf met zijn grijpen vormt.¹⁰

Er is dus geen sprake van een vooruitgang waarbij de natuur minder natuur zou worden en de mens, in zijn humanisering van de natuur, meer mens (zo n.v. de jonge Marx). Simone Weil haante hier niet het woord *pragmà*, maar het begrip *transfère* als sleutel tot de culturele werkelijkheid; hoe functioneert de natuur als zij van natuurkracht wordt veranderd in georganiseerde cultuurmacht? Zij wordt er ontleend op, maar zij wordt er niet minder natuur om. De technische vooruitgang heeft aan de natuurkrachten wellicht een nieuwe vorm gegeven, geen nieuwe inhoud. Het gaat er nu om het mechanisme van deze transfère te onderzoeken en te analyseren. Wie de grillen van de menselijke collectiviteit kent, kent de natuur van de sociale onderdrukking, en is dan pas misschien in staat haar te vernieuwen. Vernieuwen, want haar afschaffen zal nooit helemaal kunnen:

'Het licht erop dat een mens als slaaf wordt geboren, en dat de slavernij de hem toebehorende bestaansvoorwaarde is (...) Zolang de mens leeft, dat wil zeggen zolang hij ook maar een oerindig klein deel streeft om dit noodloosbaar te vernieuwen, zolang zal de druk van de slavernij hem nooit éns minneren loslaten'.¹¹

Dat Simone Weil na dit sombere slotakkoord van haar maatschappijanalyse dan toch nog haar politieke testament afsluit met een 'theoretische blauwdruk van een vrije samenleving' zou bevreemding kunnen wekken. Immers, voor

¹⁰ *idem*, *sup.*
¹¹ *idem*, *ibid.*

haar is de mens er niet alleen toe veroordeeld om een slaaf in dit universum te zijn, maar bovendien is het hem ook nog verboden om niet een dezoen de harde, bittere waarheid van zijn slavernij te overtuichen. Maar we zullen zien dat haar begrip van vrijheid zo dialectisch verstrengeld is met dat van de *nécessité*, dat ondanks, ja juist onder de dwang die de samenleving noodzakelijk op haar leden uitoefent, er toch sprake kan zijn van zoiets als vrijheid.

Ook al behoort een volmaakte vrijheid voor Simone Weil niet tot de praktische mogelijkheden, dan nog moet zij volgens haar als ideaal wel gedacht worden. Want denken en vrijheid horen bij elkaar. Niets ter wereld kan de mens veranderen dat hij zich geboren voelt voor de vrijheid. Nooit zal hij, wat er ook gebeurt, de slavernij kunnen accepteren; want hij denkt, horen we. Er zit in de ethiek van Simone Weil iets van de heroiek van Prometheus. Maar dan zo dat zij de mens de vrijheid eerst wil leren denken, in plaats van haar alleen maar te laten dromen. Wie droomt van de vrijheid, stelt zich namelijk een vrijheid zonder grenzen voor, overeenkomstig de ongrijpbaarheid van zijn verlangens en begeerten. Maar wie de vrijheid denkt, calculeert haar begrenzingen in. En alleen dan valt zij te realiseren.

'Wanneer men onder vrijheid de simpele afwezigheid van elke *nécessité* zou moeten verstaan, dan zou dat woord volkomen leeg zijn aan concrete betekenis (...). Men kan onder vrijheid iets anders verstaan dan de mogelijkheid om zonder beperkingen te verrijzen wat men wil (...) De ware vrijheid wordt niet gedefinieerd door een verhouding tussen verlangens en bevrediging, maar door een verhouding tussen denken en handelen: die mens zou volledig vrij zijn wiens handelen voortvloeit uit een daaraan voortgaand oordeel over het doel dat hij zich voorstelt en de samenstelling van middelen die getuigen zijn om tot dat doel te leiden.'

Het doet er niet toe of deze handelingen met geringe uitkomst kunnen worden of niet moeten, evenmin of ze met succes worden bekroond of mislukken. Zolang een (ook ongelukkig) mens over zijn eigen handlingsvermogen be-

schikt, is hij vrij. Onder vrijheid wordt dan totaal iets anders verstaan dan wilkeur. Want aan wilkeur ligt geen gedachtensoortdeel ten grondslag, aan de vrijheid wel.

Tik oordeel heeft betrekking op een objectieve situatie, en dus op een wereld van *sérvissies*. De levende mens kan er in geen enkel geval onderuit dat hij van alle kanten ingesloten wordt door een absoluut onbegrijpbaar *sérvissie*. Maar hij denkt, en daarom bereikt hij de kern tussen enerzijds blindelings te zwichten voor de prikkel waarmee zij hem van buitenaf oprijft, ofwel anderzijds zich te concentreren aan de innerlijke voorstelling die hij zich van haar maakt. In daten bestaat dan de tegenstelling tussen slavernij en vrijheid¹².

Vrijheid en slavernij zijn zo de deskbeeldige uitersten, waartussen het menselijk leven zich onophoudelijk heen en weer beweegt. Een mens zou geheel en al slaaf zijn als zijn handelen alleen nog maar gestuurd werd door de grillen van zijn lichaam of het denken van een ander, en als zijn eigen denken daarbij volstrekt zou zijn uitgeschakeld. De prairie mens, de Romeinse slaaf - dat zijn voor Simone Weil modellen van deze onderwerperheid. Voce de vrijheid verwijst zij evenwel naar een wiskundig of meetkundig probleem dat goed is opgelost; dit voorbeeld vormt een abstract model van de volmaakte vrijheid, omdat daar alle elementen van de oplossing gegeven zijn, maar de mens alleen met behulp van zijn eigen oordeel in staat is om de verbinding - die tegelijk de gezochte oplossing van het probleem vormt - tussen deze elementen te leggen. Zo is het gekozen, methoedisch denken en handelen behalve de toegangspoor tot de werkelijkheid (zie blzst. 3) ook de hefboom tot de vrijheid.

Het beeld van de hefboom is niet toevallig in dit verband: de hefboom zelf is, als instrument van methoedisch handelen, voor Simone Weil symbool bij uitsluiting van de vrijheid. Aan haar filosofieles in 1934 verduidelijkte ze eens met behulp van dit symbool hoe een mens zich in de arbeid de natuur

12 idem, 113.

van brute vijand toe makke vriend kan maken. Stel je voor, hiëld zij haar leerlingen voor, dat dezelfde mensen die door natuurcaastrofes als aardverhuivingen en vallende rookblokken e.d. in parochie raken, in plaats van blind te raken eens methoedisch gaan nadenken en een hefboom gaan gebruiken. Dan verandert alles:

De hefboom is een middel om een gewicht te verdelm, zonder het object zelf in delen te splitsen. De mens verheft op die manier elk kwaadaardig karakter; geen enkel gewicht kan zich te weer stellen tegen geen enkele kracht; het is altijd voldoende om een verhouding tussen onze kracht van vijf 50 kilo en een gewicht van 500 kilo toe stand te brengen. "Geef mij een steunpunt, en ik zal de wereld draagen."

Deze idee ondertroude elke kwaadaardige kracht in de wereld. Er is altijd tussen onze kracht en de kracht die tegenover ons staat een verhouding, zodanig dat wij in staat zijn te handelen om ons onroep op de wereld achter te laten, hoe groot ook de weerhouding tussen beide is. Onder voorwaarde dat men in staat is om iets in zijn onmenselijke delen te assyleren, kan de kleinste kracht de grootste overwinnen¹³.

De werkelijkheid als methoedisch probleem; de mens als mathematicus. Na overvragen de toepassing van een mathematicus niet het kader van een blad papier. De werkelijkheid waarin wij leven doet dat wel, en is bepaald meer dan een rekenom. Toch is met het model van de geometrie de weg aangegeven die tot de zo grootst mogelijke menselijke vrijheid leidt: hoe meer de ruwe weerstand van de realiteit tot probleem bereid kan worden, d.w.z.: hoe meer de mens verbindings opspoort tussen de disparate elementen van zijn wereld en ze in zijn denken reconstrueert, des te vrijer wordt hij in zijn handelen. De mens zou in het ideale geval op elk willekeurig moment zijn eigen tot smeden omvat dat hij zijn bestaansvoorwaarden met zijn denken reconstrueert en aan zichzelf oplegt. In dat geval zou hij God zelf zijn: de auteur van zijn eigen bestaan. Dat is onmogelijk. Maar de mens zou in elk geval wel de menselijke equivalenten

13 L.P. 64. Verwezen wordt naar Archimedes' uitspraak: "Geef mij een steunpunt en ik zal de wereld bewegen."

van die goddelijke macht bezinnen als zijn materiële bestaansvoorwaarden het exclusieve product van zijn denken zou zijn. 'Dus zou de waarschijnlijke vrijheid zijn', concludeert Simone Weil¹⁴. Deze theoretische limitatie zal de samenleving zoveel mogelijk moeten sadeleren, en dan zal er van vrijheid sprake zijn.

Mét de dialectiek die Simone Weil zo tussen *nécessité* en vrijheid ontwikkelt scutsen we op een van de grote constanten in haar denken. In een korte maar heldere nootie uit 1929 berispt zij al zo scherp beide begrippen op elkaar, dat aan het begrip *nécessité* elke connotatie van fataliteit en aan vrijheid elke associatie met willekeur ontsomen wordt. Het zoeken naar een absolute, onvoorwaardelijke *nécessité* zonder vrijheid is voor haar dan niets anders dan een vorm van fatalisme. Want wie zich blindelings onderwerpt aan de fataliteit, geeft zich over aan het toeval, en ontlokt daarmee juist elke vorm van *nécessité*. Omgekeerd, een vrijheid zonder *nécessité* is een onderscheidloze willekeur, waarmee men zich uiteindelijk ook opgeeft aan het toeval; willekeur wordt dan tenlotte juist het tegendeel van vrijheid. In telegrafisch nootert Simone Weil vervolgens hoe zij beide polen natuur op elkaar betrekken wil denken:

'Corrélation van de *nécessité* en de vrijheid.

1. in het handelen.

2. in het handelen bij uitdruk: de arbeid.

[Hoe meer men verheft handelt, des te meer heeft men de keuze over de middelen.]

'De natuur bevelen door haar te gehoortamen'.

3. in het denken.

4. in het denken.

Hoe meer men in vrijheid denkt, des te minder leest heeft men.

Conclusie:

er is slechts sprake van *nécessité* als object van een vrij denken.

14 *idem*, 117.

Er is slechts sprake van vrij denken voorzover het de *nécessité* denkt.

De mens bevest slechts in die mate waarin hij beweust gehoortamen. De natuur wil niets. Zolang de mens denkt dat het even gaat om wil overnemen wil te plaatsen, is hij bij voorbaat al overwonnen (Kierkegaard). Of hij nu in opstand komt of overgiet, dat komt op het zelfde neer.

Wanneer hij denkt te bevinden, dan is hij.

Zodra hij denkt te gehoortamen, bevest hij.

Hij traandooft over de natuur met behulp van het en niet door haar¹⁷.

'Homo naturae non nisi parentis imperat' - 'De mens bevest de natuur slechts door haar te gehoortamen'; het citaat van Bacon in bovenstaand fragment was Simone Weil lief en mocht wat haar betreft de Bijbel van onze tijd worden, die de vloek, door Genesis op de wereld ('In het zweet des aanschijns...') gefégl, zo magen aflaan¹⁸. Zij onderscheidde drie mogelijke relaties tussen natuur en mens, waarvan er maar één toekomt biedt. De mens kan in zijn droom of door collectief op haar gewild uit te oefenen de natuur als slaaf beschouwen. Maar als hij pijn, moeite en ontberingen moet doormaakt ervaart hij de natuur als een absoluut en wereld meester. Slechts wie methodisch denkt en handelt en zich zo onderwerpt aan de wetten van de materie ervaart evenwel bij tussen de natuur en de mens. Dit actieve evenwicht tussen de mens en de universele *nécessité*, geoppeld aan het evenwicht van krachten en behoeften tussen de mens en onderling een, als een dergelijke toestand lang zou kunnen voortbestaan, het natuurlijke geuk voor men¹⁷.

De mens moet zich aan de natuur conformeren, zegt Simone Weil dus de stoïcijnse ethiek na. Maar duidelijk is nu dat

15 OC I, 373. Vgl. LFB, 234.

16 OC, 140. Vgl. LFB, 89 en 231. Ook het woord van Tacitus (*Gracchus*, 1, 36): 'Omnia servituti pro dominatiōe' ('Alle dingen sluis tenenide hem te beheeren') verhiel Simone Weil in haar lijfsprek (*Zie bv.* C.L. 12, 16).

17 *idem*, 144.

daarbij geen sprake is van een gelaten passiviteit noch van een naïef-romantische natuurvatting, die zich geen rechtschap aflegt van de mens als cultuurwezen. Van de mens wordt een actieve opstelling gevraagd in arbeid en methodisch denken terwijl de natuur voor Simone Weil nooit direct toegankelijk is, maar slechts via het formele en kritische begrip van *nécessité*. Zelfs een vliegende van de roerkracht vrijheid van Prometheus is aan de ethiek van Simone Weil niet vreemd. Maar ondertussen wordt het begrip vrijheid wel zo dialectisch op de *nécessité* betrokken dat het alleen als greepbegrip is te denken: het is niets anders dan 'de bewaarde onderwerping aan de *nécessité*'¹⁸. Vrijheid is daarmee op paradoxale wijze een ander woord voor gehoortzaamheid geworden. De menselijke conditie bij uitdruk is en blijft die van een slaaf. Maar een slaaf is de meerdere van zijn meester zodra hij zijn meester kent en de condities van zijn eigen slavernij.¹⁹

Het is de taak van de mens om dit 'meesterschap' te verwerpen en zo alle niet-noodzakelijke slavernij op te heffen. De voltraakte vrijheid is echter onbereikbaar en een ideaal grensgeval, de samenleving is meer dan een rebelse en de werkelijkheid meer dan een blad papier. Waarom dan nog zo'n ideaal erop nabouwen als het toch onbereikbaar is? Wel, antwoordt Simone Weil, deze utopie is juist om des te helderder in te kunnen schamen welke marges ons van de ware vrijheid scheiden, zodat we ons handelen er op kunnen richten om ze te verkleinen. Weil sluit haar studie dan ook af met het in kaart brengen van de hindernissen die ons van de utopie van de vrijheid afhouden. We moeten ze in het kort, in de eerste plaats is er de complexiteit en de uitgebreidheid van de wereld die ons parten speelt. De mens kan nu eenmaal niet zijn gesteert de hele werkelijkheid omvatten en blijft dus onderworpen aan het toeval. Het is zaak dit toeval zoveel als mogelijk te reduceren, het te begrenzen en het te 'filtreren'. Wij zijn als schepelingen op de oceaan. De wind en het water bedreuen we niet. Maar wanneer onze zinnen

18 OIL 140.
19 OIL 1, 86.

en ons niet zijn aangepast aan een zo breed mogelijk scala van omstandigheden, kunnen we als het ware het toeval definiëren. Zo zou de mens in de cultuur het toeval om hem heen en in hemzelf - in het ideale geval - kunnen elimineren²⁰.

In de tweede plaats is er ons eigen lichaam, dat ons in onze vrijheid belemmert. Ook ons lichaam zouden we moeten overwinnen tot een onmiddellijk tussen ons denken en de werkelijkheid om het daarmee tot instrument van de vrijheid te kunnen maken. Een rigorouse rationalisatie, dat aan het lichaam geen eigen rechten toekent, is wenselijk. Maar het wel, ook hier geldt het adagio dat hij slechts kan bevelen die gehoortsaamt:

'wij moeten ons lichaam dirigeren, en het geen anders geven. We kunnen bijvoorbeeld niet tegen ons lichaam zeggen: heb geen honger, bloes niet enz. De formule van Bacon verroccdeert elk accentuatie'²¹.

Een derde onoverkomelijke hindernis op weg naar de vrije samenleving is de diepe kloof die er bestaat tussen het theoretische denken en de praktische uitvoering van het gedachte. De heldere, abstracte methode kan nooit-veldeboos in bewegingen en handelingen worden omgezet. Onze maatschappij heeft deze kloof tussen denken en doen alleen nog maar vergroot door een principiële maatschappelijke scheiding tussen hoofd- en handarbeid aan te brengen. Die scheiding moet opgeheven worden, vindt Simone Weil, en haar enige politieke program waaraan ze haar levenlang trouw is gebleven en waarvoor ze valdbondstrijd gevoerd heeft is dat de uitvoerende arbeider met zijn hoofd moet kunnen werken wat hij doet en dat zijn opdrachtgever eveneens moet voelen wat de materiele en fysieke begrenzungen van zijn commando zijn. Dat betekent enerzijds dat 'de

20 Vgl. C. I. Ryn, voor hetzelfde beeld: 'Le vent, le courant, les vagues, le gouvernement, les voies déterminent la marche de l'homme. Mais celui dont le pilote a compris l'essence s'élève au-dessus.'

21 L'Ph 233. Omdat Simone Weil in haar eigen zelfverwachting niet haar eigen filosofie?

enige voltrekt vrije productiewijze die is, waarin het methode denken gedurende het hele arbeidsproces actief zou zijn', terwijl anderzijds een positieve herwaardering van de lichamelijke arbeid moet plaatsvinden²². Zo zou het evenwicht tussen denken en handelen, dat nu voltrekt zoek is, weer enigermate hersteld kunnen worden.

Zou dit het laatste woord zijn over de verhouding tussen ons en het universum waarin wij leven, dan zouden wij temeer nog op voet van oorlog met onze bestaansomstandigheden blijven staan, hoewel we door middel van lust (het methodische denken en handelen) een soort gewapende vrede toe stand zouden hebben gebracht. Simone Weil gaat echter verder, en maakt in haar filosofie een geruisloze overstap naar de religieuze metafysica. Vase haar is de mens in dit universum geen vreemdeeling die er bij toeval in terecht is gekomen, maar hij is er door God neergezet en hij hoort er thuish. De waarheid vraagt er daarom niet alleen om gekend te worden, maar zij wil ook worden liefgehad. We zien en ervaren de *nécessité* vaak alleen onder het gezichtspunt van de heute overheersing. Maar als wij haar als Schepping beschouwen, wordt de *nécessité* voor ons 'de sluis van God', en herkennen we dat Hij 'zijn handvorming erin geschreven' heeft²³. De Voorzienigheid is de enige werkelijke verklaring voor dit universum, niet de *nécessité* zelf, zegt Simone Weil Socrates in Plato's *Phaedon* na. 'De *nécessité* is een van de eeuwig beschikkingen van de Voorzienigheid'²⁴. De theologische scheppingsleer die zich achter deze visie verborgt, stultem we verderop nog aan de orde (zie hfdst. 8). Hier is het voldoende op te merken dat voor Simone Weil de *nécessité* niet een kosmisch toeval is, maar een geweldige ordening. Zij doet niet alleen een beroep op ons bezwerven, maar ook op onze liefde.

²² Cf. 126. Vgl. ook idem, 137: '... la civilisation la plus humaine est un orbe qui exerce le travail manuel pour sentir, elle et le travail manuel concurremment la répétitive violence'.

²³ PG 121, opp. CS 308.

²⁴ CS 307.

De onvoorwaardelijk geldende structuur van het universum is religieus gezien niets anders dan zuivere gehoortzaamheid van de materie aan zijn schepster. De *nécessité* verdient ook onze bewuste gehoortzaamheid, in analogie aan die van de materie, aan de structuur van het werkbijde. In ons menselijk komen en handelen doen we dat al: wij conformeren ons aan haar wetmatigheid. We kunnen dat negatief en tegen wil en dank doen, maar ook met instemming en liefde. Voor deze liefde tot de schepping zijn echter geen verplichtende gronden in het denken aan te geven. De *nécessité* verplicht, God verplicht tot niets. De grenzen van de filosofie zijn bereikt. Alleen de religie leidt verder. Er is echter één fenomeen, dat tot deze liefde uitnodigt, en dat is de schoonheid der wereld. De schoonheidservaring maakt een oorsprong van de *nécessité* buiten het kosmische toeval, in een goddelijke Liefde, samenlijk.

De schoonheid van de wereld wordt openbaar als men de *nécessité* als vormmerk van het universeum herkent, en de gehoortzaamheid aan een volmaakt wijze Liefde als wezenmerk van de *nécessité*²⁵.

Tussen het strikte filosofische kennen dat zich houdt binnen de grenzen van het menselijk bezwerven en de religieuze metafysica die God als vooceronderstelling aanneemt, zit een kloof die Simone Weil nauwelijks respecteert. Zij bewaardt meestal onbekommerd de kronkelige weg tussen het strenge begrip en de mystieke ervaring en vice versa. De esthetische ervaring beweegt zich in haar grensgebied. De schoonheid bewijst weliswaar niets wat het begrip te boven gaat (zij is zelf immers een ervaring 'ohne Begriff' (Kant)), maar zij staat door haar onweerstaanbaar in het oog springende innerlijke doelmaticheid een verscaping ernaar zeker toe. Naast de directe religieuze ervaring is zij als enige et indirect toe in staat om ons met de *nécessité* te verzoemen, ja wellicht zelfs onze liefde voor haar op te wekken.

7. Het goede is transcendent

De onbetrouwbare van de mens; ethiek als 'attentie'

We leren nog even terug naar Simone Weils studie over *Les causes de la liberté et de l'oppression*. Zij betiteldt haar met een kenschets van een ideale, volmaakt vrije samenleving, en een inventarisatie van de hindernissen die ons op weg er naar toe belemmeren. Het vierde en laatste obstakel dat ons volgens Simone Weil in slavernij geketend houdt hebben we nog niet genoemd. Maar het is het grootste, en ook meest onoverkomelijke, en ook van wettelijk belang voor de ethiek: het ligt besloem in het feit dat er behalve mijzelf nog andere mensen zijn. Het is eigenlijk de enige oorzaak van onderdrukking: alleen de mens kan de mens tot slavernij dwingen. De natuur kan de mens wel klein krijgen, maar nooit vernederen. Dat kunnen alleen mensen elkaar doen. De natuur is niet griflig; ook het toeval behoort maar aan de *nécessité* van de materie. De menselijke begoerte daarentegen kent geen intrinsieke natuurlijke grenzen, en daarom is er aan het leed dat mensen elkaar kunnen aandoen ook geen limitat geveld. Een mens is daarbij niet alleen afhankelijk van degenen die direct boven of onder hem is geveld, maar heel het blinde spel van het collectieve leven gestuurd door menselijke wilkeus oefent druk op hem uit. En noch: de ene mens heeft de andere nodig. De ideale samenleving zou daarom die maatschappij zijn die de mens tegen de sociale wereld zou kunnen afschermen, zonder hem ervan af te scheiden. Pas dan zou de mens niet meer als een druppel aan de oceaan overgeleverd zijn aan het maatschappelijke krachtenpel: als hij het kon doorgronden en er naar zijn inzicht in zou kunnen handelen. Alleen een samenleving die door het vrije, heldere denken van de individuele mens zou zijn goudend, zou alle nodige onderdrukking hebben geëlimineerd en de volkomen uitdrukking vormen van Rousseau's

'solente générale'¹. Simone Weil verdedigt zo een radicaal individualisme in naam van het vrije denken, waarin voor haar de waarheid van de mens gelegen is. 'Wij willen van het individu en niet van de gemeenschap de hoogste waarde maken'².

Maar al erkent ze dat deze prioriteit van het vrije individuele denken zelf een vrucht is van onze moderne samenleving, toch is ze ten aanzien van zijn toekomsten zeer somber. De industriële maatschappij doet namelijk niets anders dan macht collectiviseren en centraliseren in monopolies en technocratieën, waarin voor het individuele leven geen plaats is. De enige houding die een mens vandaag waardig is, is dat hij zich door deze collectieve duiting niet laat meesleuren en de sociale afgod niet gaat aanbieden. Het collectiefum steekt zich als een scherm tussen de mens en het universum in op, en ostromt hem zo het zicht op zijn werkelijke condities. De waarheid daarentegen kan alleen geboren worden in de vrij denkbare greep van de individuele mens. Alleen in hem is 'het oorspronkelijke verbod tussen de goet en het universum' - of laten we kortweg zeggen: de waarheid - in staat tot bewustzijn te komen³.

Met deze afkeer van het collectivum waarmee Simone Weil haar studie over de moderne samenleving afsluit, strijden we op een telkens terugkerend element in haar denken: een kernschets van de sociale groep, niet alleen als buidelmaat van de onderdrukking maar ook als beoelplaats van leugen, die ons een illusionaire voorstelling verschaft over onze werkelijkheid en over de plaats die wij er innemen. De waarheid is alleen toegankelijk via het dwangvrije denken. De verhoudingen waaruit de *nécessité* bestaat kunnen slechts in één goet worden gereconstrueerd en aan elkaar gekoppeld. Met meenderen tegelijk een reëusom uitvoeren is toch ook on-

1 In naam van de *démocratie* (?) is Simone Weil dan ook voor de opheffing van politieke partijen, die als elke sociale groep de vrijheid van het individu belemmeren (EL 13, vgl. SP I, 147v., afm II, 470v.).

2 OL 31.

3 afm, 164.

menselijk? Zoals de disperate elementen uit een rekenkundige operatie als 7+7 uiteindelijk ook alleen maar in één hoofd tot 14 samengevoegd kunnen worden, zo is ook de waarheid alleen maar individueel toegankelijk. Zoiets als 'collectief denken' bestaat niet⁴. Voeg daarbij de machtsdruk en de psychologische beïnvloeding die het collectivisme op mensen uitoefent door voortdurend op gevoelens als prestige en intensieën als zelfhandhaving te speculeren, en men begrijpt waarom Simone Weil universeel seculier is: het sociale menselijke staat, zelfs de maatschappij als zodanig, 'werenlijk slecht'⁵ kan noemen. De maatschappij houdt ons van de waarheid af, en wie zoals Simone Weil het zoeken naar waarheid als categorische imperatief ponzert, moet de samenleving wel moreel wantrouwen. De samenleving, zagen we, kent haar eigen *nécessité*, die volgens grillige wetten geordend is en de onderdrukende rol die vroeger door de natuur gespeeld werd overgenomen heeft. Hoe zou nota bene zij ons ooit wegwijs kunnen maken in ons zoeken naar het Goede?

Wie 'wij' zegt, dwaalt, aldus Simone Weil. Het verstaan streeft naar. Want zij verdedigt daarmee niet een geboe-noerd individualisme, dat de rol en de betekenis van de samenleving ontkennt voor de enkeling. Een mens is per definitie een sociaal wezen, erkent ook Simone Weil. Het individu is iets dat na de maatschappij komt, dat door de maatschappij bestaat. Het is eerst maatschappij, dan iets anders. De volgende u: maatschappij, individua. Het individua bestaat slechts door de maatschappij⁶. Het gaat hier om een feitelijk oordeel: zoals een gram onbegrijpelijk is aan een kilogram, zo legt het individua tegenover de gemeenschap ook geen gewicht in de schaal⁷. We kunnen dus beter vermijden van een gemeenschap leven en haar te vliedend houden, dan haar als vijand tegenover ons plaatsen. Wij zoeken het onderoepit delven. De enkeling heeft de gemeenschap nodig uit zelfbe-

4 PG 174.
5 SG 79. Evens OK 193.
6 LP 66.
7 EL 41.

houd. Elk mens heeft immers ook een natuurlijke behoefte aan sociale warmte, die hem niet misg woorden onthouden⁸. En de gemeenschap is zijn voedingsbron, in letterlijke zin in de economie, maar ook cultureel, omdat zij bemiddelt met de traditie⁹. Simone Weil kan in dat verband zover gaan dat ze 'het collectieve leven een weerspiegeling van de schoonheid van de wereld' noemt¹⁰. Persoonlijk gaf ze ook toe zeer gevoelig voor de invloed van een gemeenschap te zijn. Haar besluit om niet tot de Kerk toe te treden, juist vanwege de hier aangevulde verbinding tussen leugens en sociale groep, komt dus niet voort uit een eventuele solitaire karaktertrek. Want, geeft Simone Weil toe:

Ik ben geen erg individualistisch temperament. Ik ben bang dat ik het tegenovergestelde ben. Ik heb in mij een sterk koudde-instinct. Ik ben van nature buitengewoon gemakkelijk te beïnvloeden, tot in het overduidelijke toe, en juist als het om collectieve dingen gaat. Ik weet dat als ik nu een twintig- of jonger Duitsers voor me had die in koor naar-biederen zouden zingen, dat dan een deel van mijn ziel onmiddellijk naar ons zouden¹¹.

Maar uit deze erfomde letterlijke individuele afhankelijkheid van de gemeenschap moet elke morele waardering worden uitgesloten: er wordt een sociale *nécessité* omschreven, en zij is als elke *nécessité* moreel onverschillig. Haar te willen analyseren is buitengewoon vruchtbaar voor het inzicht in de structuur van onze werkelijkheid, en Simone Weil neemt het dan ook niet tevergeefs dat zij jarenlang dicht bij de politiek betrokken is geweest¹². Maar het Goede verbruikt de gemeenschap ons niet.

8 idem, 21.
9 Daarmee geldt: 'Le degré de respect qui est dû aux collectifs humains est très élevé' (ib. 23).
10 EL 198.
11 AD 44. In volmondige overeenstemming met Simone Weil echter de *Interventionelle* moet te zingen (SP II, 110, 117).
12 'Contreplus le social est une voie aussi bonne que se retirer de monde. C'est pourquoi je n'ai pas eu tort de choisir et longtemps la politique.' (PG 482).

Waar Simone Weil dan ook tegen in verzet komt is tegen de poging om de gemeenschap zelf als bron van het goede en als vindplaats van de waarheid te beschouwen. Elke moraal is een groepsmoraal, en elke groep woedt weer gerelativeerd door andere groepen en hun moraal. Wie in de samenleving naar het goede zoekt komt onvermijdelijk bij een moreel relativisme uit. Het universeel geldende, absolute Goede is in haar niet te vinden. Marx heeft geprobeerd om vanuit het inzicht in de particulariteit van de groepsmoraal tot het universele goede door te dringen. Als in de klassenloze maatschappij alle particuliere groepen zijn afgeschaft, zal er ook geen particularistische moraal meer zijn, zo oordeelde hij. Of eerder: dan zal de paraculiere moraal van de arbeidersklasse universeel worden zijn. Via het intrinsieke mechanisme van de sociale *nécessité* (de ontwikkeling van de productiekrachten en de ontvoering in de productievoorwaarden die deze niet zich mee zal brengen) dacht hij dat de mensheid verdunde aan haar groepsbeperkingen zou kunnen ontsnappen en het universele, absolute Goede zou kunnen bereiken. Simone Weil wijst er echter op hoe Marx hier ondanig zijn zo heide inzicht in de (sociale) materie ter slatte toch weet, en nu met de sociale materie zelf, religie bedreef, en de onoverkomelijke grens tussen de *nécessité* enerzijds en het Goede anderzijds vertroebelde in een ongerechtvaardigd geloof in een sociale utopie, die tussen beide zou moeten bemiddelen. Het menselijk bestaan kent, aldus Weil, een fundamentele, onoplosbare antropologische tegenpraak: de mens is onderworpen aan het natuurlijke en maatschappelijke krachtenspel, maar hij verlangt desondanks naar gerechtigheid. Hij is onderworpen aan de *nécessité*, maar verlangt toch het Goede. Marx is, aldus Simone Weil, bezwolen voor de verleiding om deze tegenpraak tussen de grenzen van deze wereld te willen oplossen. Hij heeft de (sociale) materie als producent van het goede willen laten optreden, terwijl beide per definitie niets met elkaar gemeen hebben en dus het een ook niet uit het ander kan ontstaan. Als er al een verwantschap is tussen de *nécessité* en het goede (Weil is er van overtuigd, naarmate ze relativerender wordt) dan is zij niet van deze wereld. Daarom heeft

pas wie het goede als transcendent beschouwt, echt zijn blij vrijgemaakt voor een objectieve beschouwing van de sociale werkelijkheid. Het sociale mechanisme zelf moet als a-moraal worden beschouwd. Het is als elke *nécessité*, jenseits gut und böse', en staat absoluut onrechtelijk tegenover morele waarden. De zon gaat op over bozen en goeden en het regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen¹³.

In plaats van het beste te aanblijden, moet men er de aanwezigheid van bestuideren', oordeelt Simone Weil over de samenleving en haar moraal, en schaarst ook Marx in de rij van hen die van 'Het Sociale Beste' hun afgod hebben gemaakt¹⁴.

Het Sociale Beste - we vinden de uitdrukking overal in het werk van Simone Weil terug als omschrijving van de samenleving en haar bedreiging voor het indruide en zijn houding tot de waarheid¹⁵. Zij omleent het beeld aan Plato's *Republiek* (VI, 493 a - d) waar deze het ethisch opportunisme van de sofisten, dat de ethiek tot een retarische techniek reduceerden, hekelt:

Zij onderwijzen niets anders dan de meningen van de massa, opinies die zich vormen wanneer de massa in vergadering bijeen is. Dat noemen ze dan wijsheid. Veronderstelt een groot en sterk best: hij die het verzagt leert al zijn redken en verlangens kennen, hoe je het moet besliden, waar je het aan moet maken, op welke momenten en door welke personen het gereserveerd raakt of vaak werkt, welke krachten het gewoonlijk slaakt als het in dit of dat harnas is, welke woorden geschikt zijn om het te kalmeren of op te hiten. Veronderstelt dat hij dat wat hij allemaal in de praktijk en in de loop van de tijd geleerd heeft, wijsheid noemt, dat hij er een methode uit samenstelt en dat hij er onderwijzend van maakt. Hij weet waarschijnlijk niet welke van die verlangens of neigingen meest of het best, goed of slecht, rechtvaardig of onrechtvaardig zijn. Maar dat wat het beste gezet doet, noemt

13 IP 130 (vgl. Mich. 3, 43).

14 Een ander slachtoffer van deze ideologie is voor Weil één van de vaders van de sociologie, Emil Durkheim (AD 166).

15 Zie bv. EL 23, 100; PG 108-109, AD 23-26; OL 216b., 236; SG 77; IP 74-78; En 116, 111b.; CS 67, 173.

bij goed, dan waartegen het dier weerzin heeft noemt hij slecht, en harmonieert heeft bij geen ander criterium. Zo verwen hij het schone en het rechtvaardige met de natuurlijke noodwendigheden, want hij heeft nooit ingezien en is ook niet in staat om aan een ander te weten welk werkelijk verschil er bestaat tussen het noodwendige (nécessité) en het goede¹⁶.

De samenleving als nuttig beest, dat min of meer goetend kan worden; en de moraal als zijn gebruiksaanwijzing, een agogische techniek die zich richt naar de grillen van het 'sociale beest'. Deze techniek is effectief en nuttig en wordt daarom 'goed' genoemd. Maar het zuivere Goede is van een absoluut andere orde dan de *nécessité*, en is van haar door een 'wezenlijk verschil' gescheiden.

In haar latere werk lijt Simone Weil steeds minder in staat om dit 'sociale beest' a-morvel te blijven beschouwen, en lijt ze het omgekeerde te doen van wat zij de aanbidders van het beest verwijt: voor haar wordt het sociale bij uitstek de plek waar het kwade zetelt. Met kragt op den duur zelfs apocalyptische trekken. Dit grote dier is het sociale beest, en is klaarlijklijk hetzelfde als het beest uit de Apocalyps¹⁷, voegt zij dan ook aan het bovengesande Plato-citaat als commentaar toe¹⁸. Daarmee doet zij n.l. de structuur van haar eigen denken geweld aan. Want al herbergt het sociale als zodanig niet het goede, als kwaad is en blijft het toch nog 'een noodzakelijk kwaad' waar geen mens zonder kan¹⁹. Waarmee het toch weer een zekere morele waardering ontvingt, die het in het werk van Simone Weil niet altijd even evenwichtig is gegand.

Maar het sociale staat nu eenmaal de waarheid in de weg en is en blijft daarom in het formele oordeel van Simone Weil als zodanig en a priori 'wezenlijk slecht'²⁰. Er bestaat daarom, oordeelt ze in navolging van Plato, een ontorekonne-

¹⁶ SG 294.

¹⁷ idem. Vgl. PG 181: 'Le social est irrédoublé comme le diable dans prière du monde'. Of ook CS 171: 'Le Diable est le collectif.'

¹⁸ OL 193.

¹⁹ idem.

²⁰ OL 129. Vgl. PG 1217. 1278.

²¹ CS 2031. Vgl. SG 79.

²² PG 17. Vgl. CS 208. 217. 312. LPB, 237.

²³ PGD 43. CS 280 (Vgl. *Plato, Republik*, 390b).

²⁴ CS 118.

lijke kloof, 'om oneindig grote afstand'²⁰, tussen de *nécessité* die de werkelijkheid structureert en die door ons kenvermogen wordt gereconstrueerd enerzijds en het Goede, dat absoluut en universeel is en vanuit ons eindige, particuliere perspectief per definitie ontoegankelijk is, anderzijds. Ethisch gesproken zitten wij nog steeds gevangen in de grot van Plato, vast aan de ketens van onze affecten en begrepen, bedrogen door onze begrensde waarnemingsvermogen. Het Goede is de zon, die onze werkelijkheid verlicht, maar waarvan we slechts schaduwervaringen. Er bestaan daarom ook twee verschillende 'moralen': een sociale moraal, waar het relatief goede van het relatief slechte wordt onderscheiden, en die veelal niet meer is dan een sociale techniek (daarin krijgen de sofisten gelijk), en een bovenmenselijke moraal, die de verhouding tot het absolute Goede omvat, en waarvan de sociale moraal op haar hoogst soms een vage reflectie vormt. Deze moraal is geen techniek, maar eerder een mythe, die alleen belevenswaardig is door hem die liefde voor het licht van de zon hebben opgevat en zich uit hun gevangenschap willen bevrijden²¹. Zij rekenen tot het onbereikbare, zij zoeken toegang tot het ontoegankelijke. Het Goede is transcendent. Of religieus gesproken: Het Goede is God, en alleen God is goed²². Het Goede is - Simone Weil valt Plato bij - absoluut boven de orde van het Zijn verheven²³. Het kan ons alleen van buiten deze wereld worden aangevoeld, zegt Weil, die dan religieus - want voor haar was Plato een myticus - van 'genade' gaat spreken. Maar filosofisch blijft ze ook dan consequent het Goede als ontoegankelijk en 'heelmaal verborgen'²⁴ beschouwen.

Het Goede is voor Simone Weil een fundamenteel postuulaat. Voor haar is het concept de enige mogelijkheid om te ontsnappen aan het cynisme en de mensverwachting, waartoe een wereldbeschouwing die alleen op het inzicht in de

nécessité zou zijn gebouwd aansluitend zou geven. Zij fun-
deert dit postulaat antropologisch:

Om onvoorwaardelijk van de mensen te kunnen houden,
moet men inzien dat hun godachten wel aan de overhaastige
wensen van de mens zijn onderworpen, maar dat zij het
absolute goede als roeping hebben.

Het streven naar het goede, dat bij alle mensen aanwezig is –
waar elk mens verlangt, en elk verlangen heeft het goede als
object – het streven naar het goede is het wezen zelf van elk
mens en is het enige goede dat altijd onvoorwaardelijk pre-
sent is in elk mens.²⁵

Elk mens verlangt, zegt Simone Weil, en elk verlangen is in
wezen verlangen naar het Goede. Het wordt door haar als de
diepste drijfveer in elk mens beschouwd. 'De behoefte aan
het goede is het wezen van de mens'.²⁶ Voor Simone Weil
gaat het om een evidentie waarvoor zij geen nadere argu-
mentatie aanvoert. En toch vervult die afwezige Goede en
het bijbaat zo verborgen aanwezige verlangen ernaar, een
uiterst positieve en fundamentele functie in de structuur
van haar denken, en dat dus te meer naarmate het Goede niet
God zelf wordt geïdentificeerd. Het is echter van belang in te
zien hoe het Goede ook dan als een afwezigheid het denken
voedt, en zich alleen als een lege plek, waarvoor de ge-
dachten zich vormen, manifesteert. God is voor haar niet de
opheffing van het denken en het opgeven van de wereld,
maar een bepaalde manier om de wereld te denken.²⁷
Simone Weils ethos circuleert onophoudelijk rondom de leegte
van het verborgen Goede. Haar mystiek omvat de ervaring
van het onervaarbare, het uitgaan van het onzegbare.
'Het goede lijkt altijd te vluchten', schrijft Simone Weil als

25 CS 149. Weil lijkt te verwijzen naar Aristoteles. Vgl. de opening-
zin van deens *Nyctambuloche Fabul* (Boek I): 'Tilke kantar en elk
onderzoek, evenals elke handeling en elk streven, wordt gericht te-
rechten naar een of ander goed, daarom is het Goede strecht godli-
coörd als "dat waarvoor alle dingen streven".'

26 EL 171.

27 C.I. 46: 'Trouw Dien, aimet Dien, et s'est pas autre chose qu'une
certaine manière de pointer le monde.'

agnostisch studentie in 1949. Maar in 1949 erkent ze, intrin-
siek doordrenkt met religie, nog steeds: 'Het goede is voor
ons een niets, want geen enkel ding is goed'.²⁸ Ze identifi-
ceert in haar latere werk weliswaar zonder voorbehoud de
christelijke God met het Goede, maar blijft ook dan huive-
ren voor een uitdrukking als 'christelijke waarden'. Zij wil
hoegaat van een christelijk verlangen (*aspiration*) spreken:
'Want waarden roepen een aanwezigheid op, verlangens
daarentegen een afwezigheid, en het goede is voor ons afwe-
zig'.²⁹

Wat is dan nog de inhoud van het Goede, als het enerzijds niet
vermenigvuldigd mag worden met wat mensen in de samenle-
ving goed noemen, en anderzijds zo ontoegankelijk is dat er
niets over uit te zeggen valt en alleen de mystieke ervaring er
aan rekent kan? Wat is m.a.w. de ethische draagwijdte van
Simone Weils begrip van het Goede? Mijns inziens is het
Goede voor haar alleen een ander woord voor de omvattende
waarheid van het universum. 'De werkelijkheid (le réel) is
voor het menselijk denken hetzelfde als het goede'.³⁰ Terwijl
de waarheid het doel van het menselijk streven is, vormt naar
analogie het goede het object van het willen. Maar de catoge-
rische imperatief die Simone Weil aan de mens oplegt is in
beide gevallen hetzelfde: *de mens moet met al zijn verve-
gens streven naar totale conformiteit met de structuur van
het universum naar hij deel van uitmaakt*. De waarheid is al
even ontoegankelijk (zie hfst. 2) als het goede onbereikbaar
is. Maar toch verlangt de mens er naar het ware te kennen,
resp. het goede te doen, en wendt hij conform dit streven te
leven. Niet elk mens komt daar weliswaar toe, en sommigen
blijven liever de gevangene van hun illusies en hun affecten;
het verlangen naar het Goede kan ook niemand worden
afgevoerd en kan niet anders dan in bewuste, vrije, indivi-
duële instemming met de condities van dit bestaan worden
voltrokken; het kan m. a. w. alleen uit liefde voor dit uitver-

28 OC I, 74, npp. PG. 21.

29 EL 169.

30 C.II. 276.

sam worden geboren en gevood, en als sifting van deze liefde in praktijk worden gebracht.

Zo komt het menselijke bestaan een onoplosbare tegenpraak: enerzijds is de mens met al zijn vezels, zijn denken en zijn sociale bestaan ineluis, onderworpen aan de *nécessité*, de structuurwet van de materie. De *nécessité* is noodzaak, onverwilt, zij wil niets, noch goed noch kwaad. Zij regert soeverein-despotisch, en trekt zich volstrekt niets aan van de mens en zijn lot. De mens vormt voer haar alleen maar een eindelijk klein doorgangspunt in het kosmisch lijnenspel. Anderzijds is er in elk mens het onuitroeibare verlangen naar het Goede, een ongreepbaar totaalbegrip waaraan niet met onze morele categorieën inbeeld mag worden gegeven, maar dat gelijgsteld mag worden aan het *summum bonum*, het goddelijke van de christelijke traditie. Een verlangen dat behoort tot het wezen van de mens. Hoe verhoudt zich deze beide bestaansoverheden tot elkaar en zijn ze met elkaar te verenigen?

Simone Weil ontleent de mogelijkheid dat de *nécessité* en het Goede in het denken tot een eenheid zijn te smeden. De onoverbrugbare kloof tussen beide is die tussen natuur en bovennatuur, tussen fysica en metafysica, en elke poging om haar op te heffen misloopt de natuur of naturaliseert de moraal op ontoelaatbare wijze. Het Goede is de waarheid omtrent de totaliteit van de kosmos, niet een element van deze kosmos zelf. Het is transcendent aan de *nécessité*. De *nécessité* zelf is overvrijwillig voer het anderszels tussen goed en kwaad. De natuur kan ons dus de ware ethiek niet geven, en de samenleving ('het sociale beest') al evenmin. Als het eerste gebod voor ieder die het goede wil, geldt dus dat hij alles in deze wereld wat zich als 'goed' aanbiedt moet weigeren als zodanig te beschouwen. Het is immers of een perspectivische minvatting die het goede met de eigen gelukzaligheid, het persoonlijke welbevinden of maatschappelijk nut gelijkstelt (het eudemonisme of utilitarisme)³³ of een beugn die ons voorgespiegeld wordt door 'het sociale beest'

33 Instrumenteel omtrent Weïl lijt. Hetzelfde: 'Als de gelukzaligheid een beest is de groeven van het lichaam, dan zouden we

(elke moraal waartij de emkling in naam van de gemeenschap geacht wordt zich op te moeten offeren)³². Hoogstens is dit apr. goede een afschaduwing van het ene Licht³³, een stukje van de puzzel die alleen vanuit het perspectief van God zelf als eenheid is te zien³⁴. Het Goede willen is in onthouding leven, in permanente afwachting van het absolute Goede. De opschieting van de bevrediging, het wachton op de vervulling, de *époche* is de constante grondtoon in het ethos van Simone Weil. In 1929 hoort we al dat 'het goede is: te zeggen tegen alle dingen'³⁵. Wie onvoorwaardelijk instemt met het absolute Goede, heeft immers liefde opgevat voor iets dat niet tot de orde van het Zijn gerekend kan worden, voor datgene 'wat niet bestaat'³⁶. Het positieve verlangen naar het absolute, universele Goede kan dan ook enkel zichtbaar worden gemaakt in de negatie van het relatieve, het bijzondere. Het Goede zelf kan men alleen maar contempleren (theoëris (Plato/Aristoteles)), niet bezitten. Het goede handelen richt zich niet direct op het Goede zelf,

zegen dat de kosmos de gelukzaligheid bezitten als er gras vanden aarde te groeien. (PG 139)

32 LP 228.

³³ *Sacrifice de soi*.

³⁴ Principe: 'Tout amour-dieu de soi est mauvais. Le sacrifice s'appartient au visible. Montrer sa propre faculté de primer est toujours un mal, puisque la parole est la condition de tout bien. Toutes les facultés qui ne sont pas dirigées vers la pensée commune (comme philosophie) sont à réprimer.'

Een positiek voorbeeld van deze moraal vindt Simone Weil in het functioneren. 'Le mouvement moral du système, c'est le dévouement, le sacrifice, l'abandon totale de soi. (...) On y cultive le mythe de l'innocent général. La fin, c'est la société, l'esprit, la collectivité.' (idem, 105). Het strijdend doen van zichzelf kan alleen moreel worden goedgekeurd als het een vrijheid geboren wordt (zie bijl. 8 en 81).

35 PG 62. Vgl. CS 127: 'Non seulement le bien suprême enferme tous les biens, mais les biens ne sont bons que comme ombres du bien suprême.'

36 CS 44. Wie toch het relatieve goede verbeelddert maakt zich schuldig aan afgodery (C.L. 126).

38 OC I, 71.

36 PG 127. Vgl. Veit, a.w. 37: '... c'est par le non-être, et non pas par l'être qu'on "participe" au bien.'

maar op het vermijden van heegpen deze communitatie van het Goede in de weg staat; en dat is dan ook per definitie het kwaad.³⁷ Dit kwaad moet men bij Simone Weil niet verwarren met wat de natuurlijke moraal kwaad noemt; deze stelt immers het relatief goede tegenover het relatief kwaad en beschouwt beide als complementaire begrippen. Maar het absolute Goede kent geen tegenhanger.³⁸ Wie het Goede zoekt, zal het nooit vinden in zichzelf of de wereld om hem heen. Het is afwezig en verborgen, en is alleen present in het verlangen ernaar zelf. Zo kan Simone Weil zeggen dat 'het goede bezitten hetzelfde is als het verlangen'.³⁹ Dit verlangen is – we mogen denken aan het onderscheid dat E. Levinas tussen deze twee begrippen maakt – niet een soort behoefte, die bevredigd kan worden. Het is een metafysisch verlangen dat in het verlangen alleen nog maar groeit.

Zoals 'het is' of 'het is niet' geen bezitens hebben als het om het goede gaat, zo hebben gebrek of bevoelingsgrens bezitens als het om het verlangen naar het goede gaat. Dit verlangen wordt niet bevredigd, want het is het goede. Het wordt niet gediagnosticeerd, want het is het goede.⁴⁰

Als het verlangen naar het Goede hetzelfde is als het Goede bezitten, doet het er zelfs niet toe of dit Goede 'werkelijk bestaat' of niet. Het is werkelijk in het verlangen zelf. Het

verlangen is m. a. w. een 'verlangen zonder object'.⁴¹ Ook de latere, religieuze Simone Weil die zo zeker lijkt van het Godsbestaan, laat de waarde van haar filosofie niet van deze zekerheid (die ook weer een 'bezit' zou kunnen worden) afhangen. Hoorter ook doet Plato getinspireerd, toch neemt Simone Weil niet klakkeloos deze voor-kritische ideële-realisme over.

'Het Zoiëten naar het Goede bij Plato. Wij zijn grootmens-erend door een beweging naar het goede. Maar wij doen er verkeerdt aan om het goede in een of ander ding te zoeken... Het goede bestaat slechts in onze beweging zelf'.⁴²

De vraag of deze beweging gedragen wordt door een corresponderende goddelijke werkelijkheid is in feite niet van belang.

'Als God werkelijkheid is, dan heeft men alles gewonnen [...] als er aan dat woord alleen maar illusies bezwaarswoorden hoort men nog niets verloren [...] Men heeft zelfs iets gewonnen: het zijn in de waarheid, want men heeft het dreigberedige goede dat geen goed is achter zich gelaten'.⁴³

Simone Weil wil er net als Pascal wel om wieden dat God bestaat, maar zij hangt in tegenspanning tot deze helemaal niet aan de uitkomst van de werkelijkheid. Immers, niet mijn zaligheid of verdorvenis zijn de inzet ervan, maar de waarheid en de leugen. Soekter nog: mijn zaligheid is niet de eventuele beloning bij de uitkomst van de werkelijkheid, maar ligt in het weeten zelf. Immers, wie in de waarheid leeft, 'bezit' de zaligheid al.

'Als ik mijn verlangens afwendt van alle dingen hier beneden en er als het valse goede beschouw, dan heb ik de absolute, onvoorwaardelijke zekerheid dat ik in de waarheid ben. Ik weet dat dat het goede is, dat niets hier beneden als goed beschouwd kan worden tenzij daarbij een leugen, dat alle doelen hier beneden zichzelf vernietigen.

41 C III, 14.
42 idem, 118.
43 CS 109.

37 LPb 114: 'La question est s'est pas de faire le bien, c'est d'essayer d'éviter le mal.'

38 PG, 118. Het kwaad is voor Simone Weil geen ontkenning van het goede (dat een het een tegenbegrip van het Goede vormen, dat echter naar zijn weeten enkel is), maar de verbedering ervan. 'Il n'y a pas de contraire du bien. On peut rompre mal l'attachement du désir aux choses terrestres. Tant que le désir est ainsi attaché, il y a l'illusion d'un couple de contraires, bien-mal.' (CS 187; vgl. idem, 88). Zie ook C I, 199: 'Le bien est essentiellement autre que le mal.' Met Plato (en in zijn gevoel ook Origines, Augustinus, Giordano Bruno en Spinoza) verstaat zij het Goede als volhard van het Zijn en het kwaad als Zingelovek, privatio boni (zie H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt 1973, 37).

39 CS 175; vgl. idem 110.

40 idem, 266.

Mij ervan afwenden – dat is alles. Er is niets anders nodig. Hierin ligt de vervulling van de droom van de liefde. Want ik wend me ervan af omdat ik hem als vals beschouwd als ik hem vergelijk met de natuur van het goede. Dus ik kan de taal van de aardse dingen achter voor het goede. Ik ontziet de vitaliteit van zijn verlangens en van zijn liefde aan de aardse dingen om ze naar het goede te richten.

Maar, zal men zeggen, dit goede, bestaat het? Wat doet het er toe? De dingen hier beneden bestaan, maar zij zijn het goede niet. Of het goede bestaat of niet, er is geen ander goed dan het goede.

En wat is dan dit goede? Ik weet er niets van. Wat doet het er toe? Het is degenen waarvan het woord, als ik er mijn denken aan vasttocht, me de zekerheid geeft dat de dingen hier beneden het goede niet zijn. Als ik niets weet van wat boven dat woord uitgaat, hoef ik er ook niet iets van te weten, zelfs ik er alleen maar gebruik van weet te maken.

Is het niet beschelijk om dat wat is achter te laten voor dat wat misschien niet is? Hoërmaal niet, als dat wat is niet het goede is, en dat wat misschien niet is het goede is.⁴⁴

Zo kent het ethos van Simone Weil de ontzetting. Niet van de wereld als zodanig (daaraan levert zij zich onvoorwaardelijk uit), maar van de wereld als bron van het Goede. Zij zegt toen tegen elke particulariteit die zich als universele waarheid aanbiedt. Dat Weil aan het eind van haar leven in het boeddhistische en hindoeïstische een religieuze bevestiging vond van haar aanvankelijk vooral door Plato gevormde oordeel over de wereld als schijn (*déjà: maya*), en zich verdiepte in de zen-meditatie-technieken om via hen de ontzetting te leren en tot de ontzagbare waarheid door te dringen, is in dit verband begrijpelijk.⁴⁵ Simone Weil spreekt van een 'zoektocht in de leegte'⁴⁶, en maakt van deze 'leegte' een concept-begrip dat ze tegenover de gemakkelijke vervulling van

44 CS 289v. Het verlangen is n. a. w. om 'deur sans soucier' (C III, 23).

45 Simone Weil ontleent de *Shigayana Gita* in 1940 en leen zichzelf vervolgens Simulacris (SP II, 199-197). Zie verder David Rapin, *L'interprétation des traditions hindouïstes et bouddhiques chez Simone Weil*, in: Gilbert Kahn (red.), SIMONE WEIL, Philosophie, spiritualisme et mystique, Aubier-Montaigne Paris 1978, 93-101.

46 C II, 374.

begotten en behoeven plaatst. 'De leegte accepteren'⁴⁷, wordt voor haar een ethische eis: alleen de mens die haar in zijn denken kan uithouden, en die niet bezwijkt voor de gemakkelijke verleiding haar goedkoop te vullen, staat open voor het Goede. Wie op deze weg voortgaat en zich tegen de gang van de natuur te weer stelt (want de natuur valt alle leegtes op den duur) ontlekt tenslotte het wonder: de leegte zelf is de hoogste vervulling⁴⁸. De leegte kan men niet zoeken, zij dient zich aan. Het komt er alleen op aan haar niet te willen ontvachten⁴⁹. Een mens kan zich niet zijn lichaam er echter wel op voorbereiden dat hij de leegte in zijn denken beter uit zal kunnen houden: de honger, de dorst, de kuisheid zijn lichaamslijke omzorgingen waarmee men de leegte oefent⁵⁰. Dan leert de geest van het lichaam: 'De honger is een verhouding tot het voedsel die even veel is als de daad van het eten'⁵¹.

Zo zijn er twee manieren waarop een mens ingesouerd het Goede kan staan: hij kan haar zich willen toeëigenen en consumeren of hij kan haar contempleren. Een vers uit de Upanishaden brengt voor Simone Weil die waarheid poetisch onder woorden: 'Twee vogels, onafscheidelijke metgezellen, zitten op dezelfde boom. De één eet de vrucht van de boom, de ander kijkt zonder te eten.' Maar ook aan de bijbelbeheer mythe van de zondval kan Weil refereren; wordt in

47 C I, 169.

48 PG 33. CS 113: 'Tous les péchés sont des tentatives pour ombler des vides (...) Le vide est la première suprême.' Vgl. Es 113: 'Le vide entre la gloire.'

49 PG 34.

50 C I, 169.

51 AD 27. Vgl. voor meer over het concept van de leegte bij Simone Weil: Ana Luisa Jauregui, *Le vide*, in: Gilbert Kahn (red.), a.w., 171-183. Men ziet hoe Simone Weil hier haar persoonlijke lyrische problemen met veelal (zij leed aan anorexia) overroep tot een metafysisch concept: met G. Frost kan men zeggen dat in haar denken de anorexia tot een metafysische procedure van de vervulling van de mens tot het Goede (Hart, a.w., 200). Dat Simone Weil niet de anorexia noch de enige mythe in men anorexia blijkt uit Rudolph M. Bell, *Sacred Anorexia – Vomultijlar wegen naar heiligheid 1400-1800*, Wereldbibliotheek Amsterdam 1992.

de heil van Eden niet juist de vrucht, die de mens voor ogen genield was middelen in het paradijs en waarvan God gezegd had: 'Gij zult daarvan niet eten noch die aasrakens' (Gen. 3:3) pas nadat zij gegoten is tot zonde?⁵³

Simone Weil beschrijft een soort negatieve theologie en ethiek, die alleen maar in een onttrekkende beweging, strikend rondom de leegte, kan spreken over God en het Goede. Geloof is voor haar:

'geloof dat niets van wat wij kunnen begrijpen (natuur) gelijk aan God is. Een negatief geloof. Maar ook geloven dat wat wij niet kunnen begrijpen werkbijfer is dan wat wij kunnen begrijpen'⁵⁴.

In dit spreken over God wist het subject zichzelf uit. De ontberching van de aarde-lingen als vindsplaats van het goede betekent ook dat men afstand doet van zichzelf als bron van waarheid. 'De waarheid liefhebben, dat betekent de leegte uithouden (...) de waarheid liefhebben met heel zijn ziele onmogelijk zonder dat men zich van zichzelf losmaakt'⁵⁴. De eigen individualiteit staat de universele waarheid als een scherm in de weg, ook al brengt het subject zelf de waarheid ter sprake (we kunnen hier op terug in het volgende hoofdstuk als we het concept van de *déréalisation* behandelen).

Het nou echter onjuist zijn om in Simone Weils neem tegen de wereld als bron van het goede en haar pleidooi voor de ontberching van zichzelf alleen aan de invloed van de Oosterse mystiek toe te schrijven. 'Het goede', leest men in soorgelijke termen in een vroeg opstel uit 1926, *Le beau et le bien*, geschreven in een tijd waarin Simone Weil eerder agnostica dan mystica was, is de beweging waardoor men zich losmaakt van zichzelf als individu. 'Hier is geen sprake van boodhisme, maar analyseert de studente Weil kritisch de filosofische ethiek van Kant. Ook 1-4-v. de zedennwet bij

53 Cf. 1,3). Vgl. C III, 338: 'La grande douleur de Thomaie (...) est que regarder et manger sans deux opérations différentes.' (Breton AD 1945).

54 Cf. 1,268.

54 Cf. II, 30.

Kant constant zo dat daarbij sprake is van de zelfontkenning van het individu en van de empirische werkbijferheid als bron van het goede. In het zuivere morele denken moet de mens ook volgens Kant van zijn toevallige behoeften en begroeven die zijn empirische bestaan bepalen, abstraheren, en mag hij alleen die ethische regel als geldig erkennen die onvoorwaardelijk en universeel voor elk denkend wezen geldt. In hem denkt dan de Vernunft, dat is: heel de mogelijke mensheid, en niet meer het toevallige empirische individu. Kant heeft van deze stelling een formeel concept gemaakt: ik neem die maxime als richtsnoer voor mijn handelen, waarvan ik zou willen dat hij tegelijk universeel zou gelden, en tot een algemene natuurwet zou kunnen worden verheven. 'Maar', aldus Simone Weil, 'dat concept is slechts het symbool van de beweging van de geest waarin zij zich ontbercht van het ding, beweging die het goede is.'⁵⁵ Ook voor Kant was het Goede (God als het hoogste goed) geen bereikbaar moreel object, maar een grensbegrip dat een beweging van ontberching uitlokt, die zich realiseert in het zich conformeren aan dat wat het hoogste goed bemiddelt: de universele zedennwet⁵⁶. De zedennwet als zodanig is echter

55 OC I, 71.

56 Kant, *Ensch der praktischen Vernunft*. Grondrijsing zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main 1976 (Werkausgabe VIII), 418v: 'God en lemaal zijn voor hem geen object, maar 'soud' van de zedennwet. Het nou verdelijk zijn om de parallel tussen Kant en Weil verder uit te werken dan hier mogelijk is. Ook Kants ethiek is immers te beschouwen als een poging tot de-actualisering van de ethiek. Zijn universele en onvoorwaardelijk geldende zedennwet kan men vergelijken met Weils utraatit, zijn begrip van 'Achtung voor deze wet' (das Bewusstsein der Untertanzung von uns selbst aufbegehrt', 418v, 28) met Weils concept van constantie en haar begrip van geloofzaamheid. In beide gevallen gaat het om een paradisaal statuut van de mens die zelf in opperste vrijheid afstand doet van zijn eigenwijsheid en zich onderwerpt aan een heteronomie die in heerszelf geboren wordt: de zedennwet. Kant onontberchtable verlossing scherp terien zedennwet en natuurwet, het Rijk van de Vrijheid en het Rijk van de Natuur. Hun eendheid krijgen we in het denken nimmer 'voor Augen'. In het Rijk Gods vallen beide pas samen (idem, 260, 280). Simone Weil licht beide, natuur en moreel, meer naar elkaar toe te brengen, ja

formeel, d. w. z.: leeg. Om deze leegte circuleert de mystieke ethiek van Simone Weil.

We constateren dat de ethische denkweg die zo hooggestemd en massief begon met een zoektocht naar het Hoogste Goed, eindelijk als het ethos van een zegen-zegger, die de wereld - en zichzelf inclusief - weigert als bron van de ethiek. De notie van het Hoogste Goed zet deze ontkenkende beweging wel in gang, maar vlucht daarbij zelf eerzwaar achter de horizon.

In het concept van de *attentie resp. attentie* heeft Simone Weil deze grondhouding op originele wijze tot uitdrukking gebracht. Het afwachten is het fundament van het goeteljk leven⁵⁷, schrijft de mystica Weil aan het eind van haar leven⁵⁸. Een mens leeft 'in afwachting van God' (attentie de Dieu), hoort het in deze periode, waarbij de evangelien dat 'zij zullen vrucht dragen in afwachting' (en *dispositiv*, Luc. 8, 15) een geliefde referentie is⁵⁹. Maar de houding waar Simone Weil op doelt is een constanter in haar ethiek, ook zonder de religieuze lading die zij later krijgt. Het begrip *attentie/attentive* heeft minstens zo'n antropologische als theologische lading. Het duidt een paradoxale toestand van de menselijke geest aan, een passieve activiteit, een 'actieve agissante'⁶⁰. Het is een inspanning, en geen gelaten afwachting. Maar tegelijk is het 'de passiviteit van het denken in actu'⁶⁰. Het is de moeilijke kunst om niets te doen, een negatieve inspanning waarbij een mens zich niet zelf handelend of denkend poseert, maar zich totaal openstelt voor wat buiten hem is. Hij suspendeert tijdelijk zijn eigen subjectiviteit, en zet zichzelf a. h. w. even tussen haakjes. In de *attentive* keert de mens zich een moment binnenste buiten.

hem verdoene te identificeren, door het doel van het menselijke handelen in een zich conformeren aan de *necessité* te leggen. Maar geldt voor Kant ook niet dat de natuur een 'Typus', een 'Urbild' voor de mens is (idem, *id. cit.*)?

57 *idem*.

58 Bv. CS 26, 47; PGO 76, 143.

59 PG 56.

60 CS 47.

ten; hij is totaal present bij de buitenwereld en kruipt zo dicht mogelijk op de dingen. Hij is zichzelf, met al zijn verlangens en behoeften, voor een moment helemaal vrijgemaakt. Hij is totaal beschikbaar voor wat buiten hem is, en heeft zichzelf leeg gemaakt, doordringbaar voor de dingen. De constatering van een kunstwerk, de concentratie in het gebed, het werkelijk oog hebben voor het ongeluk van een ander en bij hem present te zijn, maar ook de openbaringsbetid van kinderen in de klas of de aandacht van de arbeider bij zijn machine kunnen als voorbeeld dienen⁶¹. Elk mens heeft dit vermogen tot openbaringsbetid. Het wortelt in het verlangen, dat elk mens eigen is (zie blz. 88). Maar degenen die in staat is om dit natuurlijke vermogen te ontwikkelen tot een permaante houding van openbaringsbetid tegenover de realiteit maakt het tot een metafysisch kenmerk. Hij heeft zijn verlangens gezuiverd, en staat niet meer in een verbod van eten, maar van kijken tot de realiteit. Voor hem wordt de *attentive* tot *attente*, de tijdelijke openbaringsbetid tot een constant wachten op God (of wat hetzelfde is: op de waarheid of het Goede). Hij onderwerpt zich volledig aan de voorwaarden van de tijd en de ruimte in de hoop dat *dwaars door de *necessité* van de dingen* heen het Goede zichtbaar wordt. Of het wachten ook beloofd wordt, doet eigenlijk niet ter zake; het wachten zelf is immers al de beloning. Vrij refererend aan de gelijkernis van het koninkrijk bruiloftmaal (Math. 22) schrijft Simone Weil:

De rol van de aanstaande echtgenoot is te wachten. De slaaf wacht en wacht terwijl de *meester* leest vrees. De voorbijganger noodigt zichzelf niet uit op het bruiloftmaal, hij vraagt geen uitnodiging; hij wordt er naar toe gebracht bijna per *verrassing*; zijn rol is het een aflezen een *gouvernement* aan te trekken.⁶²

Dat de werkelijkheid niet alleen het strijdpunt van een metafysische en blinde *necessité* is, maar ook de akker waartoe

61 Zie resp. OC L 600v; CS 44; AD 89-97; CO 11; 62. AD 92.

het zaad van het Goede verborgen is, dat is een wetenschap waartoe alleen de mens doordringt die zijn natuurlijke verlangens heeft weten om te voorzien tot een attractie, een houding waarin hij alzeit van zichzelf en zo dicht mogelijk in de werkelijkheid drijft, er boven op zit, haar afsloopt en doorzoekt op het Goede. Hij staat open voor 'de gemade'. De *nécessité* is dus de onvermijdelijke toegangspoort tot het Goede; wie zich niet volledig aan die voorlaatste ontfermt, zal nooit tot het laatste doordringen.

Zagen we eerst dat er volgens Simone Weil een fundamentele kloof tussen het Goede en de *nécessité* bestaat, nu zien we dat in haar ontologie beide toch weer – al is het in een religieuze metafysica en daar alleen – naar elkaar toebuigen. Bestaat er niet toch een verborgen verband tussen de *nécessité* en het Goede, dat aan ons natuurlijke kenvermogen ontrokkend is? Simone Weil is er van overtuigd. Het is Plato (misschien meer nog dan de bijbel) die opmerkt voor Simone Weil deze verborgen, 'niet te representeren'⁶³ verbanding tussen het Goede en de *nécessité* onder woorden brengt. In diens kosmologie luidt het:

De gods regeren over de *nécessité* door middel van de overreding. Zij overweldt haar om de meeste dingen die gebruikt in de richting van het betere om te buigen. Op die manier, volgens die wet, is door middel van de door een wijze overreding (lange periodes) overwinnen *nécessité* vanaf den beginne het universum opgebouwd.⁶⁴

Simone Weil kan en wil dit inzicht in de uitzonderlijke eenheid tussen *nécessité* en het Goede niet anders dan theologisch funderen.

Het goede en de *nécessité* zijn, zoals Plato heeft gezegd, geschieden door een *essentielle* afstand. Zij hebben niets gemeenschappelijk. Zij zijn geheel verschillend. Hoewel wij geborgen zijn om aan hen een eenheid toe te kennen, is die eenheid een mythe; zij blijft voor ons een geborn. De

63 C.E. 161.

64 *Timaeus*, 47b-48a. *Gratz*, IP 30 (vervans CS 304).

conspiratie van dat ontbrekende gebroed in het mathematische religieuze leven⁶⁵.

Een theologische scheppingsleer moet dan voor Simone Weil plausibel maken wat vanuit natuurlijk perspectief absurd lijkt, nl. dat – zoals we haar zagen verdedigen – het Goede in feite niet anders is dan de volle waarheid omtrent de werkelijkheid zelf. Alleen metafysisch is de niet verder redelijk te beargmenteren intuïtie onder woorden te brengen 'dat iets mysterieus is dit universum de medeplichtige is van hen die alleen het goede liefhebben'⁶⁶. Aan die scheppingsleer, waarop we nu andermaal stuiten, is ons volgende hoofdstuk gewijd. Hier sluiten we af met de ethische consequentie van deze verborgen eenheid tussen de *nécessité* en het Goede te trekken.

Terwijl we zojuist opmerkten hoezeer het ethos van Simone Weil door de ombechtiging, de weigering en de andere wordt gekenmerkt (omdat het Goede transcendent is aan de *nécessité*), moeten we nu constateren dat dit roem tegen onszelf en de ons omringende empirie als bron van het Goede toeloopt zich omvormt tot een des te intensiever ja op de werkelijkheid als geheel. Wie het Goede wil, moet kunnen wachten. Wie zo in attractie leeft, moet zich onderwerpen aan de *nécessité*. En dat niet tegen wil en dank, in bewuste vijandschap of dofte onverschilligheid. Maar door middel van een vrije, bewuste instemming met, een van harte gezegd ja op dit universum en op zijn plaats en rol daarin. De noot van *BESTAANSVOORWAARDE* is voor ons de enige verbinding tussen het GOEDE en de *NECESSITE*, schrijft Weil; alleen wie zijn bestaanvoorwaarden ten volle accepteert bevindt zich op het kruispunt van beide⁶⁷. Zo wordt op paradoxale wijze door haar het hartstochtelijk-stoïcische ja tegen alles wat is verboden met een roedant en ascetisch noem tegen dat wat zich op het eerste gezicht als realiteit aanblijft. Paradoxaal of dubbelzinnig? Een mogelijke kritiek

65 *OL*, 219.

66 *CS*, 328.

67 *C.E.*, 160.

op de ontologie van Simone Weil – en we lopen dan al wat vooruit op het slothoofdstuk – zou zijn dat zij tegelijk een radicaal dualisme wil verdelgen binnen de ene werkelijkheidsheidsnaam natuur en bovennatuur, *nécessité* en het Goede, terwijl er daarnaast – aldus M. Veró in zijn studie over haar religieuze metafysica – een 'fundamentele maonistische tendens in de verborgen structuren van het denken van Simone Weil' valt waar te nemen, waarbij zij het Goede zo op de *nécessité* vastlegt, dat het eerste uiteindelijk tot de laatste herleid lijkt te worden.⁶⁸ Simone Weil verdedigt dat dit laatste filosofisch illegitimus is, maar religieus daarentegen gerechtvaardigd. Maar kan men zo filosofie en theologie uitspreken, zodat wat in het een denkbaar is in het andere absurd moet heten? En welke metafysica veroorzaakt die verontwaardiging? Die van Plato, die van het christendom ook? Struiken we hier op een filosofisch onoplosbaar probleem of op een filosofische inconsequentie? Kritische vragen die het denken van Simone Weil in het zenuwcentrum raken. We komen er nog op terug. Hier bespreken we ons tot de consequentie die Simone Weil zelf er voor haar ethiek uit trekt. Zij ziet zich voor een onoplosbaar raadsel geplaatst: al de geloofszijde constatering dat 'er geen enkel goed is in dit universum, maar dat dit universum goed is'.⁶⁹ Of, hetzelfde, wat uitgedrukt ontstreven in één van haar *Ca-*

⁶⁸ Veró, a. 9., 102. Hij ziet hier een ambiguitas die voor hem 'la difficulté centrale' bij Simone Weil uitmaakt.

⁶⁹ CS 166.

⁷⁰ C.U. 113, 113. Vgl. CS 393: 'On aime les deux choses impossibles à unir, ce qui n'existe pas et ce qui n'est pas amable.'

De liefde tot het Goede impliceert dus eveneens een ontvoorwaardelijke instemming (*consentement*) met de *nécessité*. De theologische verbinding tussen deze twee maakt zowel van het één als van het ander een object van liefde.

Maar ligt in liefde niet al in het concept van de *nécessité* zelf deze liefde opgesloten? De *nécessité*, zo zagen we, is immers niet de brute materie, noch de blinde natuurkracht die haar struwt. Het is de trinschijnlijk geworden structuur van de werkelijkheid. Zonder de menselijk gevoel die aandachtig naar haar verborgen netwerk zoekt is er dus van *nécessité* geen sprake. Er is een constante attentie voor het tracht in de *nécessité* nodig.⁷¹ Wie kan deze aandacht opbrengen, terwijl uit liefde? Het begripen en het houden van de werkelijkheid komen voor Simone Weil zo tenslotte bijna op hetzelfde neer: intelligencie en amore zijn twee keerzijden van dezelfde attentieve houding tegenover de realiteit. Niet de *nécessité* als zodanig geldt daarbij als voorwerp van liefde, noch de stof van de zichtbare wereld waarvan zij de structuur uitmaakt.⁷² Maar de *nécessité* is te beschouwen als een soort compromis tussen God en de materie. Zij verwijst niet zichzelf ook naar God. Wie God liefheeft, heeft dan ook de *nécessité* lief. Voor die mens is de heerschap van de *nécessité* geen transitie moet, zelfs als zij wil tekort gaat en pijn doet. Hij ziet ook de keertzijde ervan, die naar God is toegelend: de volmaakte gehoortzaamheid van de materie aan de Schepper.

⁷¹ 'We moeten de hardheid van deze *nécessité* onder liefhebben. Zij is als een overtuigende noodzaak, waarvan de kant die naar ons is toegelend de overtuiging laat zien, maar de andere naar God toegelende zijde gehoortzaamheid is. (...)'

⁷² 'Wij zijn de slaven van de *nécessité*, maar wij zijn ook zonen van haar Meester. Wat zij ons ook opdringt, wij moeten het schreeuwel van haar onbetwistelijkheid liefhebben, wij die kinderen van het huis zijn. Elke keer als zij niet doet wat wij

⁷¹ OC I, 13: 'La *nécessité* est une combinaison de relations qui s'établissent dès qu'elle se voit par attention par une attention élève et pure.'

⁷² IP 148.

willen, als zij om dwinge te ondergaan wat we niet willen, is het ons gegeven om daar middel van de liefde anders door haar heen te gaan en de kern van de geloofwaardigheid te zien die zij toont aan God. Zelig zij die daarmee vaak in de gelegenheden worden geroeid.⁷³

Van de *nécessité* zijn wij niet alleen maar toeschouwer, maar ook slachtoffer. Zij kan ons ook verpletteren. Ook daarmee moeten we dan instemmen, ook de mogelijkheid van onze eigen vernietiging vraagt om onze liefde. Zo in te stemmen met het bestaan van alles wat is, het kwaad inbegrepen, enkel uitgesloten dat onderdeel in het kwaad waarvan wij de mogelijkheid en de verpluchting hebben om het te veranderen⁷⁴ lijkt absurd. Maar het is de absurditeit van de liefde voor de Schepper (la folie d'artiste⁷⁵) die ons er toe brengt om niet alleen van het Goede te houden, maar ook van dat wat absoluut onverschillig staat tegenover goed en kwaad, de *nécessité*. Deze waanzinnige liefde waarbij we volstrekt afzien van ons eigen voordeel of geluk is niets anders dan de imitatie van de liefde van God zelf voor zijn schepping, die Hij in de scheppingsdaad tot uiting heeft gebracht.

Daarmee zijn we beland bij de theologische scheppingsleer van Simone Weil.

73 PMO 111.

74 IP 130.

75 De uitdrukking is aan Paulus ontleend (vgl. SG 107).

8. Zichzelf uitwissen

De schepping als de terugtrekking van God; het concept van de *'déréalisation'*

We zagen hoezoet de filosofie van Simone Weil als vanzelf overloopt in metafysica, en hoe onoverstaanbaar zij toedrijft naar de theologie. 'Het hele universum is slechts een grote metafoor', kan Simone Weil zeggen¹. Het is een woordelijkheid die naar iets-buiten zichzelf verwijst. De wereld is – om een geliefd beeld van Weil te gebruiken – een tekst, waarvan wij de betekenis proberen te ontcijferen. Hij is geschreven door iemand die zelf afwezig is, maar die zich in zijn handchrift toch verraaft². Ook al onderscheiden wij in de lijnen en tekens van de tekst geen reedszinnig patroon en stuiten we op onbegrijpelijke combinaties, we kunnen toch metafysisch aantrenndijk maken dat ze van één hand afkomstig zijn.

Zo is er het inzicht in de *nécessité*, zo is er het verlangen naar het Goede. Tekens die we lezen in de tekst van de wereld, en die we decoderen en tot samenhangende zinnen reconstrueren. Tot filosofische concepten die hun eigen plausibiliteit met zich meebrengen. Maar tralotte sturen we toch op hun onoplosbare contradictie, die niet in het natuurlijke denken kan worden voreffend. We slagen er niet in om hun uiteindelijke samenhang te doorgronden. Alleen een religieuze metafysica is dan nog in staat om die onoverwinnelijke tegenstelling in één verhaal bijeen te houden.

In de religieuze metafysica van Simone Weil komen alle stukjes van de puzzel van haar denken die tot nog toe zijn uitgegrekend bijeen tot dat ene verhaal, in een eigen interpretatie van het scheppingsverhaal maakt Simone Weil

1 CS 44.

2 Vgl. voor het beeld met OC I, 208 (1990).

goddelijk aannemelijk wat redelijkernwijs aboard lijkt; dat een mens op het goede gebouwd is, maar in een wereld leeft die ernstschuldig is voor goed en kwaad; dat de wereld mooi is, maar tegelijk vervuld en vol ongeluk; dat een mens een sleutelrol vervult in deze werkelijkheid, maar er tegelijk niets voorreikt.

God heeft de wereld geschapen, zegt Simone Weil. Maar Hij schiep niet door iets vanuit zichzelf vozet te brengen, door zichzelf uit te breiden, maar door zichzelf terug te trekken.³ Daarmee geeft Weil een hoogst ongebruikelijke en eigenzinnige interpretatie van het scheppingsverhaal. God, die in den beginne alles in alles was, stond door zichzelf terug te trekken uit het Zijn aan een deel ervan toe om niet-God te zijn. Al schappend, zag Hij ervan af om allen te zijn. De Almachtige definieert zijn almacht door er vrijwilling afstand van te doen. Hij heerst niet overal waar Hij de macht heeft. Hij schiep het universum niet door expansie, maar het universum is dat wat overblijft nadat Hij zich uit het Al heeft teruggetrokken. Het universum wordt daarmee voortaan geregend door een eigen, intrinsieke *nécessité*. Maar God, het absolute Goede, de Waarheid omtrent de totaliteit van tijd en ruimte, is er oel' afwezig. Zo is er een onoverkomelijke, absolute kloof tussen de schepping en de Schepper, tussen de *nécessité* en het Goede. God heeft zich terug getrokken, wie dus het absolute Goede zoeken wil moet buiten deze wereld zijn. Maar toch, wie God zoekt, moet ook de *nécessité* accepteren. Want op een bepaalde manier is Hij daarin, in zijn afwezigheid, toch nog present. De *nécessité* is

3. Zie voor het volgende o.a. AD 137v.; IF 148, 161; CS 161v., Bl. 48.
4. Gevoert is op een oprechtelijke verwaanschap met de scheppings-
ber uit de joodse kabbalistiek, de *Zimzum*, maar ook op parallel-
len met Schelling, Hamann, en Hölderlin (zie Verh. a.n., zo moet
5. Grotowski, a.n., 48 vv., en het opstel van Wladimir Kahl, *La
conception vertébrale de la Création. Révisé par* Simone Weil, *La
forme*, in: Gilbert Kahn (ed.), a.n., 141-161.). Omdat Simone
Weil's goddeloos denken echter daarmee persoonlijk is dat het niet
binnen een door een sociale groep gedragen traditie (ook niet de
christelijke) te plaatsen is, is het beter niet van haar 'theologie' te
spreken, maar van haar 'religieuze metafysica'.

inmen het handschrift van de Schepper, dat we in staat zijn te lezen; mooi en regelmatig is het, kosmos. De auteur zelf is er nog in te herkennen. De wereld is een gratuit kunstwerk. Er heerst orde en harmonie, en er zijn grenzen gesteld aan de krachten van de chaos. Het universum is te beschouwen als een erfenis van een goddelijke Erflater. Een cadeau van een groot Artiest.

Er is voor het benoemen van het universum als schepping geen redelijke verantwoordelijkheid te geven. God schiep uit liefde, in een moment van wederzijdsen 'feitje d'amour'.⁴ Ouder die liefde moet niet een overvloedige vrijgevigheid worden verstaan. Deze liefde is een offer, een sluiten van zichzelf. Simone Weil verstaat liefde als het vrijwillig afstand doen van goddelijke rijkdom en citeert intussen de parabel van Plato die in zijn *Symposium* de liefde als kind van zowel Overvloed als van Gebrek beschrijft: 'arm (...) vervuld, ongeschied en dakloos, zich overleegend voor de deuren en op straat onder de open hemel'. God heeft – als Franciscus van Assisi – zuster armoede ten herwelijk genomen.⁵ Hij ziet in zijn schepping af van zijn goddelijkheid. Hij ontledigt zichzelf. Hij neemt zelf genoegen met een onzinnig kleine plaats in het universum, een garnet van het vrije spel van de *nécessité*, waaraan Hij zijn volgevallen betreft. De *nécessité* is geen God. Maar het is wel het produkt van de vrije beslissing van God om zich terug te trekken. Hij sterft dan ook onvoorwaardelijk in met de *nécessité*, ook al is Hij er zelf niet in aanwezig. De *nécessité* is het overblijvende, zichtbare resultaat van Gods liefde. Ook zichzelf onderwerpt Hij aan het ontologische regime dat Hij, door zich terug te trekken uit de volheid van het Zijn, aan de kosmos oplegt. Hij geboortzaamt in vrijheid aan de *nécessité*. Dat is zijn liefde.⁶

'Scheppen van' is zo beschouwd tegelijk 'lijden onder'. Inderdaad verbindt Simone Weil het Scheppingsverhaal en het Incarnatie- en Passieverhaal uit de christelijke traditie zo

3. C.B., 139. Vgl. CS 33.

4. SC 117v.

5. Liefde is 'obscure comente' (PWO 60, n.a.v. Plato's *Symposium*).

naar met elkaar dat zij identiek lijken te worden. In de liefde van de Schepper God verscheurt deze zich zelf tussen de *nécessité* en het Goede; de schepping is als zodanig al een kruisiging, de voorafschaduwing van het historische gebeuren op Golgotha.

⁷De Faute is er slechts de voltooiing van. Reeds als Schepper God omloopt God zich van zijn goddelijkheid. Hij neemt de gestalte aan van een demitocracht. Hij onderwerpt zich aan de *nécessité*. Hij verwerpt zich.⁸

Het Kruis van Christus is voor Simone Weil ook meer dan een evenwellige, historische gebeurtenis, maar eerder een kosmisch symbool, een eeuwige metafoor.⁹ Het heile universum in de totaliteit van de ruimte en de tijd is geschapen als het Kruis van Christus¹⁰, schrijft zij, en verwijst daarbij naar het vers uit de Openbaringen van Johannes over 'het Lam dat gelacht is sedert de grondlegging der wereld' (Openb. 13, 8)¹¹. Er is op Golgotha niets nieuws onder de zon. De kruisiging is zo oud als de schepping zelf. Er wordt in Jezus' dood geen bladzijde in de geschiedenis tussen God en mens omgevlogen, maar het drama tussen God en zijn schepping onthult dat zijn eeuwige waarheid. Het Kruis beweert dan ook geen Verzoening, maar is te beschouwen als een Openbaring. De hoogte roept waarom de Zoon van God mens geworden is, is niet om de mensen te redden, maar om te getuigen van de waarheid [nl. dat God Liefde is]¹². Christus' lijden is geen unicum. Het vormt de uitdrukking van de universele bestaansecundaries van de mens, die verscheurd wordt op de kruisiging van de meedogenloze fysieke en sociale *nécessité* enerzijds en het Goede waar naar hij verlangt en waarop hij gebouwd lijkt anderzijds.

⁸ PG 35 (vgl. Filip. 2-10). Zie ook CS 14, 164.

⁹ CS 150, vgl. 165. Zie ook C III, 230: 'La crucifixion de Dieu est une chose éternelle. Weil découvre bel ook dat de christenen bijna de conceptie van de kosmische Christus zijn kwijt geraakt.' (Bl. 163).

¹⁰ IP 169.

¹¹ IP 27, CS 268.

¹² CS 201.

Weil kan daarom ook niet geruak zeggen: 'Ik ben de gefruistigde God (...), wij zijn de kruisiging van God', zonder voor haar gevoel een blasfemie te uiten¹³.

Toch is het gebeuren op Golgotha zelf te beschouwen als uitzonderlijk: in de Gekruisigde raakt elkaar het laagste en het hoogste dat elkaar in de *nécessité* maar kan ontmoeten; de lichamelijke lijdens- en doodstrijd die een mens tot beweginglose materie kan reduceren (vgl. Hfdst. 3) en de meest zuivere liefde voor God 'kruisen' elkaar op het Kruis¹⁴. In de Godverlatenheid van Christus zijn de *nécessité* en het Goede zo uit elkaar gescheurd, dat hun eenheid verloren lijkt. Grotere afstand is er in de kosmos niet te vinden. Heel het universum bevindt zich op dat moment tussen de God (de Vader, zegt Weil met de christologische trinitarische traditie) en God (de Zoon) die door een oneindige afstand van elkaar gescheiden zijn. Maar tegelijk: in de tot het einde toe uitgehouden liefde van Christus voor God is die afstand ook opgeheven en is de eenheid van het universum bevestigd¹⁵. Christus bemiddelt al lijdende. Het kruis van Christus is voor Simone Weil zo de mystieke vindplaats van de kosmische harmonie. Harmonie, verstaan in de zin waarin de Pythagoreers dit begrip ontworpen hebben: als eenheid van tegengestelde, als het maximum van eenheid en van geschiedenis¹⁶. De Kruisiging, als extreme verschendheid tussen het goede en de *nécessité*, is niet een werdelijkheidsbuiten God, maar is de verschendheid in God zelf, tussen de ene goddelijke persoon en de andere, de Vader en de Zoon. Maar terwijl deze menafvoer van de Triniteit voor ons een mystieke blijft, vormt het Kruis de werdelijkheid van onze existentiële ervaring.

De Triniteit en het Kruis zijn de twee polen van het christendom, de twee *essentiële* waarheden, de een verduidelijkt vraagde, de ander volbreedt ongeluk. De kennis van beide en

¹³ PG 102.

¹⁴ PG 116. Vgl. CS 298, IP 131.

¹⁵ AD 206 vv.; vgl. CS 196.

¹⁶ IP 131. Vgl. CS 31.

van kan mystische eenheid is onontbeerlijk, maar hier op aarde bevinden we ons door de menselijke bestaanvoorwaarden eenzijdig ver weg van de Triniteit, ja zelfs aan de voet van het Kruis. Het Kruis is ons vaderland¹⁷.

Christus heeft aan het Kruis in extremis doerstaan wie elk mens, onderworpen aan de *nécessité*, maar verlangend naar het Goede, ondergaat. Christus leefd zijn lijden niet alleen als het zijne; in zijn schreeuw: 'Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten' riepen alle mensen hun Godverlatenheid uit¹⁸. Elk mens heeft deel aan het Kruis.

Maar alleen wie van dit Kruis kan houden, dringt door tot de diepste wijsheid. Wie het Kruis liefheeft, heeft immers de orde van de wereld – haar verschaartheid en haar eenheid beide – lief. En wie aldus de wereld liefheeft, zegt Simone Weil, ondergaat de enige 'bevrijding' die mogelijk is¹⁹. Hij heeft ingezien dat de *nécessité* niet een kosmisch noeval is, maar uitdrukking van een goddelijke Logos. De structuur van de werkelijkheid is in zijn klaarlijkheids oververschilligheid voor 's mensen lot doordienks uiting van Gods liefde voor de kosmos, die in het dogma van de Triniteit volmaakt onder woorden is gebracht.

De geschiedenis tussen God en mens volzooit zich dus niet, maar drukt zich uit in de kruisiging. Er wordt op Golgotha een kosmische waarheid geopenbaard, niet een kosmische strijd beslechts. In feite bestaat er dan ook geen heiligschiedenis²⁰. Voor Simone Weil is het kruis van absolute waarde; het is voor haar de enige toegangspoort tot de waarheid²¹. Er 'gebeurt' op Golgotha echter niets; een verzueringeert waarbij 'Christus plaatsovervangend voor onze zonden zou zijn gestorven' komen we bij Weil zeker niet tegen. De mensheid lijkt er na de moord op zeer volmaakt

17 PwO (1).

18 CS 308.

19 idem, 94, vgl. 96, 44.

20 LR 20: 'La chronologie ne peut pas avoir un rôle déterminant dans un rapport entre Dieu et l'homme'. Vgl. idem, 54, waar het voorstapelingheids en christelijke houding wordt genoemd.

21 PG 70.

mens ook niet beter op gewoonden te zijn, constateert ze ironisch²². Tervijl ook een eeuwig zielheil voor de mensheid, in de Verzoening door Christus verworven, voor haar niet tot de waarschijnlijkheid behoort²³. De opstanding van Christus komt in haar geloofsleer al evenmin voor, tervijl – in de zin van Bultmann – als een soort mystische heertijde van het kruis²⁴. Goede Vrijdag is meer dan voldoende voor haar²⁵. Het onthult ons immers de waarheid omtrent de Schepper en zijn schepping; en wie de waarheid kent, herinneren we ons (zie hddt. 2), heeft toegang tot het hoogste goed.

Simone Weil beweegt zich zo ondanis de christelijke oopern waarvan ze gebruik maakt ver van het kerkelijk dogma. Voor haar is het christendom in elk geval geen verlossingsreligie, maar een mystische wijsheidsleer.

De uitzonderlijke groetheid van het christendom ligt daarin, dat het geen bovennatuurlijke remedie zoekt tegen het lijden, maar een bovennatuurlijk gebruik van het lijden maakt²⁶.

In dit concepte is het lijden onoplosbaar. Het hoort bij de onveranderlijke structuur van het universum²⁷. Het maakt deel uit van de schepping, die als men haar accepteert en niet haar instemt per definitie een goede schepping genoemd

22 LR 319.

23 CS 154.

24 IP 164.

25 '... ceux qui sont des heureux sont ceux qui n'ont pas besoin de la résurrection pour vivre' (LR 218). Sterker nog LR 61: 'Et si l'Évangile enseigne sans mention de la résurrection de Christ, à la fin me serait plus facile. La Croix seule me suffit.' Vgl. ook CS 100: 'Pour le privilège de me trouver avant de assister dans un état parfaitement sensible à celui de Christ quand, évané sur la croix, il dit: "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?" – pour ce privilège, je meconterais volontiers à tout et qu'on m'impose le Paradis.'

26 PG 96.

27 Vgl. idem, 140: 'L'histoire de Christ est la preuve expérimentale que la nature humaine est indéfectible. [...] Elle est indéfectible.'

moet worden. Scheppen is lijden, zo is het vanaf den beginne – de Schepper zelf doet het ons voor –, en zo zal het tot het einde der tijden blijven. 'God, die de wereld heeft geschapen, heeft gewild dat zij zo was'²⁸. We sturen hiermee op een tragische grondtrek in de filosofie van Simone Weil. Het lijden en het ongeluk zijn onvermijdelijk; zij kunnen voor een groot deel alleen maar worden ondergaan, niet worden opgeheven. Vragen naar het waarom van het lijden is zinloos; wij zouden niet zo goed de vraag kunnen stellen waarom God de wereld geschapen heeft. Een antwoord is er niet, behalve God zelf. Het is er gewoon, en wie uit wil leggen waarom, wil een principieel troosteloos feit verwoorden. Als de wereld een van buiten opgelegde doelmatigheid zou kennen, zouden lijden en ongeluk een plaatselijke plaats kunnen hebben in het geheel. Maar de wereld kent alleen een *nécessité*, en geen finaliteit. Achter zowel de '*insistie sans fin*' van de schoonheidservaring (zie *bidst.*, 4) als achter de stemband van de lijdenservaring valt niet terug te vragen. In beide gevallen – dat verbindt beide ervaringen, en verleen hun dezelfde metafysische betekenis – is het antwoord op het 'waarom?' een stilte waarachter God vermoed mag worden²⁹.

De wereld is uit een '*jolie L'amour*' geschapen, niet uit doelmatige berekening. Het ongeluk was er domweg, vanaf het moment dat God niet meer alles in allen was. 'Het ongeluk ... is een produkt van Gods afwezigheid'³⁰. Het is een bijprodukt van een God die zich al scheidend terugtrekt, en dat we niet de schepping zelf op de koop toe hebben te nemen.

Onder dit ongeluk verstaat Simone Weil niet meer dan alleen het fysieke lijden. *Mulheer* is voor haar een uitdrukking van de

²⁸ CS 99.

²⁹ PFO 116v. Zowel de vreemde om het schone als de pijn van het lijden vormen toegang tot dezelfde waarheid. 'Par la joie la beauté du monde pénètre dans notre être. Par la douleur elle nous entre dans le corps.' 'Weil voegt er, om elke indruk van perversteit weg te nemen, wat nadrukkelijk aan toe dat men beide ervaringen niet moet vermenigen. (AD 116f)

³⁰ PG 36.

maal, van het kwaad. Fysieke pijn is immers op zichzelf nog onschuldig. In het fysieke lijden dringt slechts het universum het lichaam van een mens binnen, zoals het via het methodische denken in de geest permeert. Pijn is daarmee niet meer dan een ethisch-neutraal middel tot waarheidskennis, hij verschuift toegang tot de realiteit³¹. Pijn kan dan Maar het ongeluk is dat niet: het is altijd een kwaad. Het ongeluk omvat immers meer dan pijn alleen. Een mens ondergaat de pijn, maar hij wordt door het ongeluk eveneens verpletterd, zonder dat hij dat zelf kan weigeren of er mee kan instrueren. Het ongeluk reduceert hem tot niets. Het onneemt aan de mens het hoogste en het enige dat hij heeft: en wat in het lijden als zodanig best nog intact kan blijven: het vermogen om subject te zijn van zijn eigen ervaring. Het ongeluk entwortelt hem uit het leven, en is daarom te beschouwen als een vorm van dood zijn³². Het ontzegt de mens dergene wat wezenlijk voor zijn menszijn is: het verleen het verlangen naar het goede. Daarom is het ongeluk een kwaad.

En toch, hoe vernietigend het ongeluk ook in deze wereld huishoudt, het hoort voor Simone Weil weliswaar indirect, maar toch impliciet ook bij de goede schepping. God heeft het kwaad niet geschapen, maar wel de mogelijkheid ertoe: 'God heeft scheidend uit om overvloedige goedheid aan het kwaad de mogelijkheid gegeven om te bestaan. De enige reden om te denken dat het universum goed is, is dat God verwijt hij van aanwezigheid het weet dat het kwaad er zou plaatsvinden, noch van aanwezigheid het heeft willen scheppen. God wordt niet bevoorn uit de goedheid van het universum, maar de goedheid van het universum door God; daarom is het eerder voorwerp van pijn. Maar het universum is mooi. Zelfs het kwaad, wanneer het

³¹ C I, 310. Vgl. PFO 76.

³² AD 109. Vgl. PFO 112: 'Le malheur n'est pas un état d'être. C'est une perversion de l'être par la brutalité mécanique des circonstances.'

als in de wereldorde opgenomen beschouwd wordt, inbegrepen. Het heeft een soort verschrikkelijke schoonheid. Dat vinden we³³.

Het kwaad heeft voor Simone Weil echter geen bovennatuurlijke status: het is slechts inbegrepen in de naar ons toegesende heerlijkheid van het absolute Goede. De Schepper heeft, door zich omgaf te trekken, per definitie het goede als restprodukt achtergelaten. God is zo, als de goede Schepper, in zekere zin tegelijk ook de auteur van het kwaad, dat we haten³⁴. Het Goede impliceert dat het kwaad mogelijk wordt³⁵. De schepping is daarom niet alleen als een weldaad, maar ook als een misdrijf te beschouwen, die we God moeten vergeven³⁶.

Simone Weil beweert zich niet deze visie in een lange metafysische traditie, waarin het kwaad als een *privatio boni*, een 'zijnerbrek' wordt beschouwd³⁷. Voor een ontologische kloof tussen een goede en een gevallen schepping, zoals die in de joodse en christelijke traditie wordt geleend, en die God vrijwaart van het kwaad door het volledig op rekening van de mens te schrijven, is bij Simone Weil geen plaats³⁸. Zij identificeert welhaast de schepping met de zonde³⁹.

Het ongeluk is onvermijdelijk. En: het kwaad heeft geen metafysische status. Deze twee premissen zorgen ervoor dat Simone Weil een scherpe blik heeft voor de menselijke lijdenservaring, en in een treffender manier de menselijke lijdenservaring kan beschrijven. Het lijden en het ongeluk behoren immers tot de geschapen werkelijkheid en moet men hen niet

33 CS 199. Vgl. voor deze esthetische rechtsaandijging van het kwaad Kants analyse van 'das Erhabene', waarin de zelfverheerlijking van de verschrikkelijke schoonheid van de natuur wordt verduidelijkt (*Esthétique de l'infini*, 24pp.). Zie ook *Mijn*, 4, noot 13.

34 PG 89. Vgl. PGO 123: '... que le malheur est en un sens l'œuvre même de la création.'

35 Vgl.: 'La possibilité du mal est en born' (C.L. 176).

36 CS 46, 66.

37 Zie *Mijn*, 7, noot 18.

38 Vgl. C.E. 196: 'Adem avant le péché n'est pas concrétable.'

39 *Vind*, 4.17., 146.

de weg willen gaan; wie hem ontvlucht of ontloopt, of zich de illusie scheppt dat ze volledig af te schudden zouden zijn, verwijderd zich van de waarheid. Maar wie anderszins het ongeluk en het lijden zoekt en er metafysisch naar wil bedrijven doet er een verborgen zin in te willen leggen, ontkenen eveneens de gemiddelde hardheid ervan. Lijden is lijden, en niet meer dan dat.

Zo is haar blak vrijgemaakt voor de werkelijkheid van het ongeluk. Simone Weil merkt hoe moeilijk het is, om echte openbaringen (arrivées) voor deze pijnlijke vorm van realiteit op te brengen. Het is vaak een groter wonder het ongeluk werkelijk te zien, zegt ze eens, dan om over het water te lopen⁴⁰.

Het denken heeft net zo'n grote afkeer van het ongeluk als het lichaam afkeer heeft van de dood⁴¹.

Elders drukt ze zich nog beeldender uit, als we lezen dat 'het net zo makkelijk is voor het denken om zich uit vrije wil te richten op het ongeluk als om een hoed te dwingen om anderszins heen te lopen'⁴². Rond het ongeluk hangt een doodsbicht, en elk gezond mens ervaart weerzin ertegen. En toch maakt het weerzijnd deel uit van de realiteit. Zijn werkelijkheid kennen is de waarheid kennen⁴³. Het ongeluk verloopt ons van de valse illusies waarin de droom van de verbeelding ons vaak berogt. Een mens moet zichzelf echter er toe dwingen om in de hel van deze waarheid te willen afdalen. Daarom is het bijna onmogelijk om de elende van een ander mens te leven kennen, of om zijn eigen ongeluk mee te delen aan anderen. Onze fysieke natuur weigert dat met een welhaast dierlijke weerzin. Slechts een bevenaardelijke inspanning is tot deze aandacht in staat (zie *Mijn*, 9). Wie door het ongeluk wordt getroffen, wordt gedwongen om tegen zichzelf te zeggen: 'Er is niets in mij

40 PGO 116.

41 EL 29.

42 PGO 71.

43 'Le malheur est dans la vérité de notre condition.' (P.O. 114).

dat ik niet zou kunnen verliezen'. Zo'n mens zal op dat moment de dood van zijn ziel aannemen. Wie dus werkelijk wil ervaren wat een ander in zijn ongeluk ervaart moet deze dood ook willen sterven, en in vrijheid zijn eigen ziel verliezen, wil hij hetzelfde eveneens als de mens met wie hij solidair wil zijn. Dit is, aldus Simone Weil opmerkt in een vreed-geweldloos beeld, niet zo moeilijk als de laatste voor een levenslustig kind⁴⁴. Echt lijden brengt een mens onder de grens van het medelijden, en werkt alleen nog maar walging, verschrikking en afkeer op⁴⁵. Ongelukkig is voor het slachtoffer het ongeluk dat hem overkomt rugmoeg incommunicaabel. In het jaar dat ze in de fabriek werkt ervaart ze hoe de misere mensen doet verstommen, elders van hen maakt, en tussen hen een solte-zone creëert, een Spracinec (Ernst Lange), die doet geen taal doordringen kan worden⁴⁶.

Dit ontgrenste realisme staat Simone Weil toe om heel loof de microscopische, soms al te menselijke reacties op het ongeluk weer te geven. Zij loopt, tenen omdat zij haar analyse niet vroegtijdig met ethiek belast (beel wat lijden in immers ontvermeijdelijk en moreel irrelevant) of vermengt met goedkope troost (het kwaad in principieel troosteloos en daarom is troost vaak zelf een kwaad⁴⁷), niet het gevaar de realiteit van het ongeluk met valse of goedbedoelde solidariteitsgevoelens te verdoezelen. Voor haar is - maar we lopen hiermee al te veel vooruit op het volgende hoofdstuk 9 - solidariteit een bovennatuurlijk wonder.

Het ongeluk hoort dus bij de schepping. Het is tragisch, geen zonde. God is er niet direct verantwoordelijk voor, maar wij overmin. Wel wordt de kosmische tragiek door de samenleving nog omzadig versterkt, doordat degenen die door het ongeluk getroffen wordt bovendien sociaal wordt geïsoleerd

44 El. 33v. Vgl. P60 114: 'On se peut regarder le malheur en lui... que si on accepte le mot de l'âme par amour de la vérité.'

45 PG 10.

46 CD 131v. Vgl. El. 28: 'Ceux qui pourraient le dire se perdent pas les formelles, ceux qui pourraient les formuler se perdent pas les dires.'

47 P60 83.

en zo een extra dimensie aan zijn natuurlijk lijden krijgt overgevoegd. Maar ook dan is er nog in zekere zin sprake van tragiek: andere mensen hebben immers een natuurlijke weerzin tegen het ongeluk, en moeten zichzelf geweld aandoen om het te willen zien. Het isolement van een ongeluklijge hoort daarom bij de sociale *nécessité*. Een deel van het maatschappelijk ongeluk is naar het inzicht van Simone Weil echter wel te vermijden: een andere arbeidsverdeling tussen hoofd- en handarbeid is voor haar, zo zagen we in Mldt. 3 en 6, de sleutel tot een werkelijke vermindering ervan. Men zal ook alles in het werk moeten stellen om het ongeluk waar mogelijk af te schaffen. Maar er zal dan nog een deel overblijven dat niet verder te reduceren valt, omdat het tot de structuur van de schepping zelf behoort. Dit ongeluk dat dan nog overblijft - 'vobstrekt zuiver en vobstrekt bitter'⁴⁸ - moeten en willen ondergaan leidt tot grotere kennis van de waarheid en is dus een toegang tot het Goede. Slechts one ook dit ongeluk accepteert, merkt dat, ook al wordt het niet opgeheven, het niettemin een andere gestalte verkrijgt. Het ongeluk krijgt zo zijn 'verloosende functie'⁴⁹. De verlossing is wel te verstaan echter geen verlossing uit het ongeluk, maar is de gewonnen vrijheid om het lijden als geschied van de Schepper (hoe bizar ook) onvoorwaardelijk te accepteren⁵⁰.

Het kwaad dat wij overal in de wereld zien in de vorm van ongeluk en misdaad is een teken van de afstand die ons scheidt van God. Maar die afstand is heil en daarom moet ook zij voorwerp van liefde zijn. Niet dat wij het kwaad moeten liefhebben. Wanneer een spelend kind een koopman voorwerp kreukt, stelt de moeder deze vermindering niet op prijs. Maar als later haar zoon ver weg reist of sterft, denkt ze aan dat ongeluk met een ontzindige toedrachtigheid, omdat ze er alleen nog maar een van de afschrikkingen van het bestaan van haar kind is zien. Zo, op die manier, moeten we deuren

48 PG 96.

49 P60 76.

50 Christus leed dus ook niet als martelaar: zijn lijden was nergens 'goed' voor. Hij was een ongelukkig (AD 108).

door alle goede en kwade dingen heen. God liefhebbers. Wanneer we alleen liefhebbers door middel van het goede, dan houden we niet van God, maar dan is het iets werelds dat we dezelfde naam geven. We moeten niet proberen het kwade tot het goede te reduceren door te compenseren voor te zoeken, of door het kwade te rechtvaardigen. Overen door het kwade dat gebeurt heen moeten we God liefhebbers, alleen omdat alles wat geschiedt werkelijk is, en achter elke werkelijkheid God zich verborgt.⁵¹

Opnieuw trachten we zo op de fundamentele ambivalentie in de ontologie van Simone Weil. Enerzijds is de wereld voor haar leeg aan God, anderzijds beschouwt zij haar als het gelaat dat God ons heeft toegewend. God is volstrekt afwezig in de *nécessité*, horen we de ene keer. Toch is de *nécessité* vervolgens ook weer zijn geschied, waarin we roeg de Geveer zelf herkennen. Uitspraken als: 'de *nécessité* is één van de eeuwige beschikkingen van de Voorzinnigheid'; 'God wil de *nécessité*', zelfs: 'God maakt zich tot *nécessité*', kan men daarom eveneens bij Simone Weil lezen⁵². Er bestaat dus blijkbaar ook tegelijk een soort wezensovermaten tussen God en de *nécessité*. Enerzijds verdedigt zij dus een onvolgdoen dualisme waarbij God een vreemdeling in dit universum is, die alleen in de zichzelf transcenderende vrijheid van de mens ter sprake komt, anderzijds verbergt haar denken ook een monistische trek die God en de kosmos uiteindelijk lijkt te verenigen in een Al waarin de mens in het niet lijkt te verdwijnen. Hoe moeten we deze dubbelzinnigheid – waar we ook in het vorige hoofdstuk al op stuitten – verstaan? Om haar niet bij voorbaat als inconsequentie te beschouwen, maar haar vanuit de interne logica van het denken van Simone Weil als een paradox te kunnen begrijpen, willen we de schaarfunctie laten zien die de menselijke autonomie bij Simone Weil vervult. Al naar gelang deze autonomie positief wordt beschouwd als plek van vrijheid en liefde of negatief als aetel van het kwaad, heft het hele metafysische bouwwerk van Simone Weil naar een dualisme dat wel naar

51. PpO 36n.

52. Resp. CS 307. C II. 193 en 71.

een monisme over. Haar concept is te beschouwen als een eigenzinnige interpretatie van de Kantiaanse filosofie van de vrijheid⁵³. Deze vrijheid is voor Simone Weil in feite slechts de vrijheid van de (menselijke) natuur om zichzelf te bevrijden of om zichzelf te ontkennen, niet om de natuur te veranderen of op te heffen. De hier boven geïntegreerde dubbelzinnigheid is m.i. de logische consequentie van deze tot het uiterste opgevoerde 'daadrecht van de vrijheid', die op haar hoogste punt lijkt 'licht te klappen' in de stonische identificatie van de vrijheid en dat wat de vrijheid aan banden legt, de *nécessité*. Ik licht deze stelling nader toe, door na te gaan wat Simone Weil onder de menselijke autonomie verstaat.

Voor Simone Weil is de 'autonomie' de wortel van het kwaad. We duidden al aan dat het kwaad voor haar geen daadrechtse oeghangen van het goede aanduidt, geen metafysische anti-bracht, maar dat het begrip staat voor de afwezigheid van het goede. Het kwaad is niet reëel en substantieel, maar vormt de illusoire ontkenning van het Goede. Dat op zijn beurt weer een ander woord is voor de waarheid ontrent de totaliteit van de ruimte en de tijd. Als de waarheid het hoogste goed vormt, dan staat het kwaad gelijk met de leugen en de illusie. Het morele en intellectuele spel lopen hier dooreen.

Wie kan, behalve God zelf, anders toegang tot de waarheid vinden, dan alleen de mens, die de waarheid ter sprake brengt? Omdat God per definitie het absolute goede is, is de mens in het concept van Simone Weil echter tegelijk de enige plek waar de leugen (= het kwaad) zich kan nestelen. De mens is de enige ziele van het kwaad. Hij kan immers doen wat de rest van het universum niet kan: hij kan de waarheid met zichzelf in de weg gaan staan. De morele vormt alleen maar een spiegel die de realiteit in volbreke gehoorzaamheid transparant doorlaat; de mens heeft de vrijheid om als een scherm voor de waarheid te gaan staan en haar vanuit zijn eigen perspectief te vervormen. We zagen in het voorgaande dat het hoogste wat een mens heeft en wat

53. Vgl. Mdu. 7. noot 36.

zijn men-zijn uitmaakt door Simone Weil in zijn onbetreftbare individuele vrijheid werd gestitueerd. Nu zien we dat een verkeerd gebruikte vrijheid oegeffijertijd de wortel van het kwaad is.

Simone Weil identificeert het kwaad met de materiële autonomie. We moeten, om misverstand te voorkomen, zeggen dat wanneer zij zelf dit begrip gebruikt, ze dat in een kantiaanse zin doet, en daar dan niet, zoals Kant, de vrijheid om zich al dan niet aan de zondenwet te conformeren en deze zichzelf op te leggen onder verstaat (die vrijheid onderscheidt op te leggen onder verstaat). Simone Weil schrijft: 'Simone Weil principeel, maar de illusie waarin een mens leeft die zichzelf zijn eigen wet moet te kunnen te stellen. Autonomie is voor Simone Weil een ander woord voor (de illusie van) natuur. Wie 'ik' denkt te kunnen zeggen, en zichzelf als onafhankelijke entiteit in de wereld meent te kunnen poseren, leest: 'Die je, c'est moi'.' Een leugen die ingrijpende praktische consequenties heeft, en die als de bron van alle kwaad kan worden beschouwd. Een mens is in werkelijkheid slechts een doorgangspunt van krachten die in de wereld werken, en geheel onderworpen aan haar *nécessité*. Ten dispute zijn we slechts netwerk, verhouding, wet, relatie. Ervaringen als honger en dorst leren ons hoe wij onze substantie buiten ons zelf vinden, en hoe weinig wij het leven uit onszelf putten. Wie wij ons ik noemen, is niet om of ander substantieel centrum van onze 'persoon', waaromheen een periferie zou liggen die ons met de ons omringende werkelijkheid verbindt. Wij zijn niets, ons zijn ligt alleen in ons (willen) hebben. Een mens is enkel een uitgestrekte verlangen om zich de wereld toe te eigenen. In feite is de structuur van wat wij ons 'ik' noemen niets anders dan een spanning in de tijd, die in stand wordt gehouden door de doeleinden die onze begeerten ons voorschrijven. Ik wil altijd iets, mijn begeerten zijn per definitie onvoldoende. En als ik het vandaag niet kan realiseren, dan moet ik morgen, een dynamisch evenwicht tussen de natuur, de natuur, geen vastomlijnde persoon tegenover de natuur. Zolang wij in staat zijn een evenwicht te scheppen tussen de

natuurkrachten en onszelf, geloven wij misschien dat wij iemand zijn. Zodat dit evenwicht is verstoord ervaren we dat wij niemand zijn.

Bijna een halve eeuw vóór de post-moderne Franse anti-humanistische reaktie Simone Weil resoluut af met de materiele subjectiviteit als ultiem referentiepunt van het denken. Zij verzet zich tegen stroomingen als het personalisme en het existenzialisme, die aan het subject een metafysische status verlenen. Wie vanuit het subject denkt, leest.

'Mijn ik is een vinding en autonoomisch produkt van uiterlijke omstandigheden'⁵³.

Noch het verleden, noch de toekomst behoren mij toe, terwijl het heden wegrucht; hoe kan ik dan ooit beweren dat ik mijzelf toebehoort? Bovendien, als ik het universalisme vanuit dit punt bekijs en ik loop ten passen verdensop, dan is de wereld totaal van aanzien veranderd. Hoe kan ik dan ooit beweren dat dit perspectief van de ruimte en de tijd, waarin ik a priori gevangen ben als Plato's mens in de grot, de waarheid omtrent de overvloedige ruimte en tijd zou kunnen herbergen? Wat ik mijn 'persoonlijkheid' noem, is de toevallige resultaat van alle krachten die op mij en door mij heen werken. Zodat ik aan dat 'ik' afzonderlijke realiteitswaarde ga toekennen, leef ik in de illusie dat het universalisme en zijn waarheid door mij geschapen worden, en op mij als middelpunt zijn geïntendeerd. Terwijl vóór het omgekeerde het geval is. Wie tot de waarheid wil doordringen, zal daarom zijn illusio-naire persoonlijkheid moeten verlaten. Wie het veld, het relatiepatroon, het netwerk van verhoudingen en krachten dat de werkelijkheid uitmaakt wil leren kennen, zal in een stabiel middelpunt centrum dat 'ik' genoemd wordt een obstakel ervaren. Het ik is een niet-reëel, dat de kennis van de werkelijkheid verhindert. Pas als ik wil zijn wat ik ben: een onvoldoende iets, ja niets, dan vind ik mijn werkelijke plaats in het geheel van de werkelijkheid. Maar ik verzet mij niet al mijn verzet tegen dit inzicht.

Ik ben niets. Dat is een heel voor ieder wie het ik gelijk stelt aan het zijn⁵⁶.

Maar voor wie in heeft leren zien dat het ik 'niet-zijn' is, beoekent dit inzicht een bevrijding. Hij heeft de zoepbel van zijn illusionaire existentie doorgeprikt.

Zo is de 'autonomie' de wortel van het kwaad omdat zij de zedel van de leugen is. Maar toch: de mogelijkheid om 'ik' te zeggen is tegelijk het erige dat een niets wél 'eigen' is; het maakt het weten van ons mens-zijn uit. 'Wij bezinnen niets op aarde - want het loe kan ons alles afnemen - behalve het vermogen om ik te zeggen'⁵⁷, kan Simone Weil ook schrijven. Met Kant niet zij in dit ik, dat tergens in ons te localiseren valt, als een a priori dat al ons denken, handelen en willen begeleidt. Het vermogen om bewust heer en meester te zijn over zijn eigen denken moet dan ook zo veel mogelijk gestimuleerd en intact gelaten worden bij elk mens. We zagen al hoe deze premisse door Simone Weil in een politiek program werd vervaald, en hoe zij daarbij elke van buitenaf opgelegde zelfopoffering afwijst. Haar filosofie-leerlingen in Rouanne noemden:

Er is maar één deugd en die bestaat in het behoeden van het bezweten en het meester blijven van zichzelf⁵⁸.

'Het denken is de voorwaarde van het goede', dicteert Simone Weil in de klas, in navolging van Kant. Alleen een 'ik' dat denkt kan spreken over het goede. 'Ik ben niets', hoorden we Simone Weil zojuist zeggen. Maar in één adem kan ze er nu ook aan toevoegen: 'ik ben alles', en beide uitspraken 'correlatieve waarheden' noemen⁵⁹. Voor mij is er immers alleen een werkelijkheid, voornamelijk zij in mijn denken ter sprake komt. Ik ben daarom in zekere zin mede-schepper van deze wereld. Ik ben alles. Maar die 'ik' is God'. Zelfs

56 C.B. 360.

57 PG 35.

58 LPH 208, 223. Vgl. bddt. 7, noot 32.

59 C.I. 449.

voor deze bewering schrijft Weil niet terug⁶⁰.

Simone Weil's originaliteit berust nu in de manier waarop zij het inzicht in de illusie van de subjectiviteit opneemt in de figuur van de subjectieve zelf. De hoogste waarheid waar toe alleen een ik kan doordringen, is het inzicht in het feit dat het niets voersecht. De grootste deugd die alleen een autonoom mens kan beoefenen, is afstand doen van zijn autonomie. Het hoogste goed voor een mens is daarmee de vrijheid om over zichzelf te kunnen beschikken: want alleen wie vrij over zichzelf beschikt, is in staat om van zichzelf afstand te doen. De grootheid van een mens ligt in het feit dat hij zichzelf wog kan geven. Wie daarentegen een mens daartoe dwingt of hem doodt, vernietigt of doodt die vernietigen. De enige goede manier om over zijn autonomie te beschikken is om haar zelf op te heffen. Het dualisme tussen vrijheid en natuur waarvoor Kant geen eenheid bedenken kon, wordt door Simone Weil 'dichtgeklapt', en de cover polen ervan worden naar elkaar toegebogen: *vrijheid is de vrijheid van de denkende natuur om zichzelf te bereisigen of te ontkennen*. De enkele mens stelt in dit universum niets voor; dat is zijn natuur. Hij moet dan ook niets willen voorstellen; dat is zijn vrijheid. De hoogste zedenwet is de natuurwet, waaraan wij ons in vrijheid kunnen conformeren of niet.

'Wij bezinnen niets anders op aarde dan het vermogen om ik te zeggen'.

zo citeerden we hierboven. Nu kunnen we het vervolg ervan ook weergeven:

Dat is het wat we terug moeten geven aan God, dat wij zeggen, verzietigen. Er is absoluut geen andere daad die ons is toegestaan dan de vernietiging van het ik⁶¹.

Zo buigt Weil het dualisme tussen het ik als empirisch fenomeen

60 PG 49.

61 PG 35.

meen en het ik als transcendentiaal normeren dat als a priori al ons denken begeleidt (Kant) terug tot een monisme. De tegenstelling tussen het ene ik en het andere wordt daarbij opgeheven in de daad van de zelfdestructie zelf, waarin het transcendentale ik zichzelf moedwillig reduceert tot wat het empirisch is: niets. Dit antropologische concept vindt zijn pendant – dat is zijn *thème* – in de kosmologie van Simone Weil: het dualisme tussen *nécessité* en het Goede wordt uiteindelijk ook daar weer teruggebogen in een monisme, waarbij de *nécessité* tenslotte het Goede is.

Er zit een onoplosbare spanning in de antropologie van Simone Weil, die toe het wezen van haar denken behoort: alleen de mens zelf kan wat kosmisch twee lijkt tot één terugbrengen: door al in vrijheid in te stemmen met het feit dat hij een product van de *nécessité* is, een noodzakelijk punt, een tot gehoortzaamheid ongeschiedigd wezen, en door dat feit 'goed' te noemen. Hij is de levende voltrekking van de identificatie van de *nécessité* en het Goede. Van hun idemiteit is hij filosofisch nooit zeker. Maar metafysisch waagt hij het erop, in de afirmatie van zijn vrijheid.

Daarbij doet hij zichzelf ongeschiedigd geweld aan: hij moet erkennen dat hij niets is, terwijl hij met heel zijn existentie de schijn opbouwt toch iets te zijn. Deze zelfvernietiging, waarbij hij zijn eigen identiteit uitwist en zich conformeert aan de kosmische waarheid, kan echter alleen door het ik zelf worden uitgevoerd. Maar wie zichzelf echter sociaal, fysiek of psychisch moedwillig vernietigt of laat vernietigen, wie zo valse pleeging of masochistisch met zich laat solten, ontneemt zichzelf de toegang tot de waarheid die in deze daad van de zelfvernietiging besloten ligt. De toepassing van een mens is niet dat hij roefbaar op zichzelf pleegt, maar dat hij zichzelf als subject uitwist, zichzelf depersonaliseert. Voor deze zelfvernietiging heeft hij zijn innere subjectiviteit nu eenmaal nodig.

We begrijpen nu beter Gustav Thibon, als hij constateert hoe Simone Weil zelf in haar eigen zelfvernietiging zich bepaald niet ontzakebaar maakte, maar integendeel zich nogal opvallend onderschepte: een mens kan immers alleen zichzelf verhoeden, en dat is een hoogst subjectieve daad die

niet onopgemerkt kan passeren⁶². In zijn zelfvernietiging bestaat hij en alleen hij. In een gebed vinden we deze merkwaardige paradox van een mens die in zijn ontkenning zichzelf bevestigigt terug:

God, omdat U het Goede bent en ik het slechte, schouw dat lichaam en deze ziel en mij verslaan om en dingen van U van te maken, en laat in eenzaamheid alleen dit lamachtaren zelf van mij voortbestaan, ofwel het niets⁶³.

Is deze zelfuitwissing nu een permanente houding, waarvan de zojuist omschreven dialectiek de moontelijke vorm is, of is zij een eenmalig gebeuren, waarin de mens afsterft aan zichzelf, een te passeren stadium? Naarman Simone Weil meer toemaakt vindt tot de religie antwoordt zij met het laatste: de zelfvernietiging is een dood, die de mens sterft in zijn bekering. In de donkere nacht van de mystieke ervaring ('de beproeving van een koutier' van St. Johannes van het Kruis) sterft de oude mens en staat de nieuwe op, als een nieuwe schepping⁶⁴. En met Paulus zegt dan de mens: 'Niet ik, maar Christus leeft in mij' (Gal. 2, 20)⁶⁵. Is een mens ooit van zichzelf uit in staat om zich te vernietigen? Alle verens van zijn bestaan zijn gericht op zijn zelfhandhaving. De in vrijheid gewilde zelfvernietiging moet wel een ons door God toegelichte gradae zijn, die wij onszelf niet kunnen schenken⁶⁶. Steeds meer licht dan bij Simone Weil de bewegelijke dialectiek van de vrijheid stigeleld te worden in een mystieke toestand. De zelfonthechting doorschrijft de stadia van voorgaande perfectie. Ook de lichamelijke en psychische behoeften en verlangens zijn niet meer in conflict met dit afzien van zichzelf, maar worden gaandeweg getransformeerd tot instrumenten ervan. Maar dat onder die religieuze afnerven nog steeds een filosofisch concept

62 Geert in SP II, 349. Vgl. ook Heerden, e.o. 19 over Weils persoonlijke herkomst, en haar behoefte aan 'gandeur authenticiteit'.

63 CS 205 (om. M).

64 SG II. Vgl. CS 112.

65 CS 113.

66 CS 114.

verscholen gaat, en dat zich schier Paulus en St. Johannes van het Kruis Kant en Plato verbergen, hoop en we nu duidelijk gemaakt te hebben.

De zelfvernietiging die Simone Weil van de mens vraagt is echter niet alleen een destructieve actie: het is ook een positief zich toekeren naar, een zich passief openstellen voor de universele werkelijkheid. Het is een imiteren van de scheppingsdaad van God. 'Men ontbecht zich niet, men verandert van gebreukheid. Zich hechten aan alles', beklamt Weil aan de één van haar Cahiers⁶⁷. Door zijn 'persoonlijkheid' te vernietigen ruimt men het scherm op dat men tussen zijn ik en de werkelijkheid plaatste, en wordt men transparant voor de realiteit. In een door haar gebeld beeld verwijst Simone Weil naar een blinde, die met een stok zijn omgeving leert kennen. Aanvankelijk neemt hij nog waar met zijn hand en zijn hoofd, maar op den duur verlegt zich zijn waarneming naar de punt van zijn stok zelf. Zo moeten wij ook zijn: ons ik toe de punt van de stok laten worden waarmee God de wereld afscheid leest⁶⁸. Nog eens anders, even peachtig en poëtisch gezegd:

'De zonde in mij zegt 'ik'.
Niet meer dan een instrument wilken zijn tussen de onge-
cultiverde aarde en de bewerkte akker, tussen de gegroeven
van een probleem en de oplossing, tussen de witte blaadjes
en het gezicht, tussen de ongelukkige die honger heeft en de
ongelukkige die verzadigd is'⁶⁹.

Wie zo zijn eigen particulariteit niet meer regeneert de wer-
kelijkheid plaatst, maar insoert met het feit dat men slechts
een deel is, vervallen van anderen in het universum, partici-
peert aan zijn transcendentie waarheid, het hoogste goed.
Zijn ik wordt zo groot als de wereld zelf. Ik heb de leus: of de
wereld vernietigen ten gunste van mijzelf, of mijzelf ten

67 C.L. 136.
68 CS 134. Zie ook bibl. 3, rouw 7.
69 C.L. 216.

gunste van de wereld⁷⁰. De zelfontzetting is dus geen we-
reldvlucht. In de decentring van mijn ik wend ik mij, mij
binnenste buiten kerend, juist naar haar toe. Ik ben totaal
voor haar beschikbaar. De perspectieve leugen weerthield
mij van het werkelijke contact met de werkelijkheid. Nu, in
zijn 'essentiële' identificatie met het universum, kom ik
pas dicht op de dingen en worden ze voor mij wat ze ook
werkelijk zijn. Zelfvernietiging is een ander woord voor de
ware openkzaamheid (attention). De vrije ineenstemming
met de verlossing van mijzelf is de naar mijzelf toege-
keerde zijde van een onvoorwaardelijke liefde tot de werke-
lijkheid. Zo jezelf nederig onderwerpen aan de werkelijkhe-
den van de *nécessité* is, zegt Simone Weil ergens mooi, niets
anders dan een liefde die niet weet naar zichzelf terug-
keert⁷¹.

Maar waarom moet men zichzelf geweld aan doen om de
waarheid te leren kennen? Waarom moet een mens tegen-
natuurlijk nee zeggen tegen zijn verlangens en behoeften
om tot de natuur door te dringen? Waarom moet hij zijn
eigen klaarblijkelijke *nécessité* versnoeren om zich aan die van
de kosmische orde te conformeren? Is de mens dan mis-
schien een verwaalde vreemdeling in dit universum? Wij
zijn ons absurditeit, een onmogelijkheid, concludeert Si-
mone Weil in elk geval⁷². Maar in haar religieuze metafy-
sica probeert Simone Weil deze absurditeit van ons bestaan
religieus weer te conceptualiseren door haar te funderen in
een scheppingsleer. De mens, zegt ze, is immers niet alleen
doorgangspunt van *nécessité* maar ook de ankerplaats van
het absolute Goede. God heeft zich al scheppend terugge-
trokken uit dit universum. Hij is er afwezig. Maar toch is
Hij nog eegens in dit universum present: in de vrijheid van
de mens. Daarin zijn wij het Beeld van God. In onze zelfver-
nietiging doen wij immers hetzelfde als God in zijn scep-

70 PG 119.
71 C.H. 171. Vgl. IP 167: 'Nous ne sommes pas autre chose qu'un
endroit par où passe l'Amour éternel de Dieu pour soi-même.'
72 PG 111.

ping: zoals Hij, zo wisselt ook wij onszelf uit om aan de werkelijkheid het aanzijn te geven. Deze ont-schepping van zichzelf (*décroissance*) is liefde voor de dingen. God heeft ons dit vermoogen gegeven, om er niet als Hij afstand van te doen.

Zelfverloochening. Invatens van de zelfverloochening van God in de schepping. God zelf niet er – in iedere zin – van af om allen te zijn; dat is de oorsprong van het kwaad. Wij moeten er van afzien om iets te zijn. Dat is het enige goede dat er voor ons bestaat.⁷³

Door onszelf zo te 'dè-creëren', participeren wij aan de schepping van de wereld⁷⁴. Wij schakelen onszelf in in de *nécessité*, hetzij door ons er uit terug te trekken als we haar niet onszelf als een scherm in de weg staan, hetzij door onszelf als haar tuinschaafel in te voegen tussen bijv. de heugels van de ongelukkige en het voedsel dat hem verzadigen kan. De mens is zo de schepende presentie van God in dit universum. God treedt dus toch direct in contact met het menselijke individu; maar dan precies in die mate waarin het individu wil opbeelden er één te zijn⁷⁵. De mens moet niet als God de gestalte van een dienaarrecht weeten aan te nemen. Zich terugtrekken tot een punt in de ruimte, en afstand doen van zijn dèrbèdèlègè korunkrijk waarin hij niet zijn vervalend perspectief regereet. Dan zal hij de waarheid der wereld bezitten.⁷⁶

Deze *invitatio Dei* is een offer dat de mens aan God brengt. Het is een bewijs van liefde voor de Schepper. Hetzelfde offer dat Hij voor mij gebracht heeft door zich terugtrekkend aan mij het bestaan te geven, breng ik Hem met mijn eigen *décroissance* weer. In de zelfverloochening weiger ik de leugens van de aanblik en vergeef ik God dat Hij mij de illusie, waarbij ik ben ervan van de wereld zou zijn, mogelijk heeft gemaakt. De *décroissance* is het hervest van de liefdesband tussen God en zijn schepping.

73 C II, 70.

74 C II, 70, 117.

75 PG 110.

76 C II, 98v.

Daar het de mens ondoelbaar zijn ondoelmatigheid en onbeschaarheid toch vergaand is te bestaan, is alleen maar om dat God wil dat Hij door hem wereld bevestigd. Het offer is het enige doel voor de mens. God gaat de mens het bestaan opdat de mens de mogelijkheid zal hebben om er van af te zien uit liefde voor God. (...)

Ik ben de troosteloosheid van God. Hoe meer ik ben, des te meer doet God afstand van zijn troost. Welnu, als ik de zaak van God verlaten boven de mijne, moet ik mijn bestaan beschouwen als een minster worden, een verkleining. Christus komt weeten in de ziel dat er niet in staat is.⁷⁷

9. Ompersoonlyke liefde

Ethiek en kosmologie

Van het concepte van de *décrétation* lopen we nu vanuit over naar de ethiek. Waar ontologie en ethiek zijn voor Simone Weil onlosmakelijk met elkaar verbonden. In het antwoord op de vraag naar het zijn is de vraag naar het bestaan al impliciet beantwoord. Als het hoogste goed de waarheid is, dan is het goede handelen gelijk aan het zichzelf invoegen in de ware orde van de kosmos. Simone Weil bedrijft ethiek in de traditie van de stoa en van Plato: de ethiek moet niet woorden vermenigd tot maatschappelijke moraliteit, maar moet worden verankerd in de kosmologie.

De kosmos, zo zeggen we, is het produkt van een Schepper, die de schepping heeft gecreëerd door zichzelf er uit terug te trekken. Daarmee ontstaat de absolute kloof tussen het volmaakte Goede van God en de *sécessité* van de wereld. Toch is deze verschuivende overheid de uitgang van de ene, ongeordelde liefde van God, die via de omring van de kosmos tot zichzelf komt. De *sécessité* is enerzijds datgene wat ons van het Goede afscheidt, maar anderzijds (en daarmee raken we aan een fundamentele dubbelzinnigheid bij Simone Weil) ook het enige wat ons tot het Goede kan brengen. Alleen de mens die zich totaal beschikbaar stelt voor en opgaat in deze wereld verschaft zich toegang tot deze waarheid.

Wérens, de ethiek speelt een sleutelrol in deze zelfovergave aan de wereld, omdat het morele handelen per definitie het domein van de menselijke vrijheid is. Weliswaar is de mens niet handlen en voeten gebonden aan zijn fysieke en sociale *sécessité*, maar toch kan hij, door zich er over te ontdoen, werpen, base in zekere mate sturen. De mens is m.a.w. verantwoordelijk.

De mens heeft geen enkele macht, en toch bezit hij een verantwoordelijkheid. De volkomen correspondeert met de verantwoordelijkheid, het verleden met de omzichtigheid¹.

Hoe de wereld er morgen uitziet hangt van de mens af, die zijn rol binnen de *sécessité* assumeert (en zo zijn vrijheid gestalte geeft) of niet. Hier is weliswaar sprake van een passieve opvatting van vrijheid, maar noch is deze vrijheid van hoogwaardig moreel gehalte. De mens is vrij om door hem heen de *sécessité* haar spel te laten spelen of niet. In dat laatste geval staat hij schuldig: hij laat de leugens voortbestaan. Het is zijn verantwoordelijkheid, zijn 'plak' om zijn aandacht te vestigen op de verschillende handelingsopties, lijken die hem worden aangeboden, en om zuiver te onderscheiden of daarbij sprake is van bedreiglijke verbodding die hem door zijn expansiedrift is ingegeven of van reële alternatieven die met de werkelijke behoeften van zichzelf en anderen corresponderen.

Maar het morele handelen vervult ook een metafysische sleutelfunctie in het kosmisch drama van God en zijn schepping. De mens is voor Simone Weil de plaatsvervanger Gods op aarde. God is liefde, maar een absolute kloof, een onvindige afstand scheidt Hem van zijn schepping. Ik kan echter in mijn handelen die afstand overbruggen. Zo wordt ethiek identiek aan mystiek. God heeft mijn medeleven nodig in het effectueren van zijn liefdebetroon aan de schepping. In een aantekening uit één van de Cahiers lezen we:

Lofzeggend aan God en medeleven (*compassion*) met de scheppingen. Er is tussen beide geen oegmetsprank (...) Die ongelukkige die aan de kant van de weg ligt, half dood van de honger. God is hem barmhartig, maar kan hem geen brood sturen. Maar ik ben er, en gelukkig ben ik God niet; ik kan hem een stuk brood geven. Dat is mijn enige superioriteit boven God. 'Ik had hemigen, en gij hebt mij te eten gegeven.' God kan ons brood voor de ongelukkige sturen, maar Hij

kan het hem niet geven².

Elders in dezelfde aantekeningen hermaakt Simone Weil deze godachtiging:

'Liefdezing van God en medelijden met de schepselen. Het is dezelfde beweging van het hart (...) Meer lijd en met elk schepel, omdat het ver van het Goede is. Overvloedig ver. Verlaten. (...)

God is afwezig in deze wereld, behalve in het bestaan van hen in wie zijn liefde in deze wereld woont. Zij moeten daarom ook aanwezig zijn in deze wereld door barmhartig te zijn. Hun barmhartigheid is de zichtbare aanwezigheid van God hier op aarde. (...)

De barmhartigheid valt die bloed op die de scheppingsdaad heeft gemaakt tussen God en het schepel.
Het is de regenboog³.

Hier raken we opnieuw aan de zenuw van Simone Weils denken, de tegenstelling tussen de *nécessité* en het Goede, die zij uiteindelijk met Plato opgeheven ziet doordat een 'soort overredingskracht' (*sage persuasion*) de *nécessité* toe zal brengen naar het Goede⁴. Deze identificatie zou men Simone Weils eschatologie kunnen noemen. Maar of zij ooit gerealiseerd zal worden ligt buiten het bereik van de menselijke geschiedenis; deze *essence* is transcendent [*zie bijl. 7*]. De plek waar deze verwachting echter zichtbaar wordt en wordt geleefd is te vinden in de ethiek. Net als de regenboog blijft deze werkelijke, metafysische betekenis van het morele handelen ongreepbaar, merkwaardig af- en aanwezig, tegelijkertijd present als zichtbare schoonheid van deze wereld, en altijd weer vluchtend achter haar horizon.

Laten we proberen de hoofdlijnen van Simone Weils ethiek, die in het concept van de *décristian* samenkomen te schetsen.

2. CS 26a. Vgl. Math. 13:12.

3. *idem*, 49.

4. *Zie bijl. 7*, noot 64.

We kunnen dan in de eerste plaats op de betekenis van de *décristian* voor het morele handelen van de mens terugkijken. Wie afziet van zijn ik-perspectief, ziet ook af van materiële en sociale goederen die hij bezit. Dat zijn immers 'slechts toevoegsels aan het vermogen om "Ik" te zeggen'⁵. Een mens die het centrum van zijn leven niet meer in zichzelf zoekt, maakt zich immuun voor de zuigkracht van het hebben.

Hij legt zich een lichamelijke en maatschappelijke ascese op, waarbij de zo door Simone Weil genoemde 'vegetatieve energie' (de biologische behoeften die als vitaal substratum van al onze activiteiten beschouwd kunnen worden) en 'superieure energie' (de sociale verlangens genaamd vanuit de autonome wil) niet worden overtuurd door de 'bovennatuurlijke' wil tot *décristian*, maar door hem worden geïntegreerd tot ze volledig in dienst staan van de mens die zich wil conformeren aan het Goede. Wanneer de eigen wil zichzelf volledig heeft onderworpen aan de ware orde van de kosmos is hij - dat verwoelbelende middelstuk in de mens dat geen geest en geen materie is, en dat als een scherm tussen de door de *nécessité* geregeerde materie en het abstracte van ons geschieden Goede staat - uitgeschakeld. De hoogste graad van myriete volmaaktheid leidt voor Simone Weil niet tot een vergeestelijking, en een ontvluchten van het aardse, maar integendeel tot een radicaal materialisme, waarin een mens zichzelf als niets moet dan als een bundeltje denkende materie gaat beschouwen, dat zich invoegt tot middelen van andere materie!

Zichzelf ontdoen van alles wat boven het vegetatieve leven uitgaat. Het vegetatieve leven blootleggen en het grondig reinigen naar het bereike licht leven. Alles wat in de ziel niet gebouwd is aan de autonome vermogens. Dat gebouwd van de ziel dat bijna inerte materie is blootstellen aan het bereike licht.

De perfectie die ons wordt voorgesteld is de directe vermindering tussen de goddelijke geest en de inerte materie. *idem*.

maar als *diversaal* beschouwde materie is een volmaakt beeld van de *perfectie*.⁶

Maar niet alleen voor de houding tegenover zichzelf vormen uit de *déclaratie* ingrijpende morele consequenties voort. Ook en vooral – en dat is de tweede plaats – het handelen tegenover de *andere mens* wordt erdoor bepaald. Om tegenover de *ander* moreel juist te handelen is het eerst noodig dat men hem als *ander* ook ziet. Welnu, wie de wereld vanuit het *ik*-perspectief beziet, heeft geen oog noch voor de *werkelijkheid* van de *andere mens*, noch voor zijn *andere-zijn*. Wie beide *werkelijk waarnemen*, zou ook niet in staat zijn een *ander* te doden. Maar vanuit ons eigen 'denkbeeldig koninkrijk'⁷ waarover wij regeren, centraliseren wij de *werkelijkheid* met onszelf als *middeelpunt*, en zijn wij niet in staat om absoluut *onafhankelijke centra* heeft als et *mens*en zijn. (Dat deze centra op hun beurt ook weer even *imaginair* zijn als het onze doet daarbij nog niet ter zake.)

Zich ontdoen van zijn *valse goddelijkheid, zichzelf ontkennen, er van afzien om in verbeelding het centrum van de wereld te zijn, alle punten in de wereld evenzeer als centra te onderscheiden en het werkelijke centrum buiten deze wereld te leggen, dat is innemen met de heerschappij van de *charismatische autoriteit* in de materie en van de vrije keuze in het centrum van elke ziel. Deze *inontemning* is *leidelijk*. De kant van deze *leidelijk* die naar de *denkende persoon* is *voegwoord* heet *naastenleidelijk*; de zijde die is *toegekeerd* naar de materie is *leidelijk voor de orde van de wereld, of, wat hetzelfde is, leidelijk voor de schoonheid der wereld*.⁸*

Deze 'ge-decentreerde' mens is als de *Barmhartige Samaritaan*, die zonder enig *persoonlijk motief* het *accepteerde* een zijn *bestaanruimte* te *verkleuren* ten gunste van het *onafhankelijke bestaan* van een *ander*. Hij *hielp* de *ongelukkige* niet omdat hij zich het *perspectief* van de *ander* eigen had

6. Ch. 166.
7. C. B. 109.
8. AD 146.

gemaakt, en door de *bril* van de *arme kerk*. Evenmin doordat hij met hem een *gezamenlijk* *beeld* van *collectief* *eigenbelang* deelde. Hij sprak niet van *Gij*, noch van *ik*, noch van *Wij* – hij zag af van *elk perspectief*.⁹ Hier was geen sprake van *perspectiefwisseling*, maar van *perspectiefverlies*. Hij werd *transparant* voor *God*, in plaats van een *obstakel* te zijn voor de *wil* van *God*, werd hij een *personeel* *van God*, dat *dooft*. Hij was een *instrument* *geworden* van *God*, dat met zichzelf het *contact* *herstelde* tussen *God* en zijn *naaste*, die in zijn *ongeluk* de *vrijheid* die hem tot *mens* maakte verloren had. Door *God* tot de *naaste* *geleiden* worden zoals een *postlood* doe mij op het *papier* *woord*: *gebruik* – dat is voor *Simone Weil* de enige *mogelijke* vorm van *naastentelje*.¹⁰ De *moreel* van *Simone Weil* is *daarmee* al even *tragisch* als haar *ontologie*. Een *mens* *woeft* *nooit* *beter* van zijn *morele* *handelen*, alleen maar *minder*. Hij *wist* *zichzelf* in zijn *handelen* uit. Ook de *Barmhartige Samaritaan* *lijft* een 'onnutte dienstbaarheid' (Luc. 17, 10). De *vrucht* van zijn *handelen* zit in de *daad* zelf: met zijn *ethiek* *voegt* hij *enkel zichzelf* in de *universale* *waarheid* in. Hij *stelt* *zich* *toen* *beschikbaar* voor *haar*, en dat is *regel* *zijn* *loos*.

Zo *hinnemte* *buiten* *gekeerd* *ziet* hij, *wat* *om* *ander* *die* *is* *gevoerd* *op* *zijn* *denkbeeldige* *zelf* *niet* *ziet*: de *werkelijkheid* van de *ander*. De *eerste* *morele* *daad* is de *waarneming* van de *werkelijkheid*. Wie *daarin* *een* *ander* *ziet*, *ziet* *zichzelf* *niet* *meer*. En *wie* *zichzelf* *niet* *meer* *ziet*, *heeft* *al* *vanzelf* *ook* *afgezien* *van* *zichzelf* *en* *zijn* *vermoed* *eigenbelang*. *Simone Weil* *speekt* *in* *dit* *verband* *van* *een* 'attention créatrice'.¹¹ Door *zichzelf* *uit* *zijn* *waarneming* *terug* *te*

9. Vgl. Vint. n.v. 179. Wie behandelt al Wel's waarnemingen tegen het 'wij' (ibid. 16). Een woord als 'solidariteit' staat bij haar dan ook op voorraad, omdat het vooral de drak van het Sociale Bestaan doet vermoeden. Ze begrijpen we haar uitdrukking in 17, 140: 'Een niet plus contracte à l'instinct que la solidarité.'
10. CS 16, 81.
11. AD 146. Voor het concept van de attention, zie blz. 7. Simone Weil legt een rechtstreeks verband tussen de pedagogische oorsprong van de attention en de moreel. Wie zich leert, maar end op Latijn en geometrie concentreert, is beter in staat om een ingehuld-

trekken en belamaal bij de ander te zijn, schept een mens ruimte voor diens anderzijn. Hij mag er van mij zijn. Dat is op zichzelf een bovennatuurlijke gunst, waarmee ik de zichzelf uitwissende liefde van de Schepster ertreet, die op dezelfde manier heel de wereld een zelfstandig aanzijn gunde. Scheppen is negeren, ook tussen mens en mens. In alle vrijheid neem ik in met het bestaan van een van mij onafhankelijk wesen, dat ik dezelfde vrijheid toedenk. Bewaart en uit vrije instemming bijland, 'schep' ik de ander, affirmeer ik zijn bestaan. De ander waarnemen is een daad vaniederige zelfverloochening en naastenliefde.

Deze zo vanzelfsprekend ogende waarnemingsdaad is voer Simone Weil al een wonder dat tegen de natuur ingaat, 'even groot als het lopen over het water'¹². Een mens is immers een reuzente van natuurkrachten. En van de natuurkrachten geldt wat Thucydides al van de Atheense machthebbers signaleerde: dat 'altijd, door een *nécessité* van de natuur, per definitie ieder overal heerst waar hij de macht heeft'¹³. Wie de ander onder overal heerst waar hij doet al van zijn (verlangen tot) mensheidsbreiding. Mensen leven in machtsverhoudingen van sterkeren en zwakken. We zagen in het voorgaande (blz. 5/6) hoe lucide Simone Weil insichte in deze sociale *nécessité* had. 'De vleeselijke natuur van de mens heeft hij gemeen met het dier. De lippen haasten zich om in te pikken op een gevonde lip.' Deze pikode komt de mensensmaatschappij ook: 'iederem verricht men of meer de ongelukkigigen'¹⁴. Als er dan toch solidariteit lijkt te worden betuigd, dan is zij vaak niet meer dan een daad van karnibalisme, concludeert Weil: wij houden meestal niet van de ander omdat wij ons hun hongert hebben eigengemaakt, maar omdat wij onszelf met onze solidariteitsdaad jagers hen willen worden.

kippe te helpen. Hij weet wat het is om 'af te zien' van zichzelf (idem, 97)

12 LR 60. Vgl. blz. 8, noot 40.

13 AD 117, 133rv. Zie blz. 3, noot 13.

14 AD 71, 107p. 104

De mensen die wij liefhebben verschaffen ons door hun aanwezigheid, hun woorden, hun brenen troost, ening, en instaanen. Zij hebben op ons hetzelfde effect als een goed maal na een vermoeiende dag hard werken. Wij houden van hem als van vrede. Het is een ontroepdige liefde (...). In de natuur de heilige liefhebben die in hem loagt, en niet het voordeel dat zich in hem aan ons aanbiedt om onze hongert te stillen, dat imploert een totale ontroeping'¹⁵.

Echte naastenliefde komt alleen van God. En overal waar naasten zichzelf ten gunste van anderen wegeffen, is God present¹⁶. Een natuurlijk mens kan per definitie de ander niet liefhebben. En helemaal niet als deze ook nog in het ongeluk is gestort¹⁷. Wij ervaren immers voren, geen sympathie ten overstaan van het ongeluk.

Zich werkelijk identificeren met een ongelukkig acht Simone Weil wel een menselijke mogelijkheid. Maar daarbij laat zij elke hegebaarse dialectiek tussen ik en de ander, waarbij ik omkome toeh in mijn identificatie met de ander trijard zoa bevestigen, achterwege. Wel speculeert niet over het intermenselijke in een vermenging van sociologie en theologie, maar houdt ook hier natuur en bovennatuur strikt gescheiden. Wie werkelijk de transfer van zichzelf in de ander voltrekt doet zich met hem en zijn situatie te ver-eenzelvigen heeft zichzelf niet hegebaars 'opgeheven' (ontkond en op een hoger plan bevestigd), maar zichzelf eenweg vermetigd; Simone Weil spreekt van een *destruc-tion de soi-même* en sluit daarmee elk misverstand over het lot van mijn ik uit¹⁸. Mijn ik gaat tragisch ten onder, in plaats van zich heroisch te herwinen. Ik ben een eenvoudige instrument dat bemiddelt in de beweging die begint bij God

15 CS 2100.

16 CS 96. Vgl. idem, 38: 'La miséricorde est un amour divin. Il n'y a pas de miséricorde humaine.'

17 AD 96: 'La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare très difficile: c'est presque un miracle. C'est un miracle.' 18 AD 134. Dat ze daarbij toch van een 'acte rédempteur' spreekt moet in tragische zin worden verstaan: de daad van zelfvermeting affirmert de waarheid van de ander en is als zodanig bevestigend.

en eindigt bij de meester, niet het subject van waarvan het ethisch handelen vertrekt en tenslotte ook weer terugkeert. De liefde van God overbrugt in zijn handelen de ontrendige distantie tussen God (de Vader) en zijn schepping (de Zoon). Alleen op deze manier keert zij weer 'tot zichzelf' terug, na dwars door ons heen te zijn en ons als middel te hebben gebruikt¹⁹.

Hoewel zij tegen onze natuur ingaat, is deze zelfuitwissing toch onder mensen een feit. Maar daarom mag men nog niet beweren dat zij tot onze natuur behoort. Hier moet men spreken van een 'bovennatuurlijk mysterie dat voortdurend in de volle natuur present is'²⁰. Totale beschikbaarheid is een bovennatuurlijke menselijke mogelijkheid.

Het ethisch model bij uitroep voor Simone Weil is daarmee de slaaf; elke leer dat hij een ander bedijt doet hij dat immers uitdrukkend in opdracht van zijn meester; hijzelf heeft als persoon aan zijn daad geen ethisch deel. Zo is hij zuivere passiviteit, al werkt hij ook dag en nacht. Hij stelt zich totaal beschikbaar voor zijn meester, en ook de vrucht van zijn handelen is niet voor hem, maar voor de meester bestemd. Zijn loon is enkel slaaf te mogen zijn. In een bewerking van de gelijkenis van de verloren zoon (Lucas 15), die Simone Weil uitspint tot na het moment dat de zoon weer verloren is met zijn vader, brengt zij deze voors van handelen onder woorden²¹. Maar ook concept-matig duidt deze paradosse regelmatig in haar werk op als zij van een 'action non-egocentris' spreekt²².

Hoe het ook voor de hand zou liggen, ook als zij op deze manier het menselijk handelen inspant in een theologisch-speculatief kader, dan nog zwicht Simone Weil niet voor de verleiding om van deze terugkeer van God 'tot zichzelf', die zich via het menselijke handelen voltrekt, een geschiedenis-filosofie te maken waarin de mensheidsgeschiedenis constitutief in het drama van de Trinitas betrokken zou zijn. Toen

19 C.H. 70. Vgl. CS 30.

20 CS 35.

21 CS 281v.

22 C.L. 221: zie uitgebreid Veem, a.w. 128v. Vgl. M&B, 7, noot 59.

Simone Weil afscheid genomen had van Marx schijnt ze ook volledig de geschiedenis als vindplaats van metafysica te hebben afgezworen. In haar denken speelt men tevergeefs naar de sporen van Hegel. De metafysica van Simone Weil is een wettende boom, geen verrotende boom.

Voor Simone Weil is ethiek dus oppositoren in het omvattende interpretatiekader van de mystiek. Ethiek bevat dan voor haar ook geen leer van maatschappelijk moraal meer. Dat is immers niet meer dan een techniek waarmee het Sociale Beest gemiddeld wordt (jose h&B, 7). Maar ethiek is het handelen afstemmen op het verlangen naar het absolute Goede. Het is: al handelen wachtend op God. De uitersidelijke lamsiet van de ethiek is dan ook niet de natuur, maar God. God is echter onbereikbaar. Hij is alleen aanwezig in degenen van Hij al schepend achtergelaten heeft: in deze wereld en haar *nécessité*. De enige manier om het gebod 'Heb God lief' op te volgen is dan ook om de wereld en de natuur lief te hebben en zich volledig aan hen te geven. Er is slechts een 'amour implicite' van God in deze wereld mogelijk, en naast de religieuze praktijk als zodanig en de coarctatie van de schoonheid van de wereld is de liefde tot de naasten er de enig mogelijke gewaardeerde van²³.

In zeker zin is de natuur daarmee middel geweest in het liefdespel dat God met deze kosmos aan het spelen is. Maar dat (middel) ben ik zelf ook. Simone Weil noemt de mystiek en de naastenliefde die de ander alleen als 'materiaal' voor de liefde tot God beschouwen echter beide vals: God is niet anders aanwezig en toegankelijk dan in en door hem.

²³ Enkel en alleen door de dingen en de mensen op aarde hem kan de menselijke liefde doordringen tot wat daarachter woont²⁴.

De liefde van God voor zijn kosmos ontspingt dus niet in mij, noch etodigt zij in de ander; zij is een gebeuren in God

23 AD 122 v.

24 En 137. Vgl. CS 25.

waarin de kosmos – ook de mens – als intermediair functioneert. Dat is de reden waarom Simone Weil van een 'onpersoonlijke liefde' spreekt, een liefde die helemaal atomistisch is, die ons tot de naaste verplicht. 'Een persoon onpersoonlijk liefhebben, dat is liefhebben in God'²⁵. Maar juist in die bemiddeling, zagen we, speelt de mens zijn sleutelrol: hij vult met zichzelf de kloof die er tussen het Goede en de menselijkheid bestaat, door in zijn handelen de laatste in de richting van het eerste te buigen.

Wie liefheeft, ziet af van zichzelf. Tot dat echte medelijden (compassion) zijn mensen blijkbaar wel in staat, en in die zin is zij een menselijk vermogen. Maar dit vermogen wordt in ons versterkt door ons instinct tot zelfhandhaving. Tot een daad van zelfvernegatie is geen mens die uit is op conversie van zijn (denkbeeldige) antagonie 'van nature' geneigd. Van deze illusie die ons afhoudt van de ware condities van ons bestaan bevocht ons alleen een bovennatuurlijke liefde²⁶. Simone Weil waarschuwt dan ook alle metafysische die die een natuurlijke neiging tot sympathie bij de mensen veronderstelt²⁷. Evenals Nietzsche ziet ze in het medelijden waarmee mensen zich over ongelukkigen buigen veelal een verontmoed egoïsme, en onderscheidt daarvan scherp het echte 'medelijden' (compassion):

'Het natuurlijke medelijden (privé sympathie) bestaat in het te helpen kunnen van een ongelukkige, hetzij om er beter in te slagen om niet meer aan hem te hooven denken, hetzij om beter de afstand die er tussen mij en hem bestaat uit te baten. Het is een vorm van wreldheid die alleen maar verschilt van de zogenaamde wreldheid door haar uitdrukkelijke effecten. Zo moeten we ongewijfeld ook het medelijden van Caesar beschouwen.

Het echte medelijden (compassion) bestaat in het aardsche hebben voor de ongelukkige en in het al denkend zich in hem verplaatsen. Vanaf dat moment vocht men hem atomistisch

²⁵ CS 148, AD 80.

²⁶ CS 187.

²⁷ Een wezenloos dat door haar fabricaeravingen is versterkt. In de fabricaer ervan is hoe weinig substantiat er tussen de arbeiders onderling aanwezig is. Zie CO 149.

als hij honger heeft, zoals men zichzelf voelt als men honger heeft. Het brood dat men hem geeft is een roofig het effect en het tekort van het medelijden'²⁸.

Echte naastenliefde beschouwt zichzelf als middel dat behalve aan de realisering van de liefde Gods voor zijn schepping. De ander is daarbij het eindpunt van zijn handelen, als object van Gods barmhertigheid.

Het morele handelen blijft ondertussen een soepel emotionele afleiding te hebben ondergaan. Simone Weil verliest in haar spreken over liefde en barmhertigheid haar lucide inzicht in de menselijke machtsverhoudingen niet uit het oog: waar mensen met elkaar samenleven zijn er per definitie sterken en zwakken. Het spreekwoord dat bij vancell dat de sterke zijn macht ook laat gelden. 'Dat is een mechanische menselijkheid', commenteert Weil²⁹. In dit bezien wordt de zwakke uiteindelijk tot drijfkracht: hij moet gehoorzamen, als een stuk gewijde materie (zie hfdst. 5). Hiermee wordt zijn vrijheid – dat is: dat wat zijn menselijkheid karakteriseert – vernietigd.

Hoe dit loofdadig te bejelen? Simone Weil blijft ook in haar antwoord op deze vraag dweepend door het Griekse antieke denken beïnvloed. De hoogste waarde voor haar is niet als voor de oude Grieken het evenwicht. We zagen al hoe zij dit evenwicht terugvoert in de harmonieuze structuur van de kosmos (zie hfdst. 5). Nu merken we hoe niet alleen haar ontologie, maar ook haar ethiek door dit zoeken naar evenwicht is gekenmerkt. In de ethiek heet dit evenwicht: rechtvaardigheid. Recht geschiedt daar waar de weegschaal van krachten en machten in balans blijft. Het hoogste wat mensen elkaar kunnen geven is daarom elkaar als gelijke te behandelen. Als er machtsongelijkheid bestaat is dat geen probleem. Maar meestal zijn er zwakkeren en sterkeren. Welnu,

²⁸ CS 247. 'Van deze naastenliefde scherpste zie ook bv. CO 117, waar Weil commenteert dat mensen niet alleen door innerse gedreven worden. 'Mais à côté de l'instinct il y a l'orgueil. Il est ainsi d'avoir des inférieurs.' De uitdrukking is van toepassing op de machtsverhoudingen in de fabriek, maar zij gaat ook op voor de liefdadigheid waaraan een sterftekich over een zwakkeren buigt.

²⁹ AD 138.

'als een de meerdere is in de ongelijke krachtenverhouding, dan bestaat de bovenstaande daad van de rechtvaardigheid hierin dat men zich precies zo gedraagt alsof er gelijkheid bestond'³⁰.

En dat in alle opzichten, en tot in de kleinste details. Want een minderwaardige staat zomaar weer tot meerde als hij ook maar even weer voelt dat hij de mindere is. Dit gedrag ten opzichte van de ander noemt Simone Weil nu: liefde. Dat is: handelen conform het nog te bereiken evenwicht en de leegte die het dan ontstane machtsvacuüm laat niet opvullen en uitvullen. Deze negatieve daad is moreel gezien het meest positieve dat we een mens kunnen schenken. Evenzo genereus gedraagt zich de Schepper-God immers ook tegenover ons? Wij zijn niets voor Hem, maar Hij behandelt ons door zichzelf terug te trekken als zijns gelijke. Daarom kan Weil de zo Gesels ogende, op het evenwicht gerichte houding tegelijk 'de christelijke deugd bij atonek' noemen³¹. Ethiek is dus werkzaam op de kosmologie betrokken. Zoals de natuur uiteindelijk naar evenwicht tendeeft, zo moet elke mens zijn vrijheid gebruiken om zich in te voegen in de orde van het universum.

We zien dat bij het begrip 'liefde' elke verwijzing naar gevoelens wordt uitgesloten. Ik kan de ander liefhebben, zonder iets voor hem te voelen, en omgekeerd, ik kan overlopen van emotionele gebedzucht aan hem, en nog door mijn naligheid hem mijn liefde weigeren. Het laat Simone Weil blijkbaar 'koud' of men warmer voor de ander voelt of niet. Het kerse er voor haar op aan hoe ik hem behandel. Liefde is een gedragbegrip, geen psychologisch begrip. Zij identificeert liefde volledig met rechtvaardigheid, en noemt het een grote vergissing dat in de Europese geschiedenis onder invloed van een verward begrepen christendom beide concepten een eigen bestaan zijn gaan leiden³². Een privatisering en een psychologisering van de liefde, maar ook een misvorming van het (straf)recht is daarvan het gevolg geweest.

30 AD 129.

31 AD 130.

32 Zie o.a. EL 375, 46, 90, 96, 452. PG 107; LPH 210.

Ous bruidse strafrecht is een machesinstrument geworden, waarbij sterkeren hun macht over de ze berechom men laten gelden. Vanaf het moment dat een mens in handen van het justitiële apparaat valt wordt hij tot een ding gereduceerd. Maar straffen betekem voor Simone Weil juist: 'croneve aandacht' schenken aan de ander, ook als deze aandacht in leedtoebrenging bestaat, die vanuit het oogpunt van het stellende rechtvaardigheid vereist wordt³³.

De liefde is onpersoonlijk. Daarom heeft de zwakke die ik ondanks zijn zwakheid als gelijke behandeld heb ook niet voor mij op de knieën te gaan, en zich de wrede vernedering van de verplichte dankbaarheid te laten soefgevallen. Ook ik ben immers maar een instrument in het bestel van het kosmisch evenwicht, waarvan de rechtvaardigheid de ethische afspiegeling is. Alleen zo'n anonieme liefde respecteert en waarborgt de menselijke waardigheid van de zwakke. De zwakke die inziet dat niet alle macht over hem is uitgeoefend die uitgenoemd had kunnen worden, dankt Christus, en niet mij. Immers: 'Niet ik, maar Christus leeft in mij' (Gal. 2, 20).

Voor Simone Weil is symmetrie het sociaal-ethisch ideaal³⁴. De sociale *nécessité* die een chaos van krachten brengt die zich aan goed en kwaad niets gelogen laat liggen, hangt zich toe naar het Goede als er een harmonisch evenwicht tussen mensen geschapen kan worden. In het morele handelen fuurgeert de mens als een bemiddeland instrument, die deze beweging van *nécessité* naar het Goede helpt

33 AD 142. Het strafrecht is voor Weil een een sacrament waarmee de ander deel krijgt aan de liefde Gods. Het probleem van het straffen zit haar hoog. Zie bijv. EL 375, 176; Es 210, 140v... 153; CS 326; PO 319; PG 86v; AD 167.

34 In de vriendschap wordt dit ideaal het dichtst benaderd. Zij is een relatie van *abstraction* tussen gelijken, waarin geen heil op elkaar verblijft zoals gelijke, omdat er machtsgeleghheid bestaat of wordt aanvaard. Zo staat zij model voor alle liefde. 'Bem qu'ella soit un lien entre deux personnes, elle a quelque chose d'impersonnel (...). Elle consiste à servir un être humain comme on voudrait pouvoir servir en particulier chacun de ceux qui composent l'espèce humaine.' (AD 204v... vgl. PO 82 en Veni, o.n., 140v.).

te voltrekken. Daarin ligt zijn verantwoordelijkheid. Dusdelijk is merkbaar hoe Simone Weils sociale filosofie meer door de Griekse dan door de joodse traditie is gevormd. Geldt voor de laatste niet dat de zwakke, juist omdat hij zwak is, ons oordeelt en ons gebiedt, en ons moreel meeduweraarig is? De arme en de vreemdeling zien ons aan vanuit de hoogte. De sociaal-ethische uitgangspunten is hier een asymmetrische (E. Levinas). Voor Simone Weil zijn ik en de ander echter van gelijke waarde. Hij mag er zijn, met evenveel recht als ik. Tussen ons bestaat een gelijksoortige uitgangspunten. Hij bestaat evenals ik. Evenveel. Niet meer, niet minder³⁵. God heeft immers ons beiden geschapen opdat wij beiden tot onze bestemming, de *décristian* van ons bestaan zouden komen. De grillen van de sociale *mécanisme* of domweg het ongeluk houden hem of mij mischieven daarvan af. Dan is het zijn of mijn verantwoordelijkheid om voorover mogelijk de oorspronkelijk bedoelde symmetrie tussen ons weer te herstellen.

Wat wil ik met dit evenwicht? Het ultieme doel van het morele handelen wordt hier zichtbaar. Er is hier sprake van een onpersoonlijke liefde. Want ik heb de ander niet lief om mezelf. Ik weet immers dat dat 'zelf' maar een illusie is, net als het mijne. Liefde die een ander liefheeft om een bepaalde eigenschap of karaktertrek is geen liefde. Voor de liefde van iemand die bijv. zegt: 'Ik hou van je zolang je in goede gezondheid verbleeft' zal men niet recht bedanken. Een mens wil onvoorwaardelijk worden liefgehad. Het uiteindelijke object van zo'n liefde is dan ook niet de persoon, die van allerlei voorwaarden afhangt. In het morele handelen is het begrepen om het onpersoonlijke deel van de ander, n.l. om het herstellen en de waarborg van zijn individuele vrijheid. Pas een mens die vrij kan insommern met het bestaan is in staat om aan zijn uiteindelijk ontologische bestemming te beantwoorden: hij is vrij om af te zien van zijn vrijheid, hij is genoeg 'zichzelf' om zichzelf uit te kunnen wassen, hij heeft genoeg werfels om zichzelf te kunnen ontworpen. Hij is, kortom, in staat tot het proces van *décristian* dat hem in

35. C. I. 100.

staat om zich aan de waansheid te conformeren. Dat is het doel van het morele handelen: de materiele, sociale, politieke en psychische behoeften van alle mensen zo bevredigen dat zij de vrijheid verwerven om te kunnen beschikken over hun eigen bestaan zodat zij eventueel het besluit kunnen nemen om er afstand van te doen. Daarom moet ik de ander te hulp schieten: hij is net als ik een mens die het verlangen naar het Goede in zich heeft, dat ik niet mag verslikken. Zou ik hem niet in staat stellen om conform dat verlangen te leven, dan zou ik oec het Goede tegenwerken. Ik moet hem het Goede kunnen laten willen. En bovendien kan ik met mijn eigen daad van *décristian* hem laten zien waar ook zijn bestemming ligt, en hem een voorbeeld ter navolging bieden. Of een mens de zelftrouwering aandoert en zich in het proces van *décristian* begeeft is niet aan mij om te beslissen; dat kan hij alleen in vrijheid doen, daar ligt dan ook de grens van elk moreel handelen. Maar die vrijheid kan ik hem met mijn handelen helpen verwerven, door hem zoveel mogelijk van valse afhankelijkheden te verlossen.

Liefde gaat zo van de ene zich 'de-cristiane' mens naar de ander nog te 'de-cristiane' mens toe; van de mens die van zijn persoon afraakt naar de mens die door deze daad de vrijheid geschonken wordt om ook van zijn persoon af te zien; deze liefde mag dus niet recht onpersoonlijk genoemd worden³⁶. Niet hetzelfde heb ik lief, maar het verlangen naar het Goede dat in hem woort. De mensoor die deze koude liefdesverhouding voor Simone Weil bij uitstek in beeld brengt omleert zij aan Plato: voor hem is God te vergelijken met de zoon. Zoals de zoon de wereld op alle plaatsen evenveel verlicht, aldus Simone Weil, zo heeft ook God lief. En zo zullen wij ook lief moeten hebben. Zonder aansien des persoens (al zal de uiterlijke vorm waarin de liefde geopten wordt verschillen al naar gelang er sprake is van sterfem of zwakkens, overwinnaars of overwonnenen³⁷), striktens. Zo poe beoede Weil zich eens in te leven in iemand wiens hele familie was uitgerooid door martelingen, en die zol lange

36. Vgl. PG 166, AD 134.

37. C. I. 99. vgl. het hier boven gezagde over het strafrecht.

tijd in het concentratiekamp geboren had. Of in een Iedraan uit de 16e eeuw die als enige overleefde is aan de complete uitroeiing van zijn volk. Welke voorstelling van de liefde van God heeft zo iemand – als hij er nog een voorstelling van heeft? Wie niet hetzelfde heeft meegemaakt als hen weet niet meer wat liefde voor hen zou kunnen zijn, en kan hen dus ook niet helpen. Waarachtige liefde moet van zo'n be-groetheid door persoonlijke overvalligheden onafschrikkelijk zijn, vindt Weil. Zij concludeert dan voor zichzelf:

*Ik moet proberen van de goddelijke barmhertigheid een voorstelling te hebben die niet woeds uitgevonden, die niet ver-
andert, welke gebeurtenis mij het lot ook doet overkomen,
en die aan welk menselijk weten dan ook kan worden overge-
dragen.³⁸*

Alleen een onpersoonlijke vorm van liefde voldoet aan deze
conditie van onvoorwaardelijke universaliteit. Zij is als de
onpartijdige barmhertigheid van God zelf, die 'de zon laat
opgaan over bozen en goeden en het laat regenen over recht-
vaardigen en onrechtvaardigen' (Math. 5. 43). In dat evan-
geliewoord roept Christus ons op om niet alleen de mensen
lief te hebben die ons ook liefhebben (dat zou men niet
Simone Weil een vorm van liefdeskantsbalisme kunnen
noemen), maar 'meer dan het gewone' te doen, namelijk
ook onze vijanden liefhebben. Christus sluit dan af met:
'Weest dan volmaakt, gelijk uw hemelse Vader volmaakt is'
(vs. 48). Welnu, wat is er volmakter dan de zon? vraagt
Simone Weil zich met Plato af. Zij interpreteert deze chris-
telijke volmaaktheid dan zo: 'We moeten de mensen
liefhebben zoals de zon ons zo liefhebben als hij ons zo
zien'.³⁹ Is liefhebben daarmee een uiterst koel gebaren
geworden? Niet integendeel, zou Weil misschien antwoor-
den, het wordt even warm als de zon zelf.

Ethiek is voor Simone Weil een imitatie van de scheppings-
daad van God zelf. Een zich terugtrekken ten gunste van een

38. PG 132.

39. C.I. 114. Vgl. CS 41, C. II. 89, CS 166.

natuurlijk evenwicht, waarin ikzelf niet meer aanwezig ben.
Of hoogstens nog als intermediair.

In de voorgaande hoofdstukken hebben we een systematische reconstructie van Simone Weil's filosofie proberen te geven, toegespitst op het ethos dat erin wordt verwoord. Ik sluit af met een aantal concluderende overwegingen. Wat is het karakteristieke en het vruchtbare in Simone Weil's denken? Maar ook: wat is het problematische erin? Samenlijke conclusies hooren geen verrassing meer te zijn; zij zijn al min of meer uitgesproken op die punten in ons betoog, waar ze voor de hand liggen.

Ik begin met een opmerking die de filosofische methode van Simone Weil betreft. Ik doel op de verhouding die zij aanlegt tussen haar filosofie (in engere zin: als argumentatief en algemeen controlebaar denken) en haar religieuze metafysica. Meerdere malen zetten we op de voemde parabox, dat datgene wat in het discursieve denken absurd lijkt, alleen nog in de metafysica redelijk kan worden verstaanwoord. Simone Weil poseert dat heel de werkelijkheid, de menselijke niet-uitgezonderd, is onderworpen aan een netwerk van kosmische verhoudingen. Deze *nécessité* kan ons - al naar gelang het geval - maken en breken. Ook de menselijke samenleving wordt gereguleerd volgens haar specifieke wetten, maar ook de cultuur is niet anders een natuur: ook zij kern haar *nécessité*. Die 'naturalisme' in Simone Weil's denken zorgt ervoor dat zij een orgaan koel en hard oog heeft voor de machten die het bestaan bepalen. Zij wil het vervalende de-perspectief van waaruit men nu meestal de realiteit bevoelen opheffen, en kijkt met de objectiviteit van een natuurkundig onderzoeker naar de sociale werkelijkheid. Zij weet dat de effecten van de natuurlijke en sociale *nécessité* niet te beïnvloeden zijn met liefde, noch te ruisonen zijn met modellen, evenmin zijn te ontlenen in de verbeelding, noch te ontvluchten in de religieuze wereld-vlucht. De *nécessité* moet onvoorwaardelijk worden aan-

vaard en binnend, wil men beziger, en geen voormedeling zijn in dit universum. Een welhaast cynische kijk op de dingen is het gevolg. Maar wie denkt, waaromcent en de waarheid zoekt kan niet anders.

En toch: Simone Weil spreekt ook van liefde en van het Goede, even indringend en onophoudelijk als van macht en *nécessité*. Hoe is dat mogelijk? Door de laatste als natuurlijk, en de eerste als bovennatuurlijk te beschouwen. Het bovennatuurlijke is als 'infiniment petit' in onze werkelijkheidsaanzichting. Zo klein en krachteloos dat het door de maas van ons natuurlijke denken heenschiet. We moeten daarom anders leren kijken, willen we het zien: de blik van de objectieve waarnemer voldoet niet meer. Maar wie het eenmaal heeft gezien kijkt anders naar dezelfde werkelijkheid: hij erkent dat dit universum een dubbele orde kent, die van de *nécessité* en die van het Goede, het natuurlijke en het bovennatuurlijke; dat wij tegelijkertijd totaál onderworpen zijn aan het eerste, maar ook onzijdig verlangen naar het tweede. En daarin, in dat verlangen is het transcendente Goede, hoewel afwezig in het natuurlijke, werkelijk onder ons present. Met elkaar maken beide de ene werkelijkheid uit. Hoe het komt dat zij in twee sferen uitvalt, is volgens Simone Weil niet meer in discursief denken uit te zeggen. Alleen een religieuze schepingsleer kan nog antwoord geven op de vraag waarom het Goede transcendent is en afwezig: God heeft de wereld geschapen door zich er uit terug te trekken. En alleen God kan met zichzelf de garantie zijn dat de *nécessité* en het Goede uiteindelijk een eenheid (zoïlen) vormen.

Een dergelijk dualisme lijkt me op zijn minst problematisch, en doet soms aan als intellectuele schijnoplossing. Hoe kan wat natuurlijk onmogelijk, onwerklijk en absurd is, operts bovennatuurlijk mogelijk, werkelijk en redelijk zijn? Welke religieuze metafysica is op zichzelf zeker niet absurd. Zij kent haar eigen interne logica en rationaliteit en geeft als zodanig een origineel en coherent theologisch antwoord op de moderne vraag die het Westen sinds de Nieuwe Tijd steeds dringender stelt. Op de vraag 'waarom is de wereld zo leeg aan God?' antwoordt zij: omdat God er zich van des begijnt af 441 uit heeft teruggetrokken.

Het problematische van Simone Weils concept van m. i. niet in dit antwoord, maar in het feit dat ze de vraag van de moderniteit zo formuleert. Als de wereld nog niet helemaal leeg was aan God, dan miste zij haar, in een rigoureuze naturalisering ook van de cultuur, wel leeg. Anderszins maakt zij de bovennatuur zo bovennatuurlijk dat deze nog nooit ontogenetisch wordt voor het menselijk denken en handelen. Niet alleen de (romantisch beschouwde) natuur, de menselijke geschiedenis en de innerlijke ervaring worden door Simone Weil getranscendeerd als vindplaatsen van God, maar ook de ethiek, de laatste wijtplaats die God nog in de moderniteit gevonden leek te hebben, wordt gematerialiseerd. De moraal staat volledig los van het Goede. Een mens is volgens Weil van nature tot niets werkelijk goeds in staat. Als hij wel het goede doet, dan is dat een afschaduwing van het goddelijke Goede of een hem toegekende genade, maar in elk geval niet iets dat hij aan zichzelf, zijn natuurlijke ik, te danken zou kunnen hebben. Het Goede is transcendent, het menselijk medelijden is verkapte egoïsme en sociale ethiek is niets meer dan de dressuurtechniek van het Sociale Beest.

Simone Weil ruikt daarmee natuur en bovennatuur zo uit, dat beide effas niet meer in een redelijk denken en weldenkend handelen kunnen ontroeven. Hun ontmoetingspunt is het snijpunt van twee parallelle lijnen: het ligt verborgen in het onzijdige. Het Onzijdige, dat beroude zal worden als de waarheid van de totaliteit van de ruimte en de tijd zal zijn onthuld en God door een 'age persuasion' uiteindelijk de *nécessité* en het Goede met elkaar tot eenheid gebracht zal hebben. Of ook: het Onzijdige in het 'infinitum petri' van de genade die mij mischien haer en nu al ten doel valt, en waarin ik in de *nécessité* al het Goede zie doorschijnen. Het inzicht in deze waarheid kan alleen de mens te beurt vallen, die die - letterlijk onzijdige - genade weet op te brengen, of aan wie deze bijzondere genade werd toegelend. Dat is hoe dan ook: aan weinigen. Het problematische aan deze visie is duidelijk: zij is op zijn minst uiterst incommunicatief. Weliswaar kan Weils radicale naturalisme vandaag door velen worden gebedeld, en des te

niet naarmate de wetenschap de donkere plekken in de menselijke kennis terugdringt. Er is niets, blijkt dan, dat niet door een eigen *nécessité* wordt gereguleerd. Maar kan men voor een filosofische verwerking van dat inzicht niet ook en wellicht beter nog bij anderen (Nietzsche bv.) terecht? Ook al volgt men Weil in haar laatste rationalisme, dan blijft men doorgaans toch nog blind en doof voor haar metafysica, die elke aansluiting met het empirische denken mist. In vele gevallen vindt dan alleen de halve Simone Weil gehoor.

Als men zich echter anderszins wel laat verleiden door haar onwettende metafysica, en zich aan de voeten van het mystieke genie Simone Weil werfelt, dan is het weer uiterst moeilijk om landingsplaatsen te vinden in de natuurlijke, door iedereen gedeelde werkelijkheid. Wie Simone Weil alleen als religieus leeraar beschouwt, spreedt niet de taal meer van eïkterlyc, maar de gebeurmaal van de esoterie. Want de presentie van God ervaren en onder woorden brengen is in haar concept een uiterst ontogenetisch gebeuren. God heeft zich volgens Simone Weil immers zo radicaal teruggetrokken uit de natuur, dat Hij er alleen nog als de Grote Absente aanwezig is. En dat te onderkennen, dat ver-eist een vabtel waarnemingsvermogen, dat niet iobly mens heeft.

Het dualisme in de methode van Simone Weil beengt me zo direct tot een tweede kritische conclusie t.a.v. haar denken, nu van meer inhoudelijke aard. Haar ethos is er één voor uitverleenen, haar ethiek is elite-ethiek. Als ethiek gebedeerd wordt als 'zich invoegen in de waarheid', en de waarheid is slechts toegankelijk voor weinigen, dan is ook het Goede een zaak van bevoorechten. Maar ook is een meer directe zin, wat het goede handelen als zodanig betreft, is er sprake van een elite-ethiek. Het beest was een mens kan doen is het afstand doen van zichzelf. Alleen daarom heeft een mens een 'ik': om het in bewuste vrijheid op te kunnen geven. Op deze dialektiek van de vrijheid stuiten we in Weils concept van de *décroissance*. Maar wie kan er werkelijk afstand doen van zijn persoonlijkheid? Alleen de mens die er

én heeft. Daarop moet volgens Simone Weil dan ook alle sociale politiek gericht zijn: op de vervulling van alle fundamentele menselijke behoeften, zodat de condities geschapen zullen worden die de mensen in staat zullen stellen om, los van valse afhankelijkheden, af te zien van hun vermeende eigenbelang. Maar voor hoevelen is deze vrijheid weggelegd? De *discrétion* is een gebod dat alleen de maatschappelijk sterken zichzelf op kunnen leggen: alleen zij kunnen in waarachtige vrijheid zwak worden. Alleen geprivilegieerden kunnen afstand doen van hun privileges. Maar dat een mens zich in die situatie dan ook totaal conformeert aan zijn verlangens naar het Goede en zichzelf opgeeft, komt weinig voor. De meeste bevoorrechten beschouwen zichzelf als 'gearriveerd', terwijl ze zich volgens Simone Weil nog slechts in de ethische starpositie bevinden. Weil schrijft in dit verband ook dat slechts enkele 'helden, belijgen en genezen' weten en doen wat 'het volk' niet weet en doet; zich situeren en totaal beschikbaar stellen voor anderen¹.

Aan Simone Weil kan hetzelfde verwijt gericht worden dat men ook aan het adres van haar grote voorbeeld Plato heeft. Voor Plato was het Goede een transcendentie. Idee, zelfs de hoogste die er is. Alleen wie kennis van de Ideeënwereld heeft, krijgt toegang tot de kennis van het Goede. Zo dringt men bij Plato in de ethiek tot de hoogste religieuze waarheid door, en vormt omgekeerd religie de toegangspoort tot de ethiek. Kennis van deze Ideeën is echter slechts voorbehouden aan eliteën, namelijk aan de filosofen die, verlost van alle maatschappelijke druk, geometrisch hebben leren denken. Zo weet maar een elite wat goed is. En deze kennis is ook maar aan een elite (de goede-angewijde) redelijk te verantwoorden en over te dragen. De conclusie die daarom uit Plato's Idee van het transcendentie Goede getrokken kan worden is ook van toepassing op Simone Weil: 'Ofwel de kennis van het Goede komt tot stand door een speciale religieuze openbaring (...) of zij kan slechts bereikt worden door een lange intellectuele discipline

1 El. 32.

onder het groeg van autoritaire lezaren². Dat Simone Weil religieus gezien leerlinge van Plato was, hebben we al meerdere malen gezegd. Dat ook haar politieke denken niet dat van de Griekse wijger autonome trekken vertoont, heeft in dit verband nu ook niet te worden verzwegen³. De ethiek van Simone Weil opereert niet met de krachten van argumenten. Dat heeft ook helemaal niet om een deeglijke ethiek te zijn, zolang zij maar appelleert aan de goede verstander en niet aan anderen opgelegd wordt. Zo dra echoert niet zo'n mystieke ethiek politiek wordt bedreven, en zij sociaal en institutioneel uitbreiding moet overvragen, krijgt zij ontzettend veel potentalistische trekken⁴.

Blijven we nog even bij het concept van de *discrétion*. In deze bewuste, vrije zelfuitwisseling, komt immers heel het ethos van Simone Weil samen. Er zit iets geweldadigs in haar oproep tot zelfvermenging, niet alleen tegenover anderen, maar ook tegenover zichzelf. Spreek er - zo kunnen we ons afvragen - niet een maatschappelijke tendens uit deze houding waart de zelfdestructie openlijk wordt verdedigd? Dat is een goede kritische opmerking die aan het adres van deze filosofie gemaakt kan worden. Wie zijn daarin niet de eersten en de enigsten⁵. Want het belastend materiaal voor deze beschuldiging is er, zeker als we achter de filosofie om naar de persoon kijken die haar heeft voorgedragen. Moette

2 A. MacIntyre, *A short history of Ethics. A history of moral philosophy from the Stoic age to the twentieth century*, Routledge/London/New York, 1966, 35.

3 Simone Weil was voor afdrijving van politieke partijen en (in Midt. J., met 6) nood-een inperking van de vrijheid van meningsuiting van, m.a.w. voor schrijvers. Ze voor haar politieke opvattingen m.a.w. En (18, 30, 39, 41) en El. (19, 13). Vgl. Kropotkin, o.w. 197. De schryver van de door Simone Weil (...) voorgedragen richtlijnen en verdragen en de hardheid der straffen zouden een resultaat regneren en anderen.

4 Zie MacIntyre, o.w., 35, over het autoritaire bij Plato, die, na als leerling van Socrates te zijn begonnen (in het Symposium) tendente (in de *Republic*) om politieke autoriteit verdedigt die Socrates opniets ter dood zou hebben gebracht.

5 Voor een glatte, directe gebeldding van *discrétion* = maatschappelijke, zie Glazewski, o.w., 166.

en gevaar zijn onontbeerlijk voor mij omdat ik er mentaal op gebouwd ben', lezen we in de brief die Weil vanuit New York aan Maurice Schumann schreef, toen ze per se naar Londen wilde om doer middel van een gevaarlijk opdracht weer in beten gebied terug geëloopt te worden. Nam Weil het lijden en de dood op de koop toe in haar solidairiteit met de noodlijdenden of zocht ze lijden en dood en vond ze in de oorlog een welkome aanleiding? 'Ik streef 's om, als u er toe in staat bent, mij de hoerbaarheid noodzakelijk lijden en gevaar toe te staan die me ervan zal weerhouden om vruchteloos door het verdriet te worden opgevoeren'. Aldus vervolgt ze de brief aan Schumann, die op deze dubieuze afsluiting terecht niet is ingegaan, en Weil wel naar Londen haalde, maar alleen om er te schrijven. Maar ook daar licht Simone Weil er alles aan gedaan te hebben om haar dood te bespoedigen. Was het haar verhoogen opzet? Terwijl iedereen die zich in 1943 met haar liet inschepen in Marseille daarmee zijn leven dacht te redden, vertrok zij 'met min of meer de gedachte aan een waarschijnlijke dood' voor ogen'. Haar biografie - die elke moribide of maasochistische trek in Simone Weil ontkent - ontzinkt er daarom ook niet aan om te spreken van die 'brandende vuur van het offer dat haar verteerde goddelijke haar laatste jaren'. Licht er niet een direct verband tussen het filosofische concept van de *dévoûment* en deze ongezonde offerbaarheid?

Dat aan Simone Weil maasochistische tendenzen niet vreemd waren lijkt me een moeilijk te ontkennen feit. De gelovige die schrijft dat 'elke leer als ik aan het kruis van Christus denk, ik de zonde van de begerete bege' is niet alleen vreemd; de communione die zich spelden onder haar nagels wil laten draven omdat 'het mogelijk is dat we ooit op een dag gemarceerd zullen worden en we ons er op moeten voorbereiden' is niet alleen moedig. Haar lichaam noemde zij - de rationaalste - eens een te droeveren beest, dat je niet ontkerdtontjes,

6 EL 199.

7 AD 49.

8 SP II, 344.

9 AD 62 resp. SP I, 371.

maar ook niet de zweep moet kleinheden¹⁰. Maar ging haar voorkeur niet een tikbelte teveel naar het laatste rechtsmiddel uit? Het lijde erop dat ook Weil zelf deze revingen bij zichzelf onderkende. Openlijk spreekt ze over haar gebrek aan achting tegenover zichzelf, waaruit niet 'een gebrek aan zelfvertrouwen' spreekt, maar, zo biecht ze op in een brief aan Joë Bonquet, 'een meergelting van misaachtiging-haat en weerzin, die zich op een lager niveau afspeelt, dan van de biologische mechanismen'¹¹.

Simone Weil hield te weinig van zichzelf, kunnen we concluderen. Is haar filosofische oproep tot zelfvermiegung niet een regelrechte sublimatie van haar persoonlijke zelfhaat? Toch moeten we voorzichtig zijn met een dergelijke conclusie. In de eerste plaats omdat Simone Weil zelf haar auto-destructieve tendenzen bevestigend onderkende, en ben probeerde te beheersen. 'Men moet nooit naar het ongeluk verlangen; dat is tegennatuurlijk, het is een pervertisier', schreef ze, wellicht tegen haarzelf in; 'het ongeluk is wettelijk iets dat men ondergaat ondanks zichzelf'¹². Ook haar neiging tot buitensporige lichamelijke ascense las zij zelf redenderend de les: 'Je moet niet te rigoreus smooten in jezelf', hield zij zichzelf voor, en kort voor haar dood schreef ze met een weldadig aandoende ontspanning vanuit Londen aan haar ouders in New York, dat 'een beetje plezier is deze wereld noodzakelijk is, net als water en brood (of coca-cola en een flakke)¹³. Het politieke systeem dat onderdrukt tot zelfopoffering verplicht en tot suicide aanzet in het belang van de gemeenschap, stuitte bij Simone Weil, zo zagen we reeds eerder, op hevige - en mag men zeggen: gezond - verzet¹⁴. Zo was te ook expliciet het maasochisme af, als een ontsporing van de onweerwaardelijke liefde tot de totale werkelijheid waarmee zij optreef:

10 P&O 147.

11 idem, 79.

12 P&O 106 (vgl. 121). Vgl. PG 104: 'On ne peut pas vouloir la cruauté.'

13 PG 80, resp. EL 259. Vgl. idem, 168: 'La joie est un besoin essentiel de l'âme'. Zie ook idem, 6, nota 21.

14 Zie bijv. 7, nota 30.

Geloven dat de werkelijkheid liefde is, en haar tegelijk zien zoals zij is. Hoeden van wat onverdraaglijk is. Uiter onbetreuen, zijn haat tegen de haatheid en de leeu van hun mensuel dromen. Dat is geen vorm van masochisme. De masochisten worden opgevoerd door het berief van de vreedheid; oon dat zij niet weten wat vreedheid is. Maar wat onbetreuf moet worden is niet de vreedheid, maar de blinde overvrichellagheid en ruheid. Zo alleen wordt de liefde onpersoonlijk.¹⁵

Simone Weil hield te weinig van zichzelf, constatareuden we. Maar hield zij ook niet van het leven? vragen we vervolgens. Zat er ook niet een morbide trekje in haar? Georges Bataille - een specialist op dit gebied, kan men gerust zeggen, die ook zelf de zin van Weil uit *La Présence et la grâce* had kunnen schrijven: 'Men moet dood zijn om de naakie waarheid van de dingen te zien'¹⁶. leerde Simone Weil intensief kennen op een *Cercle Communiste* in de jaren dertig. Tegenerover Simone Pétromont sprak hij eensluit zijn afschuw uit over 'het lijk Simone Weil'¹⁷. Maar wie mocht verwachten dat beiden naast hun politieke overtuiging ook een voorkeur voor de dood met elkaar deelden, vergat zich: Weil distancieerde zich van Batailles verrenzuivering van revolutie en catastrofe: 'Men kan geen revolutionair zijn als men niet van het leven houdt. (...) De revolutie is een strijd tegen alles wat het leven in de weg staat', oordeelde Simone Weil tegenerover Bataille¹⁸. Simone Weil hield van het leven. Daarmee had zij ook een bewondering zonder reserves voor Rosa Luxemburg: zoals zij revolutionair was, zo wilde Weil het ook zijn: uit toewijding aan het leven¹⁹. Simone Weil

15 CS 222v.

16 Vgl. Ferns de Lange, *In de zin kijken*, Georges Bataille en de dood, in: *Tegenspraak*, speelden aangeboden aan Okko Jagers, Ten Have Baarn 1988, 205-212.

17 SP I, 414. Vgl. ook Foot, a.2r, 134. Simone Weil stond model voor één van de hoofdpersonen (Lazare) in Batailles obscure-morbide roman *Le bleu du ciel* (Michel Surya, Georges Bataille, La mort à l'œuvre, Sigis Paris 1987, 200v.). Over haar verbodding zie m.n. idem, 173-180, 187v.

18 SP I, 425.

19 SP I, 366v.

hield van het leven, omdat ze van de werkelijkheid hield. Dat ook de dood van diezelfde realiteit deel uitmaakt en daarmee aanspraak op liefde maakt komt op dit houden van het leven niet in mindering. 'Nooit de dood verlangen, maar hem accepteren'²⁰. Dat is de juiste houding tegenover de *nécessité*, die je door de tijd wordt bemiddeld. Een ware steunpunt moet niet op de dood wijlen voortu lopen, maar als deze zich aandient moet hij zich even onvoorwaardelijk aan hem uitleveren als hij zich ook aan het leven heeft gegeven. En wie dan nooit je heeft leren zeggen tegen het leven, zal op dat moment ook geen ja kunnen zeggen tegen de dood? Conform haar filosofie, waartin de bewaarte toetemming met een onvoorwaardelijk ja-zeggen op al wat is de hoofdrol speelt (zie bldst. 4), was Simone Weil erop uit om in zichzelf 'de liefde tot het leven intact te houden'²¹. Zo, zouden we willen concluderen, wilde zij wellicht met haar filosofie haar eigen psychologie corrigeren en in evenwicht brengen. En aan haar filosofie willen we ons hier houden. Biografische achtergronden kunnen concepten verhelderen, maar hebben in het filosofische betoog niet de kracht van een argument. Een godachtige moet met een godachtige bestreden worden (de rechevauddigingscontrast), en staat of valt niet met haar oorsprong (de ontdekkingscontrast).

En toch: ook dan is en blijft er iets geweldadigs in Simone Weils ethos, dat oproept tot zelfdestructie en vernietiging van de autonomie. Als we het concept van de *désirabilité* niet mogen afdoen als een vorm van gesublimeerde zelfhaat, wat is dan de filosofische betekenis en draagwijde ervan? Voor een antwoord ga ik nog eens terug naar de studie van Paul Ginsiewski, die Simone Weil als een pathologisch geval van joodse zelfhaat beschouwt en haar filosofie als de directe uitdrukking daarvan op grond van dat oordeel bij voorbaat diskwalificeert. Dit oordeel over haar filosofie deed ik niet:

20 C.L. 97.

21 Vgl. JG 100: 'Il faut aimer beaucoup la vie pour aimer mieux la mort.'

22 C.L. 142.

hierboven heb ik duidelijk gemaakt waarom een biografie nog geen waardoordel over een filosofie in zich sluit. Maar dat iemands levensloop en achtergrond zijn of haar denken kan helpen verstaan, die uitspraak voegde ik er wel aan toe. Welnu, ik meen dat Ginziewski in zijn analyse van Simone Weils houding tegenover haar joodse identiteit toch een sleutel tot het verstaan van haar denken verricht. In Simone Weil, aldus Ginziewski, ontmoeten we een tragisch geval van joodse zelfontkenning, zoals er vroegeren zijn geweest in de 19e en 20e eeuw. Haar milieu was dat van een liberaal Frans jodendom, dat alles in het werk stelde om zijn voorwiel uit te rukken en zich te assimileren. Maar terwijl men zelf zijn sociale en culturele identiteit wilde uitwissen, werd men door het antisemitisme van buitenaf weer tot zijn jodendom bepaald. Daarmee werd de joodse particulariteit, die vroeger de identiteit uitmaakte, een vijand waardoor men tegen wil en dank werd achtervolgd, ook al had men er zelf afstand van gedaan. Zo ook voor Simone Weil. Zij voelde zich schuldig, omdat ze gestraft werd; zoals zoveel slachtoffers. In plaats van zich tegen de heil te keren, sloot zij een huwelijk met haar haat', schrijft Ginziewski, en hij raakt daarmee aan de tragedie van die joden, die, als enige afweermechanismen tegen de vervolging, probeerden om de afstand tussen henzelf en hun jodendom zo groot mogelijk te maken²³. Simone Weil slaagde daar, kan men acherfelijk constateren, behoorlijk in. Het jodendom van, zo moet men met verbazing vaststellen, voor haar een blinde vlek, zowel wat de traditie betreft (zij wist niets van het Oude Testament ja haatte het, laat staan dat zij de Talmud kende), als wat zijn groterlijke heden aanging: terwijl ze begon was met het lot van alle lijdenden waar ook ter wereld, rept ze met geen woord ooit over het lot van de joden dat de nazi's hen toebedeelden! Ginziewski voert voor dit vacuüm bij Simone Weil - dat des te frappanter is als men bedenkt dat zij in 1943 in New York en Londen over concentratiekampen, Holocaust, Erdlösung en gaskamers woord grifformeed - en voor haar filosofische poging om het 'ik' uit te wissen een-

23 Ginziewski, z.n., 35.

zelfde verklaring: zij wilde zo dat deel van zichzelf vernietigen dat toch (en dat verklaart het geweldsladige in deze zelfdestructie) nooit meer ongedaan kan worden: de jood in haar²⁴.

Ik meen dat Ginziewski hiermee een verhelderende bijdrage levert aan de beschrijving van de historische en culturele ontstaansvoorwaarden van Simone Weils filosofie. Dat daarmee ook een oordeel over haar ethos als zodanig is uitgesproken, betrijft ik: een filosofie moet op haar interne consistentie en overtuigingskracht worden beoordeeld, en niet op haar ontstaansgeschiedenis, hoe dramatisch of tragisch die ook is. Als Simone Weil filosofieerend sprak over 'ik', dan bedoelde ze dat van elk mens en niet alleen dat van haar (joodse) zelf. Maar duidelijk maken de verbanden die Ginziewski legt in elk geval wel dat Simone Weil in haar concept van de *décrétation* niet denkt aan een sociale opheffing van ons menszijn of minachting van dat van anderen, maar aan de zelfgekozen uitwisseling van mijn identiteit, voorover ik die in een particulariteit heb opgelost. Mijn 'ik' vernietigen is een noodzakelijke voorwaarde om tot de universele waarheid door te dringen. Mijn werkelijke identiteit als niets ligt niet in het feit dat ik een *uniak*, onvergelelijkbaar wezen ben met een onvervreemdbare substantiële *individualiteit*. Zij wordt bepaald door het antwoord op de vraag of ik deze particulariteit wil opgeven of niet. En die beslissing kan niemand mij afnemen of opdringen, daarin (en daarin alleen) ben ik 'ik'. M.a.w.: of ik mij wil laten uitveranderen of niet (ethisch uitgedrukt: mij totaal beschikbaar wil stellen of niet), daarin ligt mijn 'identiteit'.

De slechte redelijkheid lecht erom dat men gelooft dat men op zichzelf niets is, als die en die niets.

Maar redelijkheid is de kennis dat men niets is als menselijk wezen, en meer in het algemeen als schepsel.

Het veronafdijk te weten (intelligentie) heeft daarin een groot aanbod. Het gaat erom het universele te begrijpen²⁵.

24 idem, 133.

25 Cf. 172. Vgl. PG 46, resp. 158: 'Etre rien pour être à sa vraie place dans le tout.' 'Niet worden voor partij op dat moment te zijn.'

In dit zich uitstrekkende naar het universele lag voor Simone Weil haar (haan men ook zeggen: joodse?) particulariteit.

Wat deze tragisch-ethische opvatting van de menselijke individualiteit filosofisch waard is, valt buiten het bereik van dit boek²⁶. Maar zij zou een vruchtbare discussie kunnen uitlokken, en verdient bepaald geen minachting. Door een bijzondere en exceptionele biografie worden sommige mensen wellicht in staat gesteld om beter dan anderen een universele en algemeen geldende waarheid te ontdekken.

Een aantal kritische vragen zijn daarmee aan het adres van het ethos Simone Weil geformuleerd. Maar ik zou positiever willen eindigen, en tot slot willen aangeven waarin m.i. de originaliteit en de actualiteit van haar denken verscholen ligt.

Allereerst: de originaliteit van Simone Weil? Meerdere mensen is geweten op haar diepgaande afhankeelbaarheid van anderen. We zeggen dat m.a. Plato, Descartes en Kant haar denken hebben gevood, en er de structuur van hebben bepaald. Hoe kan men ooit dan nog van oorspronkelijkheid spreken? Toch zou ik dat willen doen. In de eerste plaats omdat genoemde filosofen op een originele wijze door Si-

monne Weil zijn gelezen in een moderne tijd. Zo leert zij van Descartes wat methodisch denken en handelen is, maar past van de 16e eeuwse wijze in de wetenschap voor toe op de moderne industriële wereld van de arbeid, een synthetische zoekend rouwen Maury en Descartes (ibid. 3). Met Plato is Simone Weil van mening dat het Goede transcendent is en de mens de waarheid niet zijn door begoerten vervalt per se niet in de weg staat. Maar zij weet zijn metafysisch dualisme dat de werkelijkheid in tweeën deelt af en ontwikkelde een moderne metafysica die haar plaats krijgt in een antropologische beweging binnen de ene ongeliebbare werkelijkheid. Het Goede is afwezig, en slechts present in de mens die er naar verlangt (ibid. 2). Kant verloor betekende in dit opzicht een mijlpaal in het moderne denken waarachter Simone Weil niet meer terug wilde. Haar filosofie vertoont een duidelijke afhankeelbaarheid in de esthetiek (ibid. 4) en de ethiek (ibid. 7). Maar het is vooral de fundamentele oepsnare omwenteling die door Kant in het Westerse denken is voltoekken, welke Simone Weil ook tot de hare maakt. In Kants kritische filosofie wordt de mens terug verwezen naar zichzelf: het goede, het waar en het schone zijn een door menselijke waarneming en denken 'gefilmd' werkelijkheid, en nooit direct toegankelijk. Deze moderne grondhouding, die geen vrije vlucht meer toestaat in een religieuze schreef- of bovenwereld, bleef ook die van Simone Weil. En al werd haar denken op den duur mystieker, haar religie bleef ook toen er één aan 'deze zijde'. God was voor haar een manier om onze werkelijkheid lief te hebben, geen abbi om haar te ontkenen.

Zo maakt Simone Weil op een oorspronkelijke manier gebruik van de erfenis van de grieken uit de geschiedenis van het Westerse denken. Maar - en dat is de tweede plaats - de combinatie die zij van hun nalatenschap maakt en het kader waarin zij haar plaatst is niet minder origineel te noemen. Simone Weil vermengt bovengstaande intuïties in een grote herontdekking op de aanvragen van het Westerse denken. Haar filosofie is één groot 'terug naar de Grieken', maar dan in de context van de 20e eeuw. De wijzegeerte van Plato speelt daarbij duidelijk een hoofdrol, maar ook de ge-

26 In: *Individualisme. Een partijlig onderzoek naar een ontroeven dierlijke* (Kok Agora Kampen 1986) heb ik geprobeerd met behulp van E. Levinas een zeldzame verbinding tussen ethiek en individualiteit te leggen. Het is duidelijk dat bij Simone Weil het tragische een grotere rol speelt dan bij Levinas, en dat bij de laatste daarentegen de ethiek van fundamentele belang is. Levinas heeft belangrijke kritiek op Simone Weil geuit (zie het artikel Simone Weil onder de titel 'in zijn *Éthique* Albert). Enkele van de joodse. Albin Michel Paris 1978 (1e druk) 189-198 met de hoofdopgave conclusie: 'Natuur voor en alleen', maar kan ook op een cruciaal punt in één van zijn hoofdwerken inzien van haar denken:

'Pens-actische meto-er-imp-er-ente-isme pour en lair des choeurs à lui et ne laisse subsister de moi éternellement que un amoncellement lui-même' (in: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Klincksieck Dordrecht 1978, 176, zie boven, bibl. 8, noot 63). Zijn subjectiviteitsopvatting spreekt in zichzelf meer dan één opzicht met de van Weil. Vgl. ook zijn opvoeding tegenover W. Rahm: 'Elle est sans doute plus jeune qu'elle ne l'a jamais été' (1902, door Rahm, s. 207, 141).

schiedschrijving van Thucydides, de geometrie van Pythagoras en de tragedies van Aeschylus, Sophocles en Euripides behoren tot de onstanzte referenties. Meer echter dan deze afzonderlijke namen is het een hele stroming in de Griekse filosofie, waardoor Simone Weil zich met overgave laat meevoeren. Ik doel op het stoïcisme. Het geschiedenisloze universum als oriëntatiepunt voor de ethiek; de kosmos, bestuurd door een goddelijke Logos die gelijk is aan de natuurwetmatige *nécessité*; het kwaad dat in korte geen realiteitswaarde heeft maar bestaat in onze affecten en begrepen, die ons van de universele waarheid afhouden; de dreigende een *mos* vindt in het zich bewust conformeren aan de kosmische orde – we vinden al deze elementen bij Simone Weil terug, 2200 jaar nadat de Stoas hen hebben uitgedacht. Maar niet identiek: Simone Weil plaatst hen in de moderne context van onze eeuw. Daarom kent haar stoïcisme ook niet de *apatheia* als opperste deugdzamenheid, maar *kluska* bij haar een moderne *dessociëteit* door, die met veragte en overgave metzachwaars ja tegen het leven zegt en de aarde trouw wil blijven. Daarom vervolgt *staat de nécessité* voor haar in een beweeglijke dialectiek met de vrijheid, die door middel van methodisch denken en handelen in de industriële techniek, de democratische politiek en de moderne wetenschap wordt voort gegeven. Daarom omsloot de *benadering* zij met Kant de *individuele vrijheid* waarover een mens moet kunnen beschikken om zich te kunnen ploegen naar de kosmische orde, een vrijheid die het doel is van alle morele handelen. Simone Weil is socialist, maar dan een moderne.

Hiermee kom ik bij het actuele en het vruchtbare van haar denken. M.i. zou Simone Weils moderne heroriëntatie op de stoa, en de nieuwe verbinding die zij legt tussen religie, kosmologie en ethiek ons vandaag verder kunnen helpen. Ik beperk me tot een korte opmerking, die op haar beurt wort stof zou zijn voor een heel nieuw boek.

De ontwikkelingen in de moderne wetenschappen geven steeds duidelijker inzicht in de samenhang tussen en wederzijdse afhankelijkheid van menselijke cultuur en de haar

ontziende natuur. Een interreferentie die de epistemologische breuk tussen natuur en cultuur, waarop de menswetenschappen en de filosofie (waaronder de ethiek) alle zijn gefundeerd, lijkt te doen verdwijnen. Verbindingen tussen biologie, kosmologie en antropologie worden steeds duidelijker gelegd. Wetenschappers zien in dat hun modellen op de respectievelijke toepassingsgebieden onderling uitbaar zijn. M.n. de cybernetica, de informatie-leer en de systeemtheorie blijken zowel in het onderzoek van de menselijke samenleving en de techniek als dat naar de grondstructuur van de materie hun toepassingsgebied te vinden. Men is op zoek naar een integrerende theorie van de natuur en het leven.

Een belangrijke poging in die richting ziet 'leven' als een zichzelf-organiserend systeem, waarbij chaos en ordening, vermatigheid enerval ('aanto-organisatie') volgens het principe 'evolveren naar' hebben geleid tot een evolutie met een steeds grotere complexiteitsgraad, waarvan de menselijke samenleving het (voortloper) eindpunt vormt. Cultuur is in dit model zichzelf-organiserende natuur geworden.

In dit model is de 'mens' geen eiland meer in het universum. Daarmee is de menselijke natuur – om met Edgar Morin te spreken, die aan deze theorievorming een grote bijdrage levert – een 'verloren paradigma' geworden. In deze zin kan men zeggen dat het Eiland van de Mens is aangebroken, en dat het humanisme zijn integrerende functie tussen de wetenschappen heeft verloren²⁷. De aarde moet opnieuw zijn plaats vinden in het universum.

Een noodzaak die nog verder wordt door de ecologische crisis. Ook zij dwingt ons tot een afscheid van de breuk tussen natuur en cultuur, en onze getuigenis in de kosmos.

Wat betekent dit alles voor de ethiek? De moderne filosofische ethiek heeft nog steeds bij de kloof tussen natuur en cultuur en haant de mens en zijn cultuur als paradigma.

²⁷ Edgar Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil Paris 1973.

wordt als een ethische doodzonde gezien. Achter deze kritische positie, waarbij moraal een *menselijk* produkt is en als zodanig dient te worden geëvalueerd, kunnen we m.i. niet meer terug²⁸.

Maar toch zal ook de ethiek zich moeten heroriënteren op de natuur, en het getto van de menswetenschappen moeten verlaten: niet de mens legt immers langer zijn wetten aan de natuur op, maar (in het grondslagenonderzoek, maar ook in de ecologische crisis) de natuur lijkt ons de ethische les te lezen. Meer dan ooit lijkt het aforisme van Bacon: 'Natuur *enim non imperatur nisi parendo*' ('Men kan de natuur niet anders bevelen dan door haar te gehoorzamen') dat Simone Weil tot haar lijfspreuk maakte van toepassing. De mens vervult in dit een sleutelrol en wordt tegelijk op zijn plaats gezet: hij helpt de natuur bij haar eigen bevalling²⁹.

Hoe zou deze heroriëntatie kunnen verlopen? De klassieke ethische traditie heeft vanaf de stoa en Plato al naar een verbinding tussen natuur en ethiek gezocht, en daar verschillende modellen voor ontwikkeld, veelal gefundeerd in een metafysica. In de moderne, kritische traditie lijken deze modellen te hebben afgegaan. Ethiek is antropologie geworden, en uit de kosmologie gepend. Het gevolg is dat de ethiek een vreemde indringer in het universum lijkt te zijn geworden, en dat omgekeerd de natuur zich slechts met moeite een nieuwe plaats in de ethiek verwerft (vgl. het zoeken naar een ecologische ethiek). Is er een (zo men wil: post-moderne) filosofische ethiek mogelijk die zowel het moderne kriticisme als het klassieke naturalisme in zich opneemt? Is 'de natuur' daarbij in staat om alsnog paradigma van de ethiek te worden, zonder dat men vervalt in een vulgair en obscuur sociaal-darwinisme?

De filosofie van Simone Weil heeft op deze vragen geen

28 Zie mijn *Individualisme*, 29.

29 Aldus de astronoom Hubert Reeves, *L'histoire de l'univers*, 2005, 212v.

ons weer op weg kunnen helpen om onze plek in dit universum te hervinden. Het zou ons kunnen bevrijden van valse identiteiten, 'van het abces iemand te zijn' (Henry Michaux).

... van de wortel van het denken van Simone Weil ligt een compromisloze passie voor de waarheid. Heel Weils ethos wordt gekenmerkt door onvoorwaardelijke toewending naar een totale overgave aan de werkelijkheid, waarbij de mens zich zo binnenstebuiten keert dat hij tenslotte zichzelf uitwist. Het transcendent Goede, dat Simone Weil - met Plato - in en achter deze werkelijkheid vermoedt, is niet anders dan in deze beweging van zelfvernietiging aanwezig.

Is deze filosofie nog redelijk? Is zij niet veeleer een vorm van obscure mystiek of een uitdrukking van ziekelijke zelfhaat?

Een concluderend hoofdstuk, waarin de actualiteit van Simone Weils denken wordt verdeeldigd, maar waarin de auteur deze kritische vragen evenmin uit de weg gaat, sluit deze studie af.

Dr. Frits de Lange (1955) studeerde aan de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen. In 1985 promoveerde hij cum laude op een proefschrift over Bonhoeffer. Van 1985 tot 1990 was hij predikant van de Eglise Réformée Néerlandaise te Parijs. Sinds 1990 is hij docent filosofie en ethiek aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit Groningen. Van zijn hand verschenen eerder bij Ten Have: *Een burger op z'n best/Dietrich Bonhoeffer* (1986) en *Simone Weil/De geschonden ziel* (1990).

Ten Have/Baarn

ISBN 90 259 4455 8