

Frits de Lange, TOTALE BESCHIKBAARHEID. Het ethos van Simone Weil,
Baarn Ten Have 1991



INHOUDSOPGAVE

Gebruikte afkortingen voor de publikaties van Simone Weil

Korte biografie van Simone Weil

Hoofdstuk 1. 'EEN HART DAT KLOPT DOOR HEEL HET UNIVERSUM'.

Grenzeloze solidariteit.

Hoofdstuk 2. PASSIE VOOR DE WAARHEID.

De waarheid is het hoogste goed.

Hoofdstuk 3. DE ARBEID ALS WEG TOT DE WERKELIJKHEID.

Methodisch denken en handelen.

Hoofdstuk 4. DE WERELD IS EEN KUNSTWERK.

De esthetische ervaring.

Hoofdstuk 5. NÉCESSITÉ.

De wetmatige structuur van de werkelijkheid.

Hoofdstuk 6. 'BEVELEN DOOR TE GEHOORZAMEN'.

De verhouding van cultuur en natuur.

Hoofdstuk 7. HET GOEDE IS TRANSCENDENT.

De onbetrouwbaarheid van de moraal; ethiek als *attente*.

Hoofdstuk 8. ZICHZELF UITWISSEN.

De schepping als de terugtrekking van God; het concept van de *décréation*.

Hoofdstuk 9. ONPERSOONLIJKE LIEFDE.

Ethiek en kosmologie.

Hoofdstuk 10. CONCLUSIES

1. 'EEN HART DAT KLOPT DOOR HEEL HET UNIVERSUM'.

Grenzeloze solidariteit

In haar jeugdherinneringen verhaalt Simone de Beauvoir over haar medestudente Simone Weil, hoe zij zich samen met haar voorbereidde op de examens aan de Ecole Normale Supérieure te Parijs: 'Een grote hongersnood had net China geteisterd en men had mij verteld dat toen zij het nieuws hoorde 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'^[1].

Een tweede herinnering aan Simone Weil, ook uit haar studententijd: Een zonnige dag in het Jardin de 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 opsnuiven', schrijft de filosoof-socioloog Raymond Aron in zijn mémoires. Hij maakt er in het begin van de jaren dertig een wandeling met zijn vrouw Suzanne Gauchon, studievriendin van Simone Weil, en hun dochtertje. Plotseling stormt Simone op hen toe, het gelaat ontzet, bijna in tranen: 'Er is een staking in Shanghai en de troepen hebben op de arbeiders geschoten!' Maar de reactie van Aron op de wereldwijde sensibiliteit 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 genoot van het park en vond deze grenzeloze solidariteit met de verworpenen der aarde op zijn minst misplaatst^[2].

De bezonnen nuchterheid van een rechtse liberaal tegenover de taal van het hart van een existentialiste? In elk geval twee totaal verschillende oordelen van tijd- en generatiegenoten - en niet bepaald de minste - over een vrouw die blijkbaar heel het leed van de wereld op haar schouders wilde nemen en daar langzamerhand onder bezweek. 'Het ongeluk dat over het aardoppervlak is uitgespreid obsedeert 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 heenkomen, maar als springplank om zo spoedig mogelijk deel te kunnen nemen aan het verzet op het vaste land. Zo zou zij tenminste weer de condities van de meest getroffen, waaraan ze sinds haar vlucht vanuit Parijs via Marseille naar New York was ontheven, weer kunnen delen. En ze wilde niets liever, ook al zou dit haar dood betekenen^[3].

Wat bezielde deze vrouw in haar drift tot grenzeloze compassie met al wat leeft en lijdt? Een onweerstaanbare en verterende passie tot onvoorwaardelijk medelijden, die haar zo snel fysiek en mentaal deed 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 ontketend, welke in de jaren vijftig, toen postuum al haar geschriften werden uitgegeven, een hoogtepunt bereikt. Zo'n altruïsme als door Simone Weil gepraktiseerd werd is bovenmenselijk, dus bovennatuurlijk, concluderen deze aanbidders.

Het kleutertje dat een kado ontvangt en zegt: 'Ik houd niet van luxe'; het 5-jarig meisje dat in 1914 weigert om nog langer suikerklontjes te eten en ze naar het front wil sturen; het 10-jarige kind dat de straat opgaat om zich bij een stoet van demonstrerende werkloze arbeiders te voegen; de scholiere die een Ronde Tafel-genootschap opricht ter bescherming van zwakke kinderen en natuurlijk is zij de reddende ridder; maar ook de volwassen vrouw, die de zijde kiest van de arbeiders in de vakbondsstrijd; de filosofie-lerares die haar salaris niet hoger wil dan het nivo van een werkloosheidsuitkering en de rest weggeeft, en die haar kamer niet stookt omdat de werkloze dat ook niet kan; die, wanneer een logé geld uit haar kamer ontvreemdt, zegt: 'degene die het weggenomen heeft had het zeker nodig'; de vrouw die in 1934 een jaar lang haar onhandige, zwakke, ziekelijke lichaam teistert 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 verafschuwt, maar die desondanks in 1936 haar geestverwanten in Spanje te hulp wil komen als de burgeroorlog daar uitbreekt; de druivenplukster 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 voedselbonnen in bezet gebied recht op geven; de begaafde intellectueel, die in 1942 op de boot naar de VS vriendschap 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. aangetaste, die ook dan nog bijles geeft aan de zwakbegaafde zoon van haar Londense hospita; de uitgeteerde, die op haar sterfbed bijna transparant geworden was en niet meer sprak, maar leek te profeteren; deze Simone Weil, die van zichzelf schreef, dat ze zich reeds als kind 'altijd instinctmatig, en eerder uit verontwaardiging dan uit medelijden, in de plaats van allen die onder een bepaalde druk gebukt 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 gekweld, tot in de dood toe'^[4], - deze Simone Weil moet in haar zelfverloochening en in haar eindeloze engagement wel 'een heilige' geweest zijn^[5]. Na haar dood is dan ook veelvuldig de lof bezongen van haar 'zuivere en volmaakte ziel', en is haar staat van 'totale onthechting' en 'toewijding aan het Goede' geprezen. Haar sterven in het sanatorium werd zelfs moeiteloos een martelaarsdood genoemd en haar graf in Ashford - dat ook als bedevaartsoord wordt bezocht - met Golgotha vergeleken^[6]. Iemand die

zichzelf zo totaal kan wegcijferen 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 rigoreus 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 vakbondsactiviste verkeerde, 'tegengesteld 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 nog langer over haar te praten?' vroeg de Russische revolutionair zich rethorisch af. En hij motiveerde zijn oordeel met een verwijzing naar haar 'absurde idealistisch-psychologische artikelen'^[8]. 'Elle est folle', luidde ronduit het oordeel van Charles de Gaulle, toen hij Simone Weils plan om een groep verpleegsters als parachutist te droppen in de frontlinie voorgelegd kreeg. Zij wilde daar behalve medische zorg een beetje '*tendresse maternelle*' brengen!^[9]. Een keer zelfs is de haar toegeschreven gekte haar redding geweest. Toen zij tijdens de eerste oorlogsjaren in Zuid-Frankrijk werd gearresteerd op verdenking van gaullisme en zij gedurende het verhoor werd bedreigd met opsluiting temidden van prostituées, 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 zou kunnen zijn.' Onmiddellijk werd zij vrijgelaten omdat de rechter haar niet toerekeningsvatbaar achtte^[10].

Was Simone Weil gek? Of was ze wel volledig bij haar verstand, maar ziek? Dat laatste vindt de joodse auteur Paul Giniewski, 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 beleden en tot het einde tot in praktijk gebrachte totale beschikbaarheid voor het ongeluk van deze wereld is niet normaal meer is, omdat zij pathologisch is. Giniewski 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 heeft willen laten horen:

'Alles aan haar was buitensporig. Zij heeft zich willen identificeren met het lijden van de arbeiders, maar nog boven het werkelijke nivo van het lijden van de arbeiders zelf. Zij heeft zichzelf voedselbeperkingen opgelegd, maar nog meer dan die welke de Fransen in werkelijkheid ook hebben gekend. Haar rigorisme had geen weet van de

complexiteit van het schepsel mens, van zoiets als geleidelijke ontwikkeling. Zij heeft zich nooit gerealiseerd dat het ideaal een punt aan de horizon is dat constant weglucht voor de mens die het benadert, en dat er alleen toe dient is om zijn handelen ernaar te richten. Zij heeft waarschijnlijk nooit de vreugde van gemiddelde en eenvoudige mensen gekend die vooruitgang boeken op de weg van het relatief goede. Simone Weil heeft zich dus elke invloed en elk gehoor ontzegd bij het overgrote deel van de mensheid. Zij heeft alleen geschreven voor heiligen en voor monsters'^[11].

De teneur van dit oordeel is even duidelijk als vernietigend. De solidariteit van Simone Weil, beweert Giniewski, was een ziekelijke vorm van zelfhaat. Wellicht een interessant geval voor de psychoanalyse, maar geenszins een voorbeeld ter navolging in de ethiek. Rijp voor het pathologisch handboek, maar niet voor dat van de moraal. Giniewski weigert 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 'verlakkerij' niet terugdeinst^[13].

Ik waag me niet in het conflict tussen vereerders en verguizers 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 *fascinans et tremens*, van aantrekking en afstoting in een voortdurend heen-en-weer herkennen. En wie zal Simone Weil ook 'sympathiek' willen noemen? Rondom Simone Weil zweeft een geur van wierook, maar hangt ook een zweem van waanzin. Maar beide zijn nu eenmaal nooit los te verkrijgen. En 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'Enracinement dit dubbele oordeel in één zin, die niet van ironie gespeend is, onder woorden: 'Simone Weil had alles waardoor zij een heilige had kunnen worden ... Een potentiële heilige kan een zeer moeilijk mens zijn. Ik heb zo'n idee dat Simone Weil soms onuitstaanbaar was. Bij tijden is men onthutst over de tegenstelling tussen een bijna bovenmenselijke deemoed en iets wat op irritante aanmatiging lijkt'^[14]. Zij was gek, zeggen haar tegenstanders; zij was een heilige, houden haar bewonderaars daarentegen vol, ook zonder het ironische understatement 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 deel heb vervult me met een mengeling van afschuw, van medelijden, van schaamte en van wroeging, die me elke geestelijke vrijheid ontnemt'^[15].

Zonder deze extreme identificatie met lijdenden en onderliggenden zou haar leven ongetwijfeld veel langer zou zijn geweest. Gek of heilig, een waanzinnige of een bovennatuurlijke solidariteit met lijdenden; om mijn part krijgen beide partijen evenveel gelijk. Onmiskienbaar voor beide is echter de constatering van de dominicaan J.M. Perrin, die haar intensief heeft gekend: 'Deze solidariteit (*compassion*) met de ongelukkigen is 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 wenste te behandelen. Zij merkte zelf eens op naar aanleiding van een biografie over Karl Marx:

'Als het leven van grote mannen gescheiden van hun werk zelf wordt weergegeven dan leidt dat er onherroepelijk toe dat hun meest kleingeestige kant naar het licht wordt gekeerd, omdat zij nu eenmaal in hun werk het beste van zichzelf hebben gelegd.'^[17]

Ook Simone Weil zelf heeft m.i. recht op zulke interpreten, die niet bij voorbaat al in de zuiverheid van haar teksten de larve van de verdenking leggen, of omgekeerd hen met een onaantastbaar 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 gelegd. Welk *denken* verbergt zich achter dit ethos van totale beschikbaarheid? Dat is de vraag die ik als inzet 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 *vrouw* 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 van de persoon het afstand doen van zijn persoonlijkheid beschouwt, aan het papier is toevertrouwd door een vrouw die in haar leven zichzelf tot het uiterste toe heeft willen weggeven, is zeker niet toevallig. 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, die ik kortweg denk te kunnen samenvatten als: *totale beschikbaarheid*. De biografie van Simone Weil komt verder op 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 consistentie zou willen onderzoeken en blootleggen.

Dat Simone Weil een geniaal denker is geweest en bovendien een begenadigd schrijfster zal zelfs haar grootste vijand niet kunnen ontkennen. Ze was een groots filosofe. En dat niet als systeembouwer of wereldverklaarder; 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 gravers als Pascal en Kierkegaard. Zij is groots in de zin waarin Charles Péguy eens schreef, naar aanleiding van de door Weil intens bewonderde Descartes: 'Groots is niet die filosofie waartegen niets 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 in 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 beschouwen, vasthoudend, 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 torso's, adembenemende oefeningen aan de rekstok van het denken, waarbij Simone Weil m.i. ook wel eens verongelukt. De schriften vol losse aantekeningen die ze vanaf 1940 produceerde geven vaak flitsende doorkijkjes te zien, maar hun denkweg loopt ook wel eens in het niets dood. Er is m.i. in de 'Entdeckungsfreude' van het eerste uur ook teveel van haar gepubliceerd. Haar denken is vaak ongemeen lucide, maar ook soms duister en ontoegankelijk. Nu eens irriterend, dan weer inspirerend, nu eens verademend, dan weer verstikkend. Maar hoe dan ook: het is altijd door een compromisloze passie voor de waarheid gevoed en gekenmerkt door een nietsontziende scherpte van denken. Simone Weil lezen: dat is zich branden aan vuur en zich snijden aan koud metaal, tegelijk de warme gloed van een vrouwelijke spiritualiteit en de ijzige transparantie van glasharde analyses ondergaan.

Wie haar geschriften beziet, moet echter met verwondering constateren dat er, behalve een paar historische en politieke artikelen in wat obscure links-radicalen tijdschriften, van Simone Weil tijdens haar leven niets iets gepubliceerd. Vlak voor haar dood, in 1943, erkende ze dat zij 'op het openbare leven van Frankrijk maar een oneindig kleine invloed' had uitgeoefend^[20].

Simone Weil had geen last van publikatiedrang en hechtte niet aan haar naam onder wat ze schreef. Ze was niet gevoelig voor de schrijversijdelheid, die gestreeld wil worden met citaten en publieke

bekendheid. Vrienden aan wie ze manuscripten toevertrouwde, mochten deze - zo zei ze - later wel onder eigen naam uitgeven. We stuiten op de zelfwegcijfering van een schrijfster die toch met geduldige precisie eindeloos bleef sleutelen aan haar teksten, en verschrikkelijk gehecht was aan alles wat uit haar pen kwam. Het schrijven was een bevalling geweest, en de manuscripten waren haar kinderen^[21]. Kinderen, die ze te vondeling legde, bij mensen die ze vertrouwde. Teksten, die in de zee van de tijd geworpen werden als een fles in de oceaan, met een kostbare boodschap voor de vinder achter de horizon.

Simone Weil schreef, zoveel dat Gallimard nu minstens 16 dikke banden nodig heeft om haar Verzameld Werk in onder te brengen. Maar zonder de twee explosies van creativiteit 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 veelbelovend filosoof. Maar juist haar laatste geschriften maken haar tot één van de grote denkers van deze eeuw ^[22], van wie Albert Camus (die na de oorlog de meeste van haar geschriften uit heeft gebracht) zonder overbodige retoriek na de oorlog kon schrijven: 'Het lijkt me onmogelijk voor te stellen dat er in Europa een filosofische heropleving plaatsvindt die geen rekening houdt met de eisen die Simone Weil daarvoor gesteld heeft'^[23]. Beroemde titels als Attente 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 filosofe, die Simone Weil van origine was, verdwijnt achter de mystica die zij langzamerhand is geworden? Wordt hier het activisme van de met de arbeidersklasse solidaire vakbondsstrijdster niet verzwolgen 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 consistente weergave van het ethos dat daarin zou worden verdedigd komen? Kan er werkelijk systematisch over haar geschreven worden, en niet alleen maar biografisch? Heeft de latere Simone Weil niet resoluut gebroken met de totale beschikbaarheid voor de naaste van de eerdere, en haar ingeruild voor die aan God? Het discursief denken lijkt dan vervangen door meditatie, de filosofie door metafysica, de academie 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 schetsen^[24]. Niet alleen katholieken, ook oude kameraden uit de arbeidersbeweging hebben moeite met een Simone Weil

uit één stuk, en herkennen in de 'nieuwe' Simone Weil van Marseille en Londen niet meer de 'oude' van Puy en Roanne terug. Zij nemen, omgekeerd, afstand van haar op het punt waarop de eersten haar omhelzen, nl. 'op de drempel van haar mystieke leven dat ons vreemd is' (Bv. Albertine Thévenon, in CO 13). . Het denken van Simone Weil heeft zich weliswaar ontwikkeld, en schoksgewijs. En de ontdekking van een levende Godservaring mag zeker als een wending in haar biografie worden beschouwd. Voor de drie beslissende religieuze ervaringen in Portugal (1935), Assisi (1937), en Solesmes (1939) was God wel in haar filosofie aanwezig, maar dan enkel als cartesiaans of kantiaans begrip en niet als persoonlijke religieuze ervaring^[25]. Zonder dat haar filosofische grondovertuigingen ingrijpend veranderen, worden ze door haar latere religieuze ervaringen meer en meer verdiept. En naarmate Simone Weil minder Marx en meer St. Johannes van het Kruis leest, krijgen haar geschriften een totaal andere kleur. 'In die tijd had zelfs het woord God geen enkele plaats in mijn denken', schreef zij later over de tijd voor haar beslissende ervaring in het klooster van Solesmes waar zij in 1939 plotseling 'gegrepen werd' - het zijn haar woorden - door Christus. 'Die plaats kreeg het slechts vanaf die dag, drieënehalf 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 onweerstaanbaarder vermengd met mijn denken'^[26]. Voordien waren haar teksten vaak ijsig koud, vanaf nu voelt men warmte.

Maar al verandert het klimaat, voor de reiziger 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 allereerste filosofische geschriften inleidt, kan hij ook niet anders dan constateren dat er zeker een *evolutie* in het denken van Simone Weil heeft plaatsgevonden, zowel op religieus als op sociaal en politiek nivo. 'Maar de lezer zal ongetwijfeld snel merken dat die evolutie geen enkele terugslag in de ontwikkeling noch een ontkenning van vorige posities inhoudt, maar veeleer een constante verdieping betreft die de nieuwe elementen op de juiste plaats zet.' Het woord *bekering* heeft in het geval van Simone Weil dan ook geen betekenis, verklaart Devaux. Hield zij zelf ook niet tegen pater J.M. Perrin, de dominicaan in Marseille die sterke invloed op haar gehad heeft en haar tot op de rand van het katholicisme gebracht heeft, vol: 'Hoewel het me meerdere malen overkomen is dat ik een drempel ben overgegaan, kan ik me niet herinneren dat ik ooit van richting ben veranderd'^[27]?

Simone Weils werk is een eenheid, en als zodanig wil ik het ook in de hier volgende hoofdstukken benaderen. Zij behandelen en reconstrueren successievelijk de belangrijkste thema's uit haar filosofie, en verwijzen naar teksten die kris kras 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 bemoeienis 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 voor bestemd zijn om onszelf zo uit te kennen als deze vrouw het, de daad bij het woord voegend, gedaan heeft.

[1] Simone de Beauvoir, Mémoires d'une jeune fille rangée, Gallimard Paris 1958, 330v.

[2] Raymond Aron, Mémoires, I, Julliard Paris 1983, 106v. '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 Quartier Latin (Paul Giniewski, Simone Weil ou la haine de soi, Berg Paris 1978, 51).

[3] EL 199.

[4] EL 109, resp. Hourdin, a.w., 222.

[5] SP II, 26 : " Mon amie n'est pas une communiste, c'est une sainte." Voor dezelfde uitspraak zie idem, I, 38 , 183 en II, 26.

[6] Zie voor sterke staaltjes van deze aanbidding: Paul Giniewski, Simone Weil ou la haine de soi, Berg International Paris 1978, 12 vv.

[7] Anne Thevenot in de inleiding op CO 12.

[8] Angelica Krogmann, Simone Weil; de 'rode Jeanne d'Arc', Lemniscaat Rotterdam 1970,154.

[9] idem.

[10] J.M. Perrin, in het voorwoord van AD 9.

[11] Giniewski, a.w., 301.

[12] idem, 266.

[13] idem, 219.

[14] Gecit. in Krogmann, a.w., 156.

[15] SP II, 283.

[16] Voorwoord AD 7.

[17] Gecit. in SP I, 398v.

[18] Gecit. bij Vetö, a.w. 148.

[19] CS 305, vgl. 335.

[20] EL 202v.

[21] Vgl. Hourdin, a.w. 160. Pétrement, a.w. I, 416 en II, 26v.

[22] Vgl. Miklos Vetö, La métaphysique religieuse de Simone Weil, Vrin Paris 1971, 13: Simone Weil is 'comparable aux plus grands moralistes de tous les temps'.

[23] In zijn voorwoord van de *Pleiade*-uitgave van L'Enracinement. Camus was een groot bewonderaar van Simone Weil - "l'ami-amoureux posthume" - en had zijn levenlang haar foto op zijn bureau (Zie Gabrieli Fiori, Simone Weil. Une Femme absolue, La Découverte Paris 1978, 15, 18).

[24] Ik neem daarmee afstand van katholieke annexatie-pogingen waaraan Simone Weil onderworpen wordt, en die haar als een soort crypto-katholiek beschouwen, die op haar sterfbed nog gedoopt zou zijn. Weil zou volgens deze interpretatie in de loop van de jaren 1937 - 1939 een bekering hebben ondergaan die een breuk zou hebben betekend in haar denken. Zo zou ze de teleurstelling over het uitblijven van Marx' revolutie hebben verwerkt met een vlucht in de religie. In 1989 is deze visie nog weer aangehangen door Georges Hourdin, Simone Weil, La Découverte Paris 1989, 228, die na verdedigd te hebben dat zij op haar sterfbed door een leek met kraanwater zou zijn gedoopt, concludeert: 'Simone Weil c'était donc désormais catholique'. En dat terwijl Weil zelf tot het laatste toe het als haar roeping ervoer " d'être chrétienne hors de l'Eglise" (LR 14). Voor haar betekende 'gedoopt te zijn een toetreding tot de sociale groep die Kerk heet' (CS 262), en een sociale groep was per definitie voor haar de broedplaats van het kwaad en de leugen(zie over het 'grote beest' van Plato: Hfdst. 7).

[25] Voor een uitgebreide 'religieuze' bloemlezing uit haar vroege werk, zie Vetö, a.w., 15 noot 26.

[26] PsO 81. Het citaat vervolgt: 'Dans un moment d'intense douleur physique (Simone Weil leed onder ernstige hoofdpijnen, fdl), alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me croire 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'une être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparait à travers le plus tendre sourire d'un être aimé.' Over deze Godservaring vertelt Simone Weil uitgebreid in haar *Autobiographie spirituelle* in: AD 43vv. Zie ook de korte biografie hierboven.

[27] OC I, 10v. Vgl. ook Fiori, a.w., 94, over haar religieuze ervaringen: " Un tournant 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 Vetö, a.w., 13 over haar denken als een "tout intègre, profondément cohérent, (...) il n'obéit à d'autres lois qu'à celles de sa propre logique intérieure, irréductiblement déterminée par l'expérience spirituelle de son auteur". De "rupture" die sommigen vermoeden "n'est que apparente".

2. PASSIE VOOR DE WAARHEID.

De waarheid is het hoogste goed.

'Voor mij persoonlijk heeft het leven geen andere betekenis, en heeft ten diepste 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 Schumann[1]. Zij heeft het leven ervaren als een '*attente de la vérité*'. 'Men moet meer van de waarheid houden dan van het leven'[2], schreef ze. Het woord van Dostojevski waarin deze bekent dat, ook als zou blijken dat Christus niet de waarheid zou zijn, hij liever buiten de waarheid zou leven om maar met Christus te zijn, brandmerkte ze als 'de meest afschuwelijke godslastering'[3]. 'Christus wil dat men de waarheid boven hem prefereert, want voordat hij de Christus is, is Hij de Waarheid', stelt zij daar tegenover, zich beroepend op het Johannes-evangelie (14:6)[4]. Zelfs al is de werkelijkheid een hel, dan nog is zij te prefereren boven een denkbeeldig paradijs[5].

Simone Weil wenste met open ogen 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', noteerde ze[6]. 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 illusies onverdraaglijk wordt[7]. Ze werd verteerd door een passie voor de waarheid, en dat in de dubbele zin van het woord: als hartstocht die haar doorgloeide en meesleurde, maar die tegelijk als lijdensweg ervoer, omdat zij er fysiek niet tegen opgewassen was[8]. En wie eigenlijk wel: elk mens bezwijkt tenslotte toch onder de tragische condities van het mensenbestaan? Maar in een sombere maatschappijanalyse uit het midden van de jaren dertig, waarmee zij afrekende met het illusionaire geloof in de vooruitgang en de valse hoop op een revolutie, waar ook zij niet ongevoelig voor was geweest, schreef zij:

*'al vermag onze zwakheid misschien niet de
waarheid te overwinnen, zij verhindert ons niet
om de krachten die ons verpletteren te
begrijpen. Niets ter wereld kan ons verhinderen
om lucide te zijn'*[9].

De waarheid staat geen compromissen toe, vond Simone Weil; zij is, als Kants zedenwet, universeel, en verplicht een denkend mens onvoorwaardelijk. Meer nog: zij is de enige zedenwet, die een mens tot gehoorzaamheid uitnodigt. Dit ethos dreef 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 de fabriek vinden, daarom nam zij in 1936 de wapens op in Spanje, daarom wilde zij vanuit Londen weer terug naar het bezette Frankrijk: om niet in de illusie van een windstille luwte in het bestaan te hoeven leven, terwijl het elders stormt. Zij wilde de wind voelen, dat is: de waarheid ervaren.

De waarheid is daarmee voor Simone Weil meer dan de *adequatio rei et intellectus* uit de klassieke filosofie, de overeenstemming tussen het denken en de dingen. Het is een *moreel* concept. 'De waarheid wordt niet als waarheid gezocht, maar als het goede', zegt Simone Weil[11]. Een mens die zich illusies maakt over de werkelijkheid is niet alleen te beklagen: hij staat schuldig[12]. 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 verschaft, slecht is dat wat hen dat ontnemt'[13]. De wortel van alle kwaad is de dromerij. En hoewel zij vaak het enige vertroostende is in dit leven, moeten we er uit liefde tot de waarheid afstand van doen. Wie de waarheid liefheeft kiest ervoor om eventueel ook eronder te lijden[14]. Zo identificeert Simone Weil de waarheid en het goede, en maakt ze van de waarheid het *summum bonum*, het hoogste goed uit de ethiek. Ethiek is voor haar dan: leven volgens de structuur van de werkelijkheid, waarheidsonthullend handelen. Goed en kwaad is dat handelen dat de sluier die mij van het universum en van de ander scheidt transparanter, resp. ondoorzichtiger maakt[15].

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 geest die de totaliteit van ruimte en tijd in een gelijktijdig oogenblik present zou hebben en zou kunnen doorzien, zou 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 zintuiglijk begrensde perspectief van hun ik dat hen onophoudelijk optisch begoochelt. We moeten concluderen dat alleen God - stel dat Hij er is - de waarheid kent. De waarheid is eeuwig en transcendent, en we kunnen met haar alleen maar in een verhouding van niet-weten staan. 'Ik sta buiten de waarheid'[16]. 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 binnenstapte, 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 bekende: 'Niets overtreft Plato'[18], is Simone Weil in haar zoektocht naar de waarheid een kritische, 20e eeuwse volgeling van de Griekse wijsgeer geweest. De waarheid, dat is voor Plato het ontoegankelijke licht van de zon, dat gelijkelijk en zonder onderscheid de mensen en de dingen verlicht[19]. De zon was voor Plato de wijsgerige metafoor bij uitstek om onze paradoxale verhouding tot de waarheid weer te geven: die van er deel aan hebben zonder haar te bezitten. In zijn gelijkenis van de grot, die Simone Weil onophoudelijk in haar werk citeert 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 onderaardse grot die over heel zijn breedte een opening heeft naar het licht. Zij bevinden zich in die grot vanaf hun jeugd, en zijn geketend aan hun nek en voeten. Zo zijn ze gedwongen om onbeweeglijk te blijven zitten, en kunnen alleen recht voor zich uitkijken, omdat ze hun hoofd niet kunnen draaien vanwege de ketenen. Het licht komt tot hen vanaf een vuur dat boven hen brandt, op behoorlijke afstand achter hen. Tussen het vuur en de geketenden is er, boven hen, een pad waarlangs een wand is aangebracht, zoals de afscheiding die marionettenspelers aanbrengen tussen hen en het publiek en waarboven zij hun kunsten vertonen. Kijk, daar lopen nu mensen langs die afscheiding die allerlei soorten gestalten met zich meedragen. Ze houden die omhoog om ze boven de muur uit te laten komen, mensen- en dierengestalten 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 Glaucos, en die geketende wezens zijn ook vreemd. Zij zijn als ons, zegt Socrates. Want zien zij volgens jou

*iets anders van henzelf of van hun
buren dan alleen de schaduwen die
door het vuur op de wand van de grot
tegenover hen geprojecteerd worden?
Hoe zouden ze iets anders kunnen
zien, zegt Glaucos, zij worden immers
met geweld gedwongen om het hoofd
onbeweeglijk te houden? - Hetzelfde
geldt voor de dingen die meegedragen
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 langs kwam was, die sprak. In het
algemeen zouden zulke wezens
geloven dat alleen de schaduwen van
met de hand gemaakte objecten
werkelijk zouden bestaan.' [21]*

Plato spint 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 marteling, en niemand zou hem, als hij terug zou afdalen in de grot na de zon te hebben gezien, geloven als hij zou zeggen dat de schaduwen leugens zijn. Zou hij zelf, na zo verblind en uitgestoten te zijn, uiteindelijk ook niet weer voor het schemer van de grot en het schouwspel van de schaduwen kiezen?

De mens met een geketende waarneming, slachtoffer van zijn eigen illusies; de waarheid als een ontoegankelijk licht; een enkeling die het waagt om haar te zoeken en de werkelijke condities van zijn bestaan te gaan inventariseren; en de massa die liever zich koestert en warmt aan het vuur van zijn zinsbegoochelingen dan pijnlijk en eenzaam oog in oog met een verzengende waarheid te staan: zie hier de constante grondtoon die doorklinkt in heel Simone Weils werk, en die zij overnam van Plato. Zij is weliswaar een moderne, kritische leerling van hem: over een Rijk gevuld met eeuwige Ideeën, een metafysische hemel zal men haar nooit horen spreken. Dit ideeënrealisme wijst zij af[22]; de waarheid is voor haar een grensbegrip, een steeds wijkende limiet in het denken, oneindig 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 gemaakt[23].

De weg die Plato's moedige enkeling naar boven aflegt om aan de condities van de grot te ontsnappen zal Simone Weil aan het eind van haar leven tenslotte religieus duiden. 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 Licht[24]. 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 ketenen die een mens gevangen houden ('de mensen dicht om ons heen, de meningen van anderen, de materiële en morele bezittingen'[25]) 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, betekent de leegte
verdragen, en daarom ook de dood accepteren.
(...) De waarheid liefhebben met heel zijn ziel
kan niet anders dan door zich los te rukken van
zichzelf [26].*

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. Net als deze beiden sporen we misschien wel een moment met de werkelijkheid, maar dan volstrekt toevallig. Al kunnen we wel eens een willekeurig juiste uitspraak over de werkelijkheid doen, en koesteren we wellicht elk onze eigen persoonlijke 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[27]. De waarheid kennen, dat is immers inzicht hebben in de materiële structuur van het universum en dienovereenkomstig handelen.

[1] EL 213.

[2] AD 213.

[3] En 211.

[4] AD 46.

[5] PG 64. Vgl. *idem*, 96: 'Deux conceptions de l'enfer. L'ordinaire (souffrance sans consolation); la mienne (fausse béatitude, se croire au paradis).'

[6] OL 226.

[7] PsO 14.

[8] Vgl. Jean de Miollis, *La passion de la vérité chez Simone Weil*, Téqui 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*, OL 38. De studie draagt als motto het woord van Spinoza: '*Humanas actiones non ridere neque detestari, sed intellegere*'. (*idem*, 55; vgl. Lph 130). Ik kom in hfdst. 6 en 7 op het artikel terug.

[10] Simone Weil gecit. door Devaux in OC I, 25.

[11] PG 135.

[12] '*L'erreur devient un péché*' (Lph 210). Vgl. *idem*, 238: '*La vie intellectuelle et la vie morale ne font qu'un*'. Ook CO 152: '*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] PsO 78.

[15] CO 85.

[16] EL 214.

[17] En 189.

[18] PsO 66.

[19] C II, 63.

[20] Vgl. bv. EL 33v.; En 116; CO 86v.; PG 29,62,64,71,156, 181; Lph 235vv..

[21] Plato, *Republiek*, VII, 514a - 516c. Zie SG 88vv..

[22] Zie OC I,96.

[23] idem, 369.

[24] SG 94 : ' Le moment final, celui où l'être délivré 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.'

[25] SG 75.

[26] C II, 30. Voor de latere Simone Weil betreft het hier een mystiek sterven van de oude mens, die ook een levende reeds kan en moet ondergaan.

[27] Lph 210.

3.DE ARBEID ALS WEG TOT DE WERKELIJKHEID.

Methodisch denken en handelen

We 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 ogenblik cartesiaan worden', schreef ze in 1929 in haar dissertatie over Descartes, haar grote filosofische voorbeeld in haar studententijd.

'Cartesiaan zijn, dat is aan alles twijfelen, vervolgens alles ordelijk onderzoeken, zonder aan iets anders dan aan zijn eigen denken te geloven, in die mate waarin dat helder en duidelijk ('claire et distincte') is, en zonder ook maar het minste geloof te hechten 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 ontdekt tot zijn verrassing de strenge denker die zich tot op zijn a priori's terugtrekt - uiteindelijk door een '*heureux hasard*' [2] zowel het denken zelf als de aan dat denken vreemde werkelijkheid (de uitgebreidheid van Descartes) blijkt te reguleren. Descartes ontdekte dat het denken in de geometrie zowel zijn eigen orde (in de algebra) als die van de werkelijkheid buiten hem (in de fysica) onthult, en dat de geometrie zo een bemiddelende rol vervult tussen het zuivere denken en de uitgebreidheid.

Het basisgegeven uit de geometrie is de rechte. Zij is een produkt 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 geest gecontroleerd. Zo geometrisch de hele werkelijkheid willen denken, *more geometrico*: Simone Weil is in dit opzicht haar levenlang cartesiaan gebleven. Zij werd gefascineerd door de geometrie en correspondeerde daarover tot op het laatst toe met haar broer André, begaafd en beroemd mathematicus (hem werd de Fields-medaille, de wiskundige equivalent voor de Nobelprijs, verleend). En dat niet uit belangeloze nieuwsgierigheid, maar uit filosofische interesse: voor haar onthullen de geometrische evidenties in hun eenvoud en schoonheid de verborgen structuur van het universum, die als door een wonder met het

denken zelf concordeert. Zij zijn als de 'verborgen handtekening van een artiest', die de wereld als een kunstwerk heeft geschapen. Wiskunde en mystiek vormden voor Simone Weil uiteindelijk een eenheid. Zij kon zich daarbij op een traditie die tot op Pythagoras terugging 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 materiële werkelijkheid zijn. Maar Simone Weil wil verder dan Descartes, en wil de kloof tussen het denkend subject en het objectieve realiteit, die Descartes in zijn filosofie in feite alleen nog maar aanscherpte, opheffen. Zij zoekt naar een diepere eenheid tussen de denkende mens en de werkelijkheid buiten hem, tussen geometrie en fysica, tussen het passief ondergaan enerzijds van en het ingrijpen in de werkelijkheid anderzijds. Als er immers een waarheid is, dan is zij één en ongescheiden. Welnu, Simone Weil slaagt erin een hogere waarheid te vinden die beide, het denkend subject en de gedachte werkelijkheid, omvat. Maar die waarheid kan niet meer gedacht worden: zij is een praktische, waarbij heel mijn bestaan met al zijn vezels actief betrokken wordt.

'Ik ben altijd tweërlei, enerzijds een passief wezen dat de wereld ondergaat, anderzijds een actief wezen dat greep 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 die schijnbare handeling waardoor mijn verbeeldingswaan door middel van mijn ontregelde 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 zijn werkelijke naam te noemen, de arbeid. Alleen door de arbeid kan de rede de wereld be-grijpen en de verbeeldingswaan overmeesteren.' [4]

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

gereguleerd handelen, dat zich conformeert aan de wettelijke regels en de geometrische verhoudingen die ik met mijn rede ontdek en in de werkelijkheid terugvind, is, hoewel het - nee, omdat het de gehoorzame slaaf van de structuur van de werkelijkheid blijft, haar wel de baas. De arbeid kan niet de geometrie vervangen. De *zuivere* methode is immers voorbehouden aan de geometrie als zodanig. De arbeid is slechts een compromis, een combinatie van brute fysieke kracht en geometrische methode[5]. 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 eveneens 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 bemiddelt[6]. Dit lichaam is aanvankelijk een obstakel in ons contact met de realiteit en zit ons onhandig 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 blinde zijn stok: na een lang leerproces zit zijn gevoel niet meer in zijn hoofd, maar in het puntje van zijn stok[7]. Of, om nog een andere metafoer 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 deelheeft, net zoals, wanneer men het alfabet van een vreemde taal leert, ook de hand zich dat alfabet moet eigenmaken door de letters ervan aanhoudend te oefenen' [8].

De methodisch gereguleerde arbeid is zo voor het denken de toegangspoort bij uitstek om tot de realiteit door te dringen. Zij is de verloskamer van de waarheid, de hefboom tot de werkelijkheid. Het meisje in de schoolbanken bij de filosoof Alain, door wie zij op deze fundamentele rol van de arbeid gewezen werd; de studente die in de vakanties per se op een boerderij of op een vissersboot wilde werken; de filosofieër in Auxerre die aardappels rooit, en die in 1934 een jaar onbetaald verlof neemt om fabrieksarbeidster bij Renault te worden; de druivenplukster in de Midi; de mystica die het naoorlogse Europa wilde herbouwen op basis van een nieuwe 'spiritualiteit van de arbeid'[9] en daarbij de boerenarbeid vergeleek met het sacrament van de Eucharistie[10] - zij zijn één en dezelfde. Simone Weil had een voorliefde voor de zware lichamelijke handarbeid, ook al was ze er niet bepaald op gebouwd[11]. We zien nu waarom: omdat zij er het middel bij uitstek tot contact met de werkelijkheid in zag. '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 dissertatie[12].

Een werkstuk dat nota bene niet over Marx maar over Descartes ging. Want niet wereld- en maatschappijverandering, maar de kennis en het contact met de kosmische realiteit is en bleef het doel van de arbeid voor Simone Weil. 'Werken. De tijd en de ruimte ervaren', noteerde zij in een van haar Cahiers[13]. Zij vond weliswaar in de loop van de jaren dertig in haar syndicalistisch engagement toenadering tot het denken van Marx en het socialisme, maar dan alleen omdat volgens haar de huidige organisatie van de maatschappelijke arbeid de arbeider verhindert om methodisch met de werkelijkheid in contact te treden. Van de moderne fabrieksarbeider, ontdekt Simone Weil lijfelijk bij Renault, wordt immers alleen maar lichaamskracht gevraagd; hij hoeft zelf niet meer te denken, dat wordt door anderen voor hem gedaan. En dat terwijl alleen de eenheid van methodisch denken en lichamelijke actie in een en dezelfde mens toegang tot de werkelijkheid kan verlenen. De arbeidsdeling - en dat verbindt haar weer met Marx - is zo voor Simone Weil het grootste kwaad in de moderne industriële samenleving. De heersende klasse onthoudt zichzelf en de overheersten daardoor de waarheid. De arbeidersklasse heeft wel reëel contact met de realiteit, maar zij mag dit contact niet doordenken, noch worden haar ervaringen serieus genomen.

'Elke onderdrukkende samenleving roept een valse voorstelling in het leven van de verhouding tussen mens en natuur, enkel door het feit dat alleen de uitgebuiten in direct contact met de natuur staan' [14].

Dat laatste heeft Marx als geen ander gezien en materialistisch geanalyseerd. Daarom bleef Simone Weil hem bijvallen, ook al nam ze later afscheid van diens vooruitgangsgeloof, en bleef ze doof voor de mystificerende dialectiek van de geschiedenis - waarbij de 'knechten' uiteindelijk de 'heren' toch te slim af zijn - die daaraan ten grondslag lag[15].

Voor Simone Weil was het grootste onrecht niet dat arbeiders vervreemd worden 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, vond 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 mooiste momenten, een contact dat door geen enkele andere equivalent kan worden bewerkstelligd'[16]. Een gevoel van dronkenschap overvalt haar soms temidden van het stampende ritme van de machines in de fabriek, dat ze euforisch vergelijkt met de muzikale monotonie van Bach en het Gregoriaans[17]. 'De geestelijke functie van de lichamelijke arbeid is de contemplatie der dingen, de contemplatie van de natuur', kunnen we bij haar lezen[18]. Onderschatte Simone Weil daarmee niet schromelijk de werkelijke

hardheid van de arbeid? Maar wie het dagboek dat zij gedurende haar jaar in de fabriek bijhoudt leest (later als La Condition Ouvrière uitgegeven), merkt al snel dat de door hevige hoofdpijn geterroriseerde en onhandige Simone Weil niets van de rooskleurige bijziendheid van een kortstondig solidaire intellectueel blijkt te bezitten: de arbeid vertelt voor haar eerder het lijdensverhaal van Christus dan het scheppingsverhaal van de mens uit Genesis[19]. Zelfs al zou een rechtvaardig georganiseerde arbeid alle onnodige moeiten uit de arbeid elimineren, dan nog zouden arbeid en lichamelijk lijden wezenlijk met elkaar verbonden blijven. Wie *onnodig* lijdt, wordt in zijn ziel geschonden. Dat is onverdraaglijk; dat vraagt om protest en maatschappelijke verandering[20]. Maar een gebroken, vermoeid en gewond lichaam behoort onlosmakelijk tot de arbeid zelf, en betekent een werkelijk contact met de noodwendige structuur (*nécessité*) van het bestaan. Dat ervaart 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 hard, pijnlijk, maar desondanks vreugdevol 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 universum ons lichaam binnen in de arbeid[22]. Pijnlijk, maar 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 botten 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 moeilijkheid voor hem is 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 materie 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 door deze dood moet elk mens heengaan, wil hij toegang vinden tot de waarheid van het universum.

'Dat de oude mens sterft (...). We moeten gedood worden; de zwaartekracht ondergaan,

*het gewicht van de wereld torsen. Het
universum drukt zo op de nieren van een mens;
wekt het dan verbazing dat hij pijn
ondervindt?'* [24]

Wie de werkelijkheid wil leren kennen, zal zich aan haar wetmatigheden moeten onderwerpen, en zal de waarheid ervan nooit binnendringen zonder erdoor verwondt, zelfs erdoor vernietigd te worden[25]. Het ik, dat pretendeert een onmiddellijk contact met de dingen te hebben, leeft in een illusie omtrent zichzelf. Alleen indirect, in de arbeid levert het ik zich uit aan de wetmatigheden van ruimte en tijd. Het komt tot zijn zelfervaring alleen in de monotonie en de vermoeidheid van de arbeid, die hem langzaam maar zeker aan zijn eigen perspectief ontrukken. In de arbeid 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 inspannt, en hoe deze inspanning ook uit vrije wil wordt geboren, hij staat in feite in een passieve, onderdanige 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 gehoorzame slaaf. Zijn ik is transparant geworden, en heeft zich ingevoegd in de bevelende orde van het universum. Het dringt zich niet meer vervalsend aan de perspectiefloze verhoudingen van de werkelijkheid op. In de arbeid heeft het ik zichzelf in de vouwen van de realiteit geplooid, om haar onvoorwaardelijke en universeel gebiedende waarheid niet in de weg te staan[26]. Zo bevrijdt zich het ik zelf van de illusie van het ik-perspectief.

[1] OC I, 183 (= S 47).

[2] *idem*, 96.

[3] IP 159: 'On fait doublement tort à la mathématique quand on la regarde seulement comme une spéculation rationnelle et abstraite. Elle est cela, mais elle est aussi la science même de la nature, une science tout à fait concrète, et elle est aussi une mystique. Les trois ensemble et inséparablement.'

De wiskunde is 'une sorte poème mystique composé par Dieu même', die door de Grieken niet is uitgevonden, maar enkel is ontdekt (*idem*, 161).

[4] OC I, 209.

[5] *idem*, 374v.

[6] idem, 92.

[7] idem, 210.

[8] C I,43.

[9] En 87.

[10] PsO 26.

[11] CO 181. Vgl. SP I 125v.;138.

[12] OC I, 217.

[13] C I, 127.

[14] OL 46.

[15] Zie m.n. het opstel: Y a-t-il une doctrine marxiste? in: OL 223 - 254.
Voor Hegels dialectiek tussen 'Herrschaft und Knechtschaft', zie
zijn Phänomenologie des Geistes, B.IV.A (Frankfurt am Main 1977, 145vv.).

[16] OC I, 14.

[17] SP II, 70v. Vgl. CO 24,40,47,67,256.

[18] CS 29.

[19] Vetö, 131: ' Le travail n'est pas une imitation de la création, mais de la
passion.'

[20] CO 243.

[21] CO 19. Vgl.SP II, 64vv.

[22] C I,40.

[23] AD 161. Voor de 'doorn in het vlees' vgl. 2 Cor. 12:7.

[24] C I, 126. Simone Weil gaat tenslotte ook - met Plato, zie Phaidoon, 12 -
de identificatie van waarheid en dood niet uit de weg. Zie bv. En 211: 'La vie
(..) n'est que du mensonge, te la mort seule est vraie.'

[25] Vgl. ook PG 66, waar het contact met de werkelijkheid als een
incarnatie wordt beschreven.

[26] C II,180,290

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 tot de waarheid is een onheldere uitdrukking. De waarheid is geen object van liefde. Zij is geen object. Dat waarvan men houdt, is iets dat bestaat, dat men denkt, en dat daardoor 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 wensen. 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 met overgave zich bloot willen stellen aan *'le choc de la réalité'*^[2], ook als men weet dat men zich er pijnlijk aan stoten zal. Waarheidsliefde is realiteitsliefde: het is een onvoorwaardelijk en vreugdevol instemmen met en accepteren van het bestaan. 'Het enige orgaan dat in contact brengt met het bestaan is de acceptatie, de liefde. (...) Daarom zijn vreugde en werkelijkheidservaring ook identiek.'^[3] En wie mensen de werkelijkheid onthoudt, berokkent hen evenzozeer verdriet. 'Een misdaad', oordeelt Simone Weil categorisch^[4].

Simone Weils grondhouding is: ja zeggen tegen al wat is. Haar ethiek wordt gevoed door een stoïcijnse *amor fati*. Daaronder verstaat zij echter geen apathische berusting onder, maar vrije instemming met de wetmatigheden van het bestaan.

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

Dit aforisme van de door Weil bewonderde Marcus Aurelius moesten haar filosofie-leerlingen uit het hoofd leren om het nooit weer te vergeten^[5]. 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 Roanne opgetekend:

'Het antieke stoïcisme was een universele liefde voor alles, geen "stoïsche resignatie" zoals men het vandaag platoloers zegt. De wereld is ons vaderland omdat zij ons vergunt 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 stoïcijnen; men is redelijk voorzover men de wereld liefheeft. Dus: geen resignatie, maar vreugde. Medelijden en analoge gevoelens zijn uit den boze. Men moet met vreugde alle lijden (waarvoor men, wel te verstaan, niet zelf verantwoordelijk is) accepteren. De heilige Franciscus van Assisi is een zuivere stoïcijn, Descartes in zekere mate, 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 vechten tegen de wereld zoals de zwemmer vecht tegen het water, zoals de duif strijdt tegen de lucht, maar wij moeten er van houden zoals de zwemmer houdt van het water dat hem draagt, enz. De stoïcijnen hebben van beide gevoelens een synthese gemaakt, en degene die het meeste van de twee naar voren treedt is de laatste, de liefde tot de wereld' [6].

Dit ja-tegen-al-wat-is is onvoorwaardelijk: 'Alles, zonder uitzondering, vreugde en lijden zonder onderscheid, moet worden ontvangen in eenzelfde houding van innerlijke liefde en dankbaarheid.' [7] In deze houding naderen de vreugde en het lijden (*souffrance*, niet te verwarren met *malheur*, ongeluk (zie hfdst. 8) elkaar zo dicht, dat men, als Simone Weil er niet nadrukkelijk bij zei dat men ze niet met elkaar moet vermengen, de verleiding om van masochisme te spreken niet zou kunnen weerstaan. Pijn lijden en vreugde 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 universum [8].

De ware stoïcijn is voor Simone Weil allereerst een estheticus, en daarna pas een ethicus: hij ervaart de schoonheid van de wereld, die hem verrukt en verzoent met zijn plaats erbinnen. De wereld kent in zijn ogen geen doelmatigheid. Wie haar met zijn rede doorzoekt komt geen uiteindelijke finaliteit, die alles wat er gebeurt verklarend zou kunnen rechtvaardigen, op het spoor. De doelmatigheid die wij er in zien, leggen wij er zelf in. Maar de

wereld is als een gedicht. 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 gedicht mooi is. Het gedicht is mooi, dat wil zeggen dat de lezer het zich niet anders zou wensen.'

*' Zo bootst de kunst de schoonheid der wereld na.
De schikking van de dingen, de wezens, de
gebeurtenissen bestaat alleen hierin, dat zij
bestaan en dat wij niet moeten wensen dat zij
niet bestaan of dat ze anders zouden hebben
moeten zijn. Zo'n wens is een uiting van
oneerbiedigheid tegenover ons universele
vaderland, een gebrek aan stoïsche liefde voor
het universum. Wij zitten op zo'n manier in
elkaar dat die liefde 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 argumentatie noodgedwongen op: deze schoonheid is tenslotte niet verder op begrip te brengen. Zij is , om met Kant te spreken, 'ohne Begriff'.

De schoonheidservaring rechtvaardigt niet alleen de orde 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 verontschuldigt dat hij de wereld - en ons daarop - geschapen heeft. De schoonheid 'bewijst' dat de wereld zoals ze is, met al het kwaad dat zij in onze ogen herbergt, goed is. De combinatie van het *vrije* spel enerzijds van een volgens ijzeren *wetmatigheid* gestructureerde werkelijkheid anderzijds dringt onze zintuiglijke esthetische ervaring binnen met het gelijktijdige besef: 'Het *moet* zo zijn, en het is ook precies zo' [10].

Wie dit inziet heeft deel aan de waarheid van deze wereld. Zo liggen het goede, het ware en het schone voor Simone Weil platonisch in elkaars verlengde [11]. 'Het schone is de copie van het goede', kan Simone Weil lapidair zeggen [12].

De wereld is zo te beschouwen als een kunstwerk, omdat zij net als elke artistieke schepping gekenmerkt 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 bont spektakel zonder begin en einde, dat zich voor zijn ogen ontrolt als het produkt 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 herinnering; de herinnering aan welk geliefd wezen? Het universum is een kunstwerk; welke artiest is er de auteur van? Wij bezitten geen antwoord op die vragen. Maar wanneer de liefde vanwaaruit de instemming met de nécessité voortkomt in ons aanwezig is, dan bezitten we het proefondervindelijke bewijs dat er een antwoord is' [14].

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

*'Het bewijs van het bestaan van God uit de ordening van de wereld is meer dan bevreemdend. Orde als bestaansvoorwaarde van wat? Van de mens? Dat zou ons op het niveau van God brengen, ja zelfs boven Hem stellen. Als wij het doel van de schepping zouden zijn, wat een ellende zou dat zijn. Meer dan absurd. De notie van een ordening van de wereld zelf is meer dan bevreemdend. En toch, kosmos. Er bestaan ordeningen die geen bestaansvoorwaarde zijn; of dat waarvan zij de voorwaarde vormen vermengt zich met hen. Dat geldt voor de innerlijke orde van de ziel en de deugzaamheid. De esthetische ordening en het schone. Zo'n ordening is een imitatie van iets dat niet te representeren valt en dat zelf geen ordening meer is. Muziek. Ordening van tonen die de stilte imiteert.(...)
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 "perspectivische" ordening is. Men is losgerukt van het gezichtspunt' [15]*

De metafoor van het kunstwerk en de analyse van de esthetische ervaring brengen ons bij een filosofische grens in Simone Weils denken, voorbij welke

het overgaat in religieuze metafysica. De elementen van een mooi schilderij, een muziekstuk, of een beeldhouwwerk vormen een 'willekeurig' geheel van vormen en verhoudingen die ook anders hadden kunnen worden gerangschikt. Maar in de esthetische ervaring dringt zich de onweerstaanbare evidentie aan ons op: zoals het is, zo hoort het. Wij krijgen geen greep 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 zintuigen een ogenblik uit, keert zichzelf binnenste buiten en doet in zekere zin afstand van zijn eigen subjectiviteit. Een kunstwerk laat zich alleen contempleren, nooit toeëigenen. 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: mooi te zijn.

Maar hoe onweerstaanbaar 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 beschadigen. Het dwingt ons, paradoxaal gesproken, zonder ons te dwingen. Sterker nog: deze ervaring die ons overmeestert, is in feite ook de slaaf van ons. Want als wij er niet zouden 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 schepper 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 ik-perspectief is een illusie en een mens moet er, wil hij tot de waarheid van zichzelf en de wereld doordringen, afstand van doen - we komen er nog op terug (zie hfdst.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 bestaansvoorwaarden, 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 leren kennen of niet, er naar willen leven of niet, ze willen benutten of niet. Hij kan de gratuïteit van het bestaan liefhebben of haten: daarin ligt de niet verder te rechtvaardigen vrijheid - en grootheid - van de mens. 'Ik ben vrij, dus ik ben', zo interpreteert de jonge Simone Weil het autonomie-begrip van Kant. En waaghalzerig verdedigt ze dan: 'mijn vrijheid is het, die in zekere zin God institueert'[16]. De vrijheid om zijn bestaanscondities te weigeren of te accepteren is de enige absolute macht die een mens bezit, en zelfs God kan hem die niet afnemen[17]. 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 verdedigde dan ook Simone Weil in haar politieke model voor een na-oorlogs Europa (L'Enracinement), kan deze vrijheid niet opbrengen: een mens moet wortels hebben en tot bloei kunnen komen, voor hij de vrucht van de zelfverloochening kan afwerpen. Alleen wie werkelijk vrij is, kan van zijn vrijheid afstand doen, poneert zij, terwijl ze in deze paradox een gelijkenis van de Schepper God zelf, die in zijn '*folie d'amour*' ook zijn autonomie ter wille van de schepping heeft opgegeven, ziet[18].

De autonomie van een mens ligt in zijn vrijheid opgesloten. 'Vrij' wil dan niet zeggen dat hij maar doen kan wat hij wil. Want het blijft een vrijheid om te gehoorzamen of niet aan de wetten die in dit universum onvoorwaardelijk 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; instemmen met de orde van de wereld, haar *willen*, haar schoonheid assumeren, daarin ligt het specifieke en de grandeur van de mens[19]. 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 ingestemd en die waarmee niet wordt ingestemd. Daar waar er wordt ingestemd met de gehoorzaamheid, daar is vrijheid, en nergens anders. (...) De vrijheid is de gekruide smaak van de gehoorzaamheid.' [20]

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

[1] En 215.

[2] EL 50.

[3] PG 76.

[4] C II, 163.

[5] SP II, 294.

[6] LPh 188 - 190. De Romeinen hebben volgens Simone Weil het oorspronkelijke stoïcisme onherkenbaar misvormd en er een karikatuur van gemaakt. 'Ils remplacèrent l'amour par une insensibilité à base d'orgueil.' (En 245, vgl. AD 192). Het is de tragiek van de geschiedenis dat het christelijke ethos niet zijn verwantschap met het Grieks-stoïsche heeft willen inzien (AD 77). 'Le christianisme ne s'incarnera pas tant qu'il ne se sera pas adjoint la pensée stoïcienne.' (AD 167).

[7] En 244.

[8] AD 116.

[9] AD 169.

[10] C II, 46.

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

[12] C II,161.

[13] Simone Weil volgt de esthetiek 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 Zweckes, an ihm wahrgenommen wird*'. (Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe X, Frankfurt 1974, 155; voor de uitdrukking 'Zweckmässigkeit ohne Zweck' zelf, zie idem, 143,161,235) Ook het tweede hoofdelement uit Kants esthetica keert bij haar terug, als begripsloze zelfrechtvaardiging a priori van de schepping. '*Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt*' (idem, 134). Vgl. Lph 198: 'La beauté est une finalité sans fin et une satisfaction universelle sans concept.' Zie ook IP 23v., AD 168v..

[14] IP 149. Voor het concept van de *nécessité* zie hieronder.

[15] C II, 122.

[16] OC I, 288.

[17] idem, 193.

[18] Zie EL 48v.: 'Les hommes frappés de la folie d'amour ont besoin de voir la faculté du libre consentement s'épanouir partout dans ce monde,

dans toutes les formes de la vie humaine, chez tous les êtres humains.' Zie verder hfdst. 8.

[19] Vgl. EL 49 ' La folie de Dieu consiste à avoir besoin du libre consentement des hommes.'

[20] EL 51v. Vgl. CO 145: ' 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 stuiten we op een sleutelconcept bij Simone Weil, dat van de *nécessité*.

De *nécessité* (Grieks: *anangkè*), zo definiëert Simone Weil schools, is 'het geheel van veranderingswetten (*lois de variation*) die bepaald worden door vaste en onveranderlijke verhoudingen'[1]. 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 hun spel van machten en krachten volgens natuurlijke wetmatigheden reguleert. Ook het toeval en de grilligheid van het 'lot' (de stof bij uitstek voor de Griekse tragedie, waarin de *anangkè* heer en meester is en de mensen onder haar gewicht verplettert) 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 kent 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 Rechtvaardigheid, die de zongelijkkelijk 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)[2] Niet de macht als zodanig is baas in deze wereld, zoals Nietzsche dacht, maar de wetten van evenwicht en beweging waaraan ook de macht onderworpen is.

Heel het universum wordt gereguleerd door een samenspel 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 wanorde, waar een dier of een plant alleen maar de dingen blind ondergaat. 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 ineenstrengeling van menselijk denken en werkelijkheidsstructuur brachten de Pythagoreërs 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 dan ook in filosofisch jargon, is intelligibel en niet tangibel: je kunt haar alleen begrijpen, niet met de handen tasten[3]. En toch: wij zijn in zekere zin zo de schepper van de *nécessité*[4].

'Alleen wanneer de geest construeert verschijnt de nécessité. Om de nécessité te kunnen begrijpen moet de geest haar opnieuw samenstellen.

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

Wil er sprake van nécessité zijn, dan is er een ontmoeting nodig, dan zijn er twee elementen nodig: de wereld en de mens (geest). Daarom vernietigt het materialisme zichzelf als het zich fundeert op de notie van nécessité' [5].

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', ontdekt het ik, kom aan de *nécessité* nauwelijks te pas. Ik onthul wel in mijn denken de orde van de wereld, maar realiseer me tegelijk dat ik mathematisch gezien slechts een oneindig kleine punt in haar geometrisch netwerk ben. 'In de zo als voorwaardelijk opgevatte *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'[6]. 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 $7+7$ =bijv.15 laat zijn. De vergissing die de werkelijkheid geweld 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 schaakbord 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 vertekend ik-perspectief waarin de wereld om mij lijkt te draaien, wordt gespaard voor menige illusie.

Het patroon van de *nécessité* dat ons verrukt kan doen staan om zijn koele schoonheid dringt zich vaak onverbiddelijk en wreed aan ons 'ik' op. 'De *nécessité* is een vijand voor de mens zolang hij in de eerste persoon denkt'[7]. De werkelijkheid voegt zich niet naar onze luimen en grillen, maar zet ons omgekeerd naar haar hand - hardhandig als het moet. In dit universum heeft een mens geen rechten. Simone Weil haalt een anekdote over de staatsman Talleyrand aan, die een bedelaar ter audiëntie kreeg. De man klaagde zijn nood. Na verloop van tijd gaf Talleyrand hem te verstaan dat het gesprek ten einde was, maar terwijl de bode de man met dwang afvoerde schreefde de ongelukkige wanhopig: 'Maar monsieur, ik moet toch leven?!' Waarop Talleyrand antwoordde: 'Daar zie ik de noodzaak (*nécessité*) niet van in'[8]. Recht is de bestaansluwte die je wordt gegund door iemand die sterker is dan jou. Een in de werkelijkheid verankerd *natuurrecht* bestaat eenvoudig niet. Aan hun die aan deze 'rechten' geen deel hebben, de mensen met een slavenbestaan, de 'Schlechthinweggekommenen' (Nietzsche), hun wordt het ware gezicht van de *nécessité* geopenbaard. Een mens is een ding. Dat is geen vernederend schandaal waaraan een maatschappij die mensen 'verdingelijkt' schuldig is, maar de kosmische waarheid.

Een mens is een ding, en geen persoon. Simone Weil veroordeelde dan ook scherp de filosofische stromingen die een principiële tegenstelling tussen mens en natuur verdedigen en in de menselijke persoon een laatste wijkplaats 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 vreemdeling in dit universum, die de a priori geldende condities van dit bestaan wil ontvluchten. Zij plaatsen hem als 'persoon' buiten de categorieën van de natuurlijke orde en blazen hem daar zelfs tot metafysische omvang 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 is. Slechts wie zich in zijn handelen en denken aan deze realiteit conformeert, kan uiteindelijk veranderend in de natuur ingrijpen[9].

Deze *nécessité* van de wereldorde dringt zich niet alleen individueel aan een mens die zijn condities overdenkt op, maar is ook te onderkennen in de menselijke samenleving. 'De maatschappij zelf is een natuurkracht, even blind als de anderen'[10]. Ook de cultuur is een volgens vaste verhoudingen gereguleerde natuur, hoe haar gestalte ook kan variëren en zich ontwikkelen. De zwaartekracht 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 Weil[11].

'Ik geloof niet dat men heldere gedachten kan vormen over de menselijke verhoudingen zolang men niet de notie "kracht" (la

force) centraal heeft gesteld, net zoals de notie "verhouding" in het centrum van de wiskunde staat' [12].

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 5e eeuw de Peloponnesische oorlog beschreef, en die als een ijzeren regel noteerde: 'Door een natuurlijke noodwendigheid (*nécessité*) oefent elk wezen, 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]. De echte held van dit klassieke heldendicht is immers het geweld, dat mensen onweerstaanbaar in zijn werveling opneemt en tot dingen reduceert. Lycaon 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 misschien zal sparen, maar al snel begrijpt hij dat daar geen sprake van is. Dan zakt hij ineen en 'bezwijken zijn knieën en zijn hart' [15]. Lycaon is in feite al dood voordat Achilles hem met zijn zwaard het hart doorsteekt. Elke keer dat iemand van de genade van een ander afhankelijk is, is hij voor hem slechts een levenloos object.

'Hij leeft, hij heeft een ziel; en toch is hij een ding.(...) Dat ding is er op uit om op 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 verkild is, lang voordat hij het opgeheven heeft' [16].

Simone Weil las zo terug in Homerus wat zij in de fabriek zelf had ervaren [17]. Maar niet alleen op de mens die het sociale krachtenspel ondergaat oefent *la force* haar immense 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 is een en al handelingsdrang geworden, even blind als de macht die hij uitoefent. Want hij denkt subject te zijn van het krachtenspel, terwijl het hem in werkelijkheid in zijn machinaties opneemt. De dronkenschap van het geweld schept 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 anonieme structuur, en is ook hij die denkt aan haar touwtjes te trekken een marionet. 'Niemand heeft haar; zij is een mechanisme' [18]. De macht incarneert zich alleen maar voor een vluchtig moment in degene die het zwaard hanteert. Hij is al evenzeer materie 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 slecht de wellust

ervan[19]. Simone Weil - en dat mag verbazingwekkend heten bij iemand voor wie naastenliefde zo hoog stond aangeschreven - verdedigt hiermee een welhaast cynisch-koele kijk op de intermenselijke machtsverhoudingen. Alleen in het machtsevenwicht van liefdes- en de vriendschapsrelaties, waarin de partners elkaar de opperste vrijheid gunnen, 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 minderwaardig gaat behandelen, is er in mijn ogen geen menselijke verhouding tussen hem en mij mogelijk, en behandel ik hem op mijn beurt als meerderwaardig. Dat wil zeggen, dat ik zijn macht onderga zoals ik de kou of een regenbui 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 onderkenden, noch voor de macht op de knieën gingen, noch haar hoogmoedig verachtten. Simone Weil had een -'bijna fysieke'[21] - afkeer van Friedrich Nietzsche (die wèl het eerste deed en een extatische lofzang op de 'Wille zur Macht' ten gehore bracht), maar een grote bewondering voor Machiavelli, die koel bleef analyseren en niet de politiek als 'vuil machtspel' de rug toe keerde[22]. Dat is zij niet waard. Want het is een misvatting te denken dat de ruwe kracht *als zodanig* op aarde oppermachtig is. Want 'zij is immers van nature blind en onbepaald. Wat hier op aarde souverain is, dat is de bepaling, de begrenzing.' Niet de macht, maar de *grenzen* aan de macht bepalen het wezen van de sociale machtsverhoudingen. Wat voor de natuur geldt, gaat in zekere zin ook op voor de menselijke samenleving. 'De eeuwige Wijsheid heeft dit universum in een netwerk gevangen, in een web van bepalingen. En het universum onttrekt zich daar niet aan.' De politiek is een spel van macht en tegenmacht, en de hoogste wijsheid is hier *evenwicht* te kunnen 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, voortdurend composities aanbrengt in de sociale werkelijkheid. Zij pleitte voor een herwaardering van de politiek, die vaak alleen maar als een techniek van machtsverwerving en machtsbehoud wordt gezien[23]. Ook de macht kent haar begrenzingen. Iemand die haar ongelimiteerd wil gebruiken, wordt op den duur ook door de macht zelf terechtgewezen. Zij is, als elke natuurkracht, instabiel, maar uiteindelijk tendeert zij naar evenwicht.

'Dit oordeel dat van een geometrische strengheid is, en dat automatisch het misbruik van de macht straft, vormt het voorwerp bij uitstek van meditatie bij de Grieken. Het vormt de ziel van de heldendicht; onder de naam van Nemesis is zij de drijfvoer achter de tragedies van Eschyles; de Pythagoreeërs, Socrates, Plato - ze vertrekken van daaruit om het universum en de mens te doordenken. Het besef ervan is overal gemeengoed geworden waar het hellenisme is binnengedrongen. Die Griekse notie is misschien nog blijven bestaan in de Oosterse landen die doordrenkt zijn van het boeddhisme, 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 ideeën van limiet, maat, evenwicht, die het leven zouden moeten sturen, vinden nog slechts een slaafs emploi in de techniek. Wij zijn alleen nog maar meetkundigen ten opzichte van de materie; de Grieken echter waren allereerst meetkundigen in hun oefening van de deugdzaamheid.' [24]

'De *nécessité*', kan Simone Weil elders ook zeggen, 'is een beeld van de goddelijke gerechtigheid' [25]. Ook het netwerk van sociale machtsverhoudingen kent een intrinsieke *justitia distributiva*, ook al ontdekken de individuen die eronder worden platgewalst daar misschien weinig van.

Sommigen misprijzen de absolute souvereiniteit van *la 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 aardse moet met heel zijn ziel weten, aldus Simone Weil in een welhaast cynische beeld, dat

'alles in de natuur, met inbegrip van de psychologische natuur, onderworpen is aan zo'n ruw geweld, dat net zo onvermurwbaar gericht is naar beneden als de zwaartekracht, zodat een dergelijk inzicht de ziel bij wijze van spreken vastplakt aan het gebed 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 zachte krachten zeker zullen winnen in 't eind'(H. Roland Holst) zou Simone Weil een naïeve wensdroom noemen. Spirituele waarden zijn uiterst kwetsbaar en delven zomaar het onderspit tegenover het geweld van de knoet. 'Het vernietigt hen erg snel en erg gemakkelijk'[27]. Wie toch voor een waarde als de liefde kiest (en Simone Weil doet dat, zullen we zien), moet een tragisch einde op de koop willen toenemen. Ook de hunkering naar het licht verlost niet van de zwaartekracht.

[1] IP 145, CS 32.

[2] IP 40. Vgl. CS 74: 'Les choses sont naturelles, temporelles, mais les *limites* des choses viennent de Dieu. C'est ce que disent le Pythagoriciens.'

[3] IP 142.

[4] idem, 145. Vgl. LPh 81.

[5] LPh 81.

[6] IP 146.

[7] IP 144.

[8] De vindplaats is me ontschoten.

[9] Zie Simone Weil, Een geschonden ziel. Over de menselijke waardigheid. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Frits de Lange, Ten Have Baarn 1990.

[10] OL 33v.

[11] En 188, vgl. 205. Ik vertaal in het volgende 'force' afwisselend al naar gelang het verband als: (sociale) kracht, macht of geweld.

[12] EHP 64.

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

[14] Zie het opstel L'Iliade ou le poème de la force in: SG 11-42.

[15] Ilias, XX, 115v.

[16] SG 13.

[17] idem, 13.

[18] C III,55, vgl. ook SG 19, OL 92v.

[19] Vgl. het volgende fragment uit het drama dat Simone Weil schreef, Venise sauvée: 'Les hommes d'action et d'entreprise sont des rêveurs; 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 vit le rêve d'autrui.' (P 77).

[20] CO 137v. Zie over deze 'gelijkheid' verder hfdst. 9.

[21] SS 231. 'Même quand il exprime des choses que je pense, il m'est littéralement intolérable.' (idem) Vgl. SP II,258.

[22] 'Marx n'est pas un bon auteur pour former le jugement; Machiavel vaut infiniment mieux.' (EHP 327). De latere Simone Weil is dubbelzinniger in haar verhouding tot de macht. In een tekst uit 1940 lezen we: 'Connaître la force, c'est, la reconnaissant 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 bewondering voor componisten als Wagner later omsloeg in afkeer. 'Elle se méfiat de plus en plus de la force, même en art'. Wagner luisteren, zei Simone Weil eens, dat is alsof je stokslagen ontvangt (SP II, 122).

[23] En 185.

[24] SG 22v.

[25] SG 154.

[26] IP 53.

[27] EHP 108. Vgl. idem, 68, n.a.v. de inquisitie tegen de katharen in de 12e en 13e eeuw: '...une décision purement militaire peut influencer sur le cours des pensées de longs siècles (...) car l'empire de la force est grand.'

6. 'BEVELEN DOOR TE GEHOORZAMEN'

De verhouding tussen cultuur en natuur.

Al in haar vroegste werk verdedigt Simone Weil een welhaast materialistisch realisme m.b.t. de sociale werkelijkheid. 'La vie est technicienne', schreef ze in 1929, lang voordat de cybernetica was ontwikkeld; ze wilde de samenleving niet anders beschouwen dan als een machine[1]. Illustratief voor deze koele kijk op de samenleving is haar grote opstel Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale uit 1934, een tekst waaraan Simone Weil zelf grote waarde hechtte en die zij 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 er niet om, wordt niet verontwaardigd, maar begrijp'[2].

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 stoïsche natuurbeschouwing niet meer dan een 20e eeuwse, doch naïeve versie van Franciscus van Assisi zijn geweest, die zich geen rekenschap heeft afgelegd van de complexiteit van de moderne samenleving en haar verhouding tot de natuur, en zou zijn blijven steken in een simpele natuurmystiek.

Het eerste deel van het genoemde opstel behelst 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 tot een ingrijpende verandering van de samenleving ten goede, die volgens het revolutionaire marxisme onweerstaanbaar in de gang van de geschiedenis van de industriële samenleving zou zijn opgesloten. De ontwikkeling van de produktiekrachten zou uiteindelijk de kapitalistische produktieverhoudingen omverwerpen? De arbeidersklasse zou een beslissende historische rol in deze ontwikkeling vervullen? 'Zelden zijn troostrijke gedachten tegelijkertijd redelijk', oordeelt ze nu over het geloof in de revolutie. 'Zelfs voordat men de marxistische conceptie van de produktiekrachten analyseert, springt haar mythologische karakter in het oog'[3]. Het marxisme neemt impliciet aan dat de produktiekrachten een geheime innerlijke kracht zouden bezitten, en doet niets anders dan Hegels 'Geist' transponeren naar de techniek. Het marxistisch vooruitgangsgeloof is een 19e eeuwse, burgerlijke 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 zijzelf 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 volksmassa's de dood

instuurt, maar dat geen enkele inhoud heeft'^[4]. Het geloof in de mogelijkheid van totale afschaffing van elke vorm van sociale onderdrukking is volgens Simone Weil een grove misvatting, die geen rekening 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 ontheffen aan de natuurlijke condities. Maar deze menselijke *Alleingang* is slechts schijn. Ook de cultuur is natuur, al is het in andere vorm.

'Alleen in plaats van gekweld te worden door de natuur, wordt de mens voortaan gekweld door de mens. Voor de rest maakt nog altijd de druk van de natuur zich voelbaar, hoewel op indirecte wijze; want de onderdrukking wordt uitgeoefend door kracht (force) en uiteindelijk heeft elke kracht haar oorsprong in de natuur'^[5].

Het is de notie '*force*' die voor Simone Weil 'de sleutel tot alle sociale fenomenen' vormt^[6]. We stuiten al op dit begrip in het vorige hoofdstuk, maar gaan hier dieper op zijn consequenties in.

Simone Weil geeft in een adembenemende analyse blijk van inzicht in de wetmatigheden van deze sociale *nécessité*. Zonder sociale onderdrukking als zodanig zal het nooit gaan, poneert Simone Weil als uitgangspunt van haar analyse, en ontnemt 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-morele categorie, zij komt niet voort uit het feit dat sommige mensen slecht zijn. 'De onderdrukking komt uitsluitend voort uit objectieve voorwaarden.' Daartoe behoort allereerst het bestaan van privileges. Die zullen nooit afgeschafte kunnen worden, want ook zij behoren tot '*la nature des choses*', net als de macht zelf. Geprivilegeerden zullen er altijd blijven, omdat nu eenmaal niet alle mensen tegelijkertijd toegang hebben tot en kunnen beschikken over alle resultaten van de maatschappelijke activiteit. En niet alles kan nu eenmaal verdeeld worden. Er blijven dus machtsmonopolies, in welke samenleving dan ook. De priesters met hun rituelen vroeger, het leger met zijn wapens nu, het zijn voorbeelden van zulke bevoorrechten.

Wat naar gelang de cultuur en de tijd verschilt is de mate van geprivilegieerdheid en de wijze waarop. Naarmate een samenleving in complexiteit toeneemt wordt met name de *coördinatie* van de maatschappelijke activiteit het voorrecht van enkelen. Er komt een scheiding

tussen hen die het werk bedenken, bevelen en overzien, en hen die het uitvoeren. Door deze scheiding principieel door te voeren heeft de moderne, industriële samenleving het probleem van de machtsverdeling 'opgelost'. De scheiding tussen hoofd- en handarbeid is doorgevoerd 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 oorzaak van sociale onderdrukking. Er komt nog een factor bij: de strijd om de macht. De macht kent een soort fataliteit. Wie namelijk macht heeft, moet haar vergroten en haar constant kunnen inzetten om zichzelf als machtige te handhaven. De machtige moet niet alleen maar macht uitoefenen over anderen, maar ook macht inzetten tegen rivalen. Deze '*nécessité vitale*' maakt elke macht instabiel en sleurt de machtigen mee in een eeuwige cirkelgang, 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 tegenspraak verborgen, die haar verhindert om eigenlijk als zodanig te bestaan; hen die men de meesters noemt zien zich onophoudelijk gedwongen om hun macht te versterken, anders wordt zij hun ontnomen, en zij jagen slechts naar een overheersing die naar haar wezen niet te bezitten valt' [7].

De strijd om de macht, deze '*carrousel dans le vide*' zowel de slaven als de meesters tot onderdaan. De sociale *nécessité* onderscheidt zich in dit opzicht tragisch van de niet-menselijke natuur: de menselijke machtsstrijd is principieel eindeloos en kent geen limieten, terwijl de natuurkracht die - zo zagen we boven - wel kent.

Het machtsmechanisme sleurt iedereen in haar dwaze cirkelgang mee. Wie het een keer heeft onderkend ziet hoe in werkelijkheid zgn. doeleinden slechts middelen vormen in een strijd, waarin de macht het uiteindelijke subject is.

'De vulgaire moralisten beklagen zich erover dat de mens gedreven zou zijn door zijn eigenbelang; hemeltjelijf was het maar zo! Het eigenbelang is een egoïstisch handelingsprincipe, maar begrensd en redelijk, dat geen onbegrensd kwaad kan aanrichten. (...)

Maar het zoeken van de macht sluit elke aandacht voor een doel uit.(...) Deze omdraaiing van de verhouding tussen doel en middel is de fundamentele waanzin die al wat er aan dwaasheid en bloedvergieten is geweest in de hele geschiedenis verklaart. De geschiedenis van de mensheid is niets anders dan de geschiedenis van de slaafse onderwerping van mensen, onderdrukker en onderdrukte, die hen tot simpel speeltuig maakt in handen van het overheersingsinstrument dat zij zichzelf hebben gemaakt, en die zo de mensheid verlaagt tot de grootste onbeweeglijkheid' [8].

Simone Weil, een structuraliste *avant la lettre*: de mens is voor haar geen subject van en meester over het sociale netwerk 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 onverhoeds weer kwijt raakt. Het is ook geen honger, geen psychologisch te situeren begeerte naar macht, te localiseren in de mens zelf, die het machtsmechanisme in eerste instantie op gang brengt en houdt, maar het objectief-materiële feit van het samenleven zelf, die deze begeerte opwekt en voedt.

Deze malle molen van de macht is een *perpetuum mobile*, en niemand die eruit kan stappen. Maar als de mens niet in staat is om grenzen aan haar mechanisme te stellen, dan doet de natuur het uiteindelijk zelf het wel. De begeerten zijn per definitie eindeloos en onverzadigbaar, maar er zit een externe, materiële limiet aan de machts-honger. Macht wordt bijvoorbeeld altijd gelimiteerd door de technische begrensdheid van de middelen waarmee zij wordt uitgeoefend: de geweldsdreiging van een leger, kan bijvoorbeeld niet de economie reguleren. Bovendien wordt de machtsuitoefening begrensd door de beperktheid van de mogelijkheden tot controle over de gevolggeving eraan. Niemand kan in zeven sloten tegelijk lopen en zowel voor de slaaf als voor de meester gaan er maar 24 uur in een dag. Wie macht uitoefent, 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 geen zeggenschap over de bijv. de snelheid van begrip, de arbeidscapaciteit, de karakterstructuur van zijn 'medewerkers'. Zij kunnen chaotisch zijn, verspilziek, of zich parasitair gedragen. Zoiets als 'collectieve macht' bestaat in feite dus nooit. Macht is per definitie aangewezen op individuen. En die kunnen moe worden en gaan ooit dood.

'Zo zijn het niet de mensen, maar de dingen die aan die duizelingwekkende race om de macht hun grens en hun wetten stellen', concludeert Simone Weil aan het slot van haar machtsanalyse. Elk repressief regime draagt

daarom als een kiem des doods in zichzelf een interne tegenspraak met zich mee; de race om de macht tussen de mensen onderling is wel oneindig, maar zij wordt tenslotte toch begrensd door het noodzakelijk gelimiteerde karakter van haar 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 machtsprobleem (...) Een wetenschappelijke studie van de geschiedenis zou dus een studie zijn van de acties en reacties die zich onophoudelijke afspelen tussen de organisatie van de macht en de productieprocedures' [9].

Simone Weil valt Marx bij in zijn materialisme, dat de cultuur beschouwt als een stofwisseling 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 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, hoeveel cultuur hij ook om zich heen en in zichzelf verzamelt. Marx' materialisme wordt bij Simone Weil, ontdaan 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 ontkent Simone Weil niet. Maar deze verandering betreft alleen de *vorm* van de relatie mens-natuur, niet haar inhoud. Die immers is eeuwig en met de structuur van de kosmos gegeven. Zij is *nécessité*.

Dat *de mens* in de loop van de geschiedenis heer en meester zou zijn worden over de natuur en zich van haar noodwendigheden bevrijd zou hebben is voor Simone Weil een leugenachtige abstractie die we aan het kritiekloze vooruitgangsgeloof te danken hebben. De onderdrukking die ons rechtsstreeks 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 stuit men op een slaafse onderworpenheid die niet veel verschilt van die in een primitieve maatschappij. Zowel de onderdrukker als de onderdrukte zijn immers gelijkelijk onderworpen aan de enorme 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 nécessités te verlichten zonder die van de sociale onderdrukking evenveel te verzwaren, alsof er een mysterieus evenwicht in het spel is.(...) De menselijke collectiviteit heeft in zekere zin de natuur opgevolgd door het individu op een analoge manier te verpletteren.(...) Zo is ondanks de vooruitgang de mens niet ontkomen aan de slaafse conditie waarin hij naakt en zwak tegenover de blinde krachten die het universum bepalen stond. Alleen lijkt de macht die hem op de knieën houdt overgedragen (transférée) van de bewegingsloze materie op de maatschappij die hijzelf met zijn gelijken 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 m.n. de jonge Marx). Simone Weil hanteert hier niet het woord *progrès*, maar het begrip *transfert* als sleutel tot de culturele werkelijkheid: hoe functioneert de natuur als zij van natuurkracht wordt veranderd in georganiseerde cultuurmacht? Zij wordt er complexer 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 transfert te onderkennen 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 verminderen. Verminderen, want haar afschaffen zal nooit helemaal kunnen:

'Het lijkt 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 oneindig klein deel uitmaakt van dit meedogenloze universum, zolang zal de druk van de nécessité hem nooit één moment loslaten'[11].

Dat Simone Weil na dit somber 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 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 met een droom de harde, bittere waarheid van zijn slavernij te ontvluchten. 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 verhinderen 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 heroïek 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 ongelimiteerdheid van zijn verlangens en begeerten. Maar wie de vrijheid *denkt*, calculeert haar begrenzingsen 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 inspanningen te verkrijgen wat men wil.(...) De ware vrijheid wordt niet gedefinieerd door een verhouding tussen verlangen en beoediging, maar door een verhouding tussen denken en handelen; die mens zou volledig vrij zijn wiens handelen voortloeit uit een daaraan voorafgaand oordeel over het doel dat hij zich voorstelt en de aaneenkoppeling van middelen die geëigend zijn om tot dat doel te leiden.'

Het doet er niet toe of deze handelingen met gemak uitgevoerd kunnen worden of met moeite, evenmin of ze met succes worden bekroond of mislukken. Zolang een (ook ongelukkig) mens over zijn eigen handelingsvermogen beschikt, is hij vrij. Onder vrijheid wordt dan totaal iets anders verstaan dan willekeur. Want aan willekeur ligt geen gedachtenoordeel ten grondslag, aan de vrijheid wel.

'Elk oordeel heeft betrekking op een objectieve situatie, en dus op een weefsel van nécessités. De levende mens kan er in geen enkel geval onderuit dat hij van alle kanten ingesloten wordt door een absoluut onbuigzame nécessité. Maar hij denkt, en daarom heeft hij de keus tussen enerzijds blindelings te zwichten voor de prikkel waarmee zij hem van buitenaf opdrijft, ofwel anderzijds zich te conformeren aan de innerlijke voorstelling die hij zich van haar smeedt. En daarin bestaat dan de tegenstelling tussen slavernij en vrijheid' [12].

Vrijheid en slavernij zijn zo de denkbeeldige 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 primitieve mens, de Romeinse slaaf - dat zijn voor Simone Weil modellen van deze onderworpenheid. Voor 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 gehoorzame, methodisch denken en handelen behalve de toegangspoort tot de werkelijkheid (zie hfdst.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 methodisch handelen, voor Simone Weil symbool bij uitstek van de vrijheid. Aan haar filosofieklas in 1934 verduidelijkte ze eens met behulp van dit symbool hoe een mens zich in de arbeid de natuur van brute vijand tot makke vriend kan maken. Stel je voor, hield zij haar leerlingen voor, dat dezelfde mensen die door natuurrampes als aardverschuivingen en vallende rotsblokken e.d. in paniek raken, in plaats van blind te reageren eens methodisch gaan nadenken en een hefboom gaan gebruiken. Dan verandert alles:

De hefboom is een middel om een gewicht te verdelen, zonder het object zelf in delen te splitsen. De steen verliest 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 bijv. 50 kilo en een gewicht van

300 kilo tot stand te brengen. " Geef mij een steunpunt, en ik zal de wereld dragen." Deze idee onderdrukt 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 en ons stempel op de wereld achter te laten, hoe groot ook de wanverhouding tussen beide is. Onder voorwaarde dat men in staat is om iets in zijn samenstellende delen te analyseren, kan de kleinste kracht de grootste overwinnen' [13].

De werkelijkheid als methodisch probleem; de mens als mathematicus. Nu overstijgen de inspanningen van een mathematicus niet het kader van een blad papier. De werkelijkheid waarin wij leven doet dat wel, en is bepaald meer dan een rekensom. 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 herleid kan worden, d.w.z.: hoe meer de mens verbindingen 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 grensgeval op elk willekeurig moment zijn eigen lot smeden omdat 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 equivalent van die goddelijke macht bezitten als zijn materiële bestaansvoorwaarden het exclusieve produkt van zijn denken zou zijn. 'Dat zou de waarachtige vrijheid zijn', concludeert Simone Weil[14]. Deze theoretische limiet zal de samenleving zoveel mogelijk moeten naderen, en dan zal er van vrijheid sprake zijn.

Met de dialectiek die Simone Weil zo tussen *nécessité* en vrijheid ontwikkelt stuiten we op een van de grote constanten in haar denken. In een korte maar heldere notitie uit 1929 betreft zij al zo scherp beide begrippen op elkaar, dat aan het begrip *nécessité* elke connotatie van fataliteit en aan vrijheid elke associatie met willekeur ontnomen 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 ontkent daarmee juist elke vorm van *nécessité*. Omgekeerd, een vrijheid zonder *nécessité* is een onderscheidloze willekeur, waarmee men zich uiteindelijk ook opnieuw uitlevert aan het toeval; willekeur wordt dan tenslotte juist het tegendeel van vrijheid. In telegramstijl noteert Simone Weil vervolgens hoe zij beide polen nauw op elkaar betrokken wil denken:

'Correlatie van de nécessité en de vrijheid.

1. in het handelen.

bv. in het handelen bij uitstek: de arbeid.

(Hoe meer men verkeerd handelt, des te meer heeft men de keuze over de middelen.)

" De natuur bevelen door haar te gehoorzamen".

2. in het denken.

bv. mathematiek

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

Conclusie:

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

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

De mens beveelt slechts in die mate waarin hij bewust gehoorzaamt. De natuur wil niets.

Zolang de mens denkt dat het erom gaat om wil tegenover wil te plaatsen, is hij bij voorbaat al overwonnen (Xerxes). Of hij nu in opstand komt of resigneert, dat komt op het zelfde neer.

Wanneer hij denkt te bevelen, dient hij.

Zodra hij denkt te gehoorzamen, beveelt hij.

Hij triomfeert over de natuur met behulp van list en niet door kracht' [15].

'Homo naturae non nisi parendo imperat' - De mens beveelt de natuur slechts door haar te gehoorzamen; 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...') gelegd, zou mogen aflossen[16]. Zij onderscheidde drie mogelijke relaties tussen natuur en mens, waarvan er maar één toekomst biedt. De mens kan in zijn droom of door collectief op haar geweld uit te oefenen de natuur als *slaaf* beschouwen. Maar als hij pijn, moeite en ontberingen moet doorstaan ervaart hij de natuur als een absoluut en wreed *meester*. Slechts wie methodisch denkt en handelt en zich zo onderwerpt aan de wetten van de materie ervaart *evenwicht* tussen de natuur en de mens. 'Dit actieve evenwicht tussen de mens en de universele *nécessité*, gekoppeld aan het evenwicht van krachten en behoeften tussen de mensen onderling zou, als een dergelijke toestand lang zou kunnen voortbestaan, het natuurlijke geluk vormen'[17].

De mens moet zich aan de natuur conformeren, zegt Simone Weil dus de stoïcijnse ethiek na. Maar duidelijk is nu dat daarbij geen sprake is van een gelaten passiviteit noch van een naïef-romantische natuuroppvatting, die zich geen rekenschap 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 vleugje van de roekeloze 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 grensbegrip is te denken: het is niets anders dan 'de bewuste onderwerping aan de *nécessité*'[18]. Vrijheid is daarmee op paradoxale wijze een ander woord voor gehoorzaamheid worden. De menselijke conditie bij uitstek 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 verwerven en zo alle niet-noodwendige slavernij op te heffen. De volmaakte vrijheid is echter onbereikbaar en een ideaal grensgeval; de samenleving is meer dan een rekensom en de werkelijkheid meer dan een blad papier. Waarom dan nog zo'n ideaal erop nahouden als het toch onbereikbaar is? Wel, antwoordt Simone Weil, deze utopie is nuttig om des te helderder in te kunnen schatten 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 noemen 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 met zijn geest niet 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 beheersen we niet. Maar wanneer onze zeilen en ons roer zijn aangepast aan een zo breed mogelijk scala 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 elimineren[20].

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

'wij moeten ons lichaam dienen, en het geen orders geven. We kunnen bijvoorbeeld niet tegen ons lichaam zeggen: heb geen honger, bloos niet enz. De formule van Bacon veroordeelt elk ascetisme' [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 vlekkeloos in bewegingen en handelingen worden omgezet. Onze maatschappij heeft deze kloof tussen denken en doen alleen nog maar vergroot door een rigoreuze 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 vakbondstrijd gevoerd heeft is dat de uitvoerend arbeider met zijn hoofd moet kunnen *weten* wat hij doet en dat zijn opdrachtgever eveneens moet *voelen* wat de materiële en fysieke begrenzings van zijn commando zijn. Dat betekent enerzijds dat 'de enige volstrekt vrije productiewijze die is, waarin het methodische denken gedurende het hele arbeidsproces actief zou zijn', terwijl anderzijds een positieve herwaardering van de lichamelijke arbeid moet plaatsvinden[22]. Zo zou het evenwicht tussen denken en handelen, dat nu volstrekt 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 tenslotte nog op voet van oorlog met onze bestaanscondities blijven staan, hoewel we door middel van list (het methodische denken en handelen) een soort gewapende vrede tot stand zouden hebben gebracht. Simone Weil gaat echter verder, en maakt in haar filosofie een geruisloze overstap naar de religieuze metafysica. Voor haar is de mens in dit universum geen vreemdeling die er bij toeval in terecht is gekomen, maar is hij er door God neergezet en hoort hij er thuis. 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 brute overheersing. Maar als wij haar als Schepping beschouwen, wordt de *nécessité* voor ons 'de sluier van God', en herkennen we dat Hij 'zijn handtekening erin geschreven' heeft[23]. De Voorzienigheid is de enige werkelijke verklaring voor dit universum, niet de *nécessité* zelf, zegt Simone Weil Socrates in Plato's *Phaidon* na. 'De *nécessité* is een van de eeuwige beschikkingen van de Voorzienigheid'[24]. De theologische scheppingsleer die zich achter deze visie verbergt, stellen 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 gewilde ordening. Zij doet niet alleen een beroep op onze kenvermogen, maar ook op onze liefde.

De onvoorwaardelijk geldende structuur van het universum is religieus gezien niets anders dan zuivere gehoorzaamheid van de materie aan zijn schepper. De *nécessité* verdient ook onze bewuste gehoorzaamheid, in analogie aan die van de materie, aan de structuur van het werkelijke. In ons methodisch kennen 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, aannemelijk.

'De schoonheid van de wereld wordt openbaar als men de nécessité als wezenskern van het universum herkent, en de gehoorzaamheid aan een volmaakt wijze Liefde als wezenskern van de nécessité' [25].

Tussen het strikt filosofische kennen dat zich houdt binnen de grenzen van het menselijk kenvermogen en de religieuze metafysica die God als vooronderstelling aanneemt, zit een kloof die Simone Weil nauwelijks respecteert. Zij bewandelt meestal onbekommerd de kronkelige weg tussen het strenge begrip en de mystieke ervaring en vice versa. De esthetische ervaring beweegt zich in hun 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 doelmatigheid een verwijzing ernaar zeker toe. Naast de directe religieuze ervaring is zij als enige er indirect toe in staat om ons met de *nécessité* te verzoenen, ja wellicht zelfs onze liefde voor haar op te wekken.

[1] OC I,37.

[2] Zie boven, noot 36.

[3] OL 64.

[4] *idem*, 79.

[5] *idem*, 88.

[6] *idem*, 188.

[7] idem, 93.

[8] idem, 95v.

[9] idem, 98.

[10] idem, 109.

[11] idem, 113.

[12] idem, 115.

[13] LPh 64. Verwezen wordt naar Archimedes' uitspraak: 'Geef mij een steunpunt en ik zal de wereld bewegen'.

[14] idem, 117.

[15] OC I, 373. Vgl. LPh 230.

[16] idem, 140. Vgl. LPh 82 en 231. Ook het woord van Tacitus (Geschiedenis, 1, 36): '*Omnia serviliter pro dominatione*' ('Alle dingen slaafs teneinde hen te beheersen') verhief Simone Weil tot haar lijfspreuk (Zie bv. C I, 12, 18).

[17] IP 144.

[18] OL 140.

[19] OC I, 80.

[20] Vgl. C I, 87v. voor hetzelfde beeld: 'Le vent, le courant, les vagues, le gouvernail, les voiles déterminent la marche du bateau. Mais celui dont le pilote a compris vogue autrement.'

[21] LPh 231. Ontkende Simone Weil in haar eigen zelfverwaarlozing niet haar eigen filosofie?

[22] OL 126. Vgl. ook idem, 137: '...la civilisation la plus humaine serait celle qui aurait le travail manuel pour centre, celle où le travail manuel constituerait la suprême valeur.'

[23] PG 121, resp. CS 308.

[24] CS 307.

[25] idem, 112.

7. HET GOEDE IS TRANSCENDENT.

De onbetrouwbaarheid van de moraal; ethiek als *attente*.

We keren nog even terug naar Simone Weils studie over Les causes de la liberté et de l'oppression. Zij beëindigt 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 wezenlijk belang voor de ethiek: het ligt besloten 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 grillig; ook het toeval gehoorzaamt aan de *nécessité* van de materie. De menselijke begeerte daarentegen kent geen intrinsieke natuurlijke grenzen, en daarom is er aan het leed dat mensen elkaar kunnen aandoen ook geen limiet gesteld. Een mens is daarbij niet alleen afhankelijk van degene die direct boven of onder hem is gesteld, maar heel het blinde spel van het collectieve leven gestuurd door menselijke willekeur oefent druk op hem uit. En toch: 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 krachten spel, als hij het kon doorgronden en er naar zijn inzicht zou kunnen handelen. Alleen een samenleving die door het vrije, heldere denken van de individuele mens zou zijn geordend, zou alle nodeloze onderdrukking hebben geëlimineerd en de volkomen uitdrukking vormen van Rousseau's '*volonte générale*' [1]. Simone Weil verdedigt zo een radicaal individualisme in naam van het vrije denken, waarin voor haar de waardigheid 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 toekomstkansen zeer somber. De industriële maatschappij doet namelijk niets anders dan macht collectiviseren en centraliseren in monopolies en techno- en bureaucratieën, waarin voor het individuele leven geen plaats is. De enige houding die een mens vandaag waardig is, is dat hij zich door deze collectieve duizeling niet laat meesleuren en de sociale afgod niet gaat aanbidden. Het collectivum stelt zich als een scherm tussen de mens en het universum in op, en ontnemt hem zo het zicht op zijn werkelijke condities. De waarheid daaromtrent kan alleen geboren worden in de vrij denkende

geest van de individuele mens. Alleen in hem is 'het oorspronkelijke verbond tussen de geest en het universum' - of laten we kortweg zeggen: de waarheid - in staat tot bewustzijn te komen[3].

Met deze afkeer van het collectivum waarmee Simone Weil haar studie over de moderne samenleving afsluit, stuiten we op een telkens terugkerend element in haar denken: een kenschets van de sociale groep, niet alleen als bakermat van de onderdrukking maar ook als broedplaats 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 geest worden gereconstrueerd en aan elkaar gekoppeld. Met meerderen tegelijk een rekensom uitvoeren is toch ook onmogelijk? Zoals de disparate 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 niet[4]. Voeg daarbij de machtsdruk en de psychologische beïnvloeding die het collectivum op mensen uitoefent door voortdurend op gevoelens als prestige en instincten als zelfhandhaving te speculeren, en men begrijpt waarom Simone Weil uiterst sceptisch tegenover het sociale fenomeen staat, zelfs de maatschappij als zodanig 'wezenlijk slecht'[5] kan noemen. De maatschappij houdt ons van de waarheid af, en wie zoals Simone Weil het zoeken naar waarheid als categorische imperatief poneert, moet de samenleving wel moreel wantrouwen. De samenleving, zagen we, kent haar eigen *nécessité*, die volgens grillige wetten geordend is en de onderdrukkende rol die vroeger die natuur gespeeld heeft 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 steekt hier nauw. Want zij verdedigt daarmee niet een geborneerd individualisme, dat de rol en de betekenis van de samenleving ontkent 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 volgorde is: maatschappij, individu. Het individu bestaat slechts door de maatschappij'[6]. Het gaat hier om een *feitelijke* constatering: zoals een gram ondergeschikt is aan een kilogram, zo legt het individu tegenover de gemeenschap ook geen gewicht in de schaal[7]. We kunnen dus beter temidden van een gemeenschap leven en haar zo te vriend houden, dan haar als vijand tegenover ons te plaatsen. Wij zouden het onderspit delven. De enkeling heeft de gemeenschap nodig uit zelfbehoud. Elk mens heeft immers ook een natuurlijke behoefte aan sociale warmte, die hem niet mag worden onthouden[8]. En de gemeenschap is zijn voedingsbron, in letterlijke zin in de economie, maar ook cultureel, omdat zij bemiddelt met de traditie[9]. Simone Weil kan in dat verband zover gaan dat ze 'het collectieve leven een weerspiegeling van de schoonheid van de

wereld' noemt[10]. 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 aangeduide verbinding tussen leugen 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 kudde-instinct. Ik ben van nature buitengewoon gemakkelijk te beïnvloeden, tot in het overdrevene toe, en juist als het om collectieve dingen gaat. Ik weet dat als ik nu een twintigtal jonge Duitsers voor me had die in koor nazi-liederen zouden zingen, dat dan een deel van mijn ziel onmiddellijk nazi zou worden'[11].

Maar uit deze erkende feitelijke 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 noemt het dan ook niet tevergeefs dat zij jarenlang dicht bij de politiek betrokken is geweest[12]. Maar het Goede verschaft de gemeenschap ons niet.

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 groeps Moraal, en elke groep wordt 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 groeps Moraal tot het universele goede door te dringen. Als in de klassenloze maatschappij alle particuliere groepen zijn afgeschaft, zal er ook geen particuliere moraal meer zijn, zo oordeelde hij. Of eerder: dan zal de particuliere moraal van de arbeidersklasse universeel geworden zijn. Via het intrinsieke mechanisme van de sociale *nécessité* (de ontwikkeling van de produktiekrachten en de omwenteling in de produktieverhoudingen die deze met zich mee zal brengen) dacht hij dat de mensheid tenslotte aan haar groepsbeperkingen zou kunnen ontsnappen en het universele, absolute Goede zou kunnen bereiken. Simone Weil wijst er echter op hoe Marx hier ondanks zijn zo lucide inzicht in de (sociale) materie tenslotte toch weer, 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 tegenspraak: de mens is onderworpen aan het natuurlijke en maatschappelijke krachten spel, maar hij verlangt desondanks naar gerechtigheid. Hij is onderworpen aan de *nécessité*, maar verlangt toch het Goede. Marx is, aldus Simone Weil, bezweken voor de verleiding om deze tegenspraak *binnen* 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 religieuzer wordt) dan is zij niet van deze wereld. Daarom heeft pas wie het goede als *transcendent* beschouwt, echt zijn blik vrijgemaakt voor een objectieve beschouwing van de sociale werkelijkheid. Het sociale mechanisme zelf moet als a-moreel worden beschouwd. Het is als elke *nécessité*, 'jenseits gut und böse', en staat absoluut onverschillig tegenover morele waarden. De zon gaat op over bozen en goeden en het regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen[13].

'In plaats van het beest te aanbidden, moet men er de anatomie van bestuderen', oordeelt Simone Weil over de samenleving en haar moraal, en schaar ook Marx in de rij van hen die van 'Het Sociale Beest' hun afgod hebben gemaakt[14].

Het Sociale Beest - we vinden de uitdrukking overal in het werk van Simone Weil terug als omschrijving van de samenleving en haar bedreiging voor het individu en zijn verhouding tot de waarheid[15]. Zij ontleent het beeld aan Plato's Republiek (VI, 493 a - d) waar deze het ethisch opportunisme van de sofisten, die de ethiek tot een retorische 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. Veronderstel een groot en sterk beest; hij die het verzorgt leert al zijn nukken en verlangens kennen, hoe je het moet benaderen, waar je het aan moet raken, op welke momenten en door welke oorzaken het geïrriteerd raakt of mak wordt, welke kreten het gewoonlijk slaakt als het in dit of dat humeur is, welke woorden geschikt zijn om het te kalmeren of op te hitsen. Veronderstel 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 onderwijsstof van maakt. Hij weet waarachtig niet welke van die verlangens of neigingen mooi of lelijk, goed of slecht, rechtvaardig of onrechtvaardig zijn.'

*Maar dat wat het beest plezier doet, noemt hij goed, dat waartegen het dier weerzin heeft noemt hij slecht, en hieromtrent heeft hij geen ander criterium. Zo verwacht 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 tonen welk wezenlijk verschil er bestaat tussen het noodwendige (**nécessité**) en het goede' [16].*

De samenleving als nukkig beest, dat min of meer getemd 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 lijkt Simone Weil steeds minder in staat om dit 'sociale beest' a-moreel te blijven beschouwen, en lijkt 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. Het krijgt op den duur zelfs apocalyptische trekken. 'Dit grote dier is het sociale beest, en is klaarblijkelijk hetzelfde als het beest uit de Apocalyps', voegt zij dan ook aan het bovenstaande Plato-citaat als commentaar toe[17]. Daarmee doet zij m.i. 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 kan[18]. Waarmee het toch weer een zekere morele waardering ontvangt, die het in het werk van Simone Weil niet altijd even evenwichtig is gegund.

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'[19]. Er bestaat daarmee, oordeelt ze in navolging van Plato, een onoverkomelijke kloof, 'een 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 begeerten, bedrogen door ons begrensde waarnemingsvermogen. Het Goede is de zon, die onze werkelijkheid verlicht, maar waarvan we slechts schaduwen opvangen. 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 bovennatuurlijke 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 mystiek, die alleen

bedreven wordt door hen die liefde voor het licht van de zon hebben opgevat en zich uit hun gevangenschap willen bevrijden[21]. Zij reiken tot het onbereikbare, zij zoeken toegang tot het ontoegankelijke. Het Goede is voor Simone Weil transcendent. Of religieus gesproken: Het Goede is God, en alleen God is goed[22]. Het Goede is - Simone Weil valt Plato bij - absoluut boven de orde van het Zijn verheven[23]. Het kan ons alleen van buiten deze wereld worden aangereikt, zegt Weil, die dan religieus - want voor haar was Plato een mysticus - van 'genade' gaat spreken. Maar filosofisch blijft ze ook dan consequent het Goede als ontoegankelijk en 'helemaal verborgen'[24] beschouwen.

Het Goede is voor Simone Weil een fundamenteel postulaat. Voor haar is het concept de enige mogelijkheid om te ontsnappen aan het cynisme en de mensenverachting, waartoe een wereldbeschouwing die alleen op het inzicht in de *nécessité* zou zijn gebouwd aanleiding zou geven. Zij fundeert dit postulaat antropologisch:

*Om onvoorwaardelijk van de mensen te kunnen houden, moet men inzien dat hun gedachten wel aan de mechanische wetten van de materie zijn onderworpen, maar dat zij het absolute goede als roeping hebben.
Het streven naar het goede, dat bij alle mensen aanwezig is - want 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 present 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 argumentatie aanvoert. En toch vervult dit afwezige Goede en het blijkbaar zo verborgen aanwezige verlangen ernaar, een uiterst positieve en fundamentele functie in de structuur van haar denken, en dat des te meer naarmate het Goede met 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, waaromheen de gedachten 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 cirkelt onophoudelijk rondom de leegte van het verborgen Goede. Haar mystiek omvat de ervaring van het onervaarbare, het uitzeggen van het onzegbare. 'Het goede lijkt altijd te vluchten', schrijft

Simone Weil als agnostisch studente in 1929. Maar in 1940 erkent ze, inmiddels doordrenkt met religie, nog steeds: 'Het goede is voor ons een niets, want geen enkel ding is goed'[28]. Ze identificeert in haar latere werk weliswaar zonder voorbehoud de christelijke God met het Goede, maar blijft ook dan huiveren voor een uitdrukking als 'christelijke waarden'. Zij wil hooguit van een christelijk verlangen (*aspiration*) spreken: 'Want waarden roepen een aanwezigheid op, verlangens daarentegen een afwezigheid, en het goede is voor ons afwezig'[29].

Wat is dan nog de inhoud van het Goede, als het enerzijds niet vereenzelvigd mag worden met wat mensen in de samenleving goed noemen, en anderzijds zo ontoegankelijk is dat er niets over uit te zeggen valt en alleen de mystieke ervaring er aan reiken 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 waarheid. 'De werkelijkheid (*le réel*) is voor het menselijk denken hetzelfde als het goede'[30]. Terwijl de waarheid het doel van het menselijk *kennen* is, vormt naar analogie het goede het object van het *willen*. Maar de categorische imperatief die Simone Weil aan de mens oplegt is in beide gevallen hetzelfde: *de mens moet met al zijn vermogens streven naar conformiteit met de structuur van het universum waar hij deel van uitmaakt*. De waarheid is al even ontoegankelijk (zie hfdst.2) als het goede onbereikbaar is. Maar toch verlangt de mens er naar het ware te kennen, resp. het goede te doen, en wenst 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 afgedwongen en kan niet anders dan in bewuste, vrije, individuele instemming met de condities van dit bestaan worden voltrokken; het kan m.a.w. alleen uit liefde voor dit universum worden geboren en gevoed, en als uiting van deze liefde in praktijk worden gebracht.

Zo kent het menselijke bestaan een onoplosbare tegenspraak: enerzijds is de mens met al zijn vezels, zijn denken en zijn sociale bestaan inclusief, onderworpen aan de *nécessité*, de structuurwetten van de materie. De *nécessité* is moreel onverschillig, zij wil niets, noch goed noch kwaad. Zij regeert souverain-despotisch, en trekt zich volstrekt niets aan van de mens en zijn lot. De mens vormt voor haar alleen maar een oneindig klein doorgangspunt in het kosmisch lijnenspel. Anderzijds is er in elk mens het onuitroeibare verlangen naar het Goede, een ongrijpbaar begrip waaraan niet met onze morele categorieën inhoud mag worden gegeven, maar dat gelijkgesteld mag worden aan het *summum bonum*, het goddelijke van de christelijke traditie. Een verlangen dat behoort tot het wezen van de mens. Hoe verhouden zich deze beide bestaanscondities tot elkaar en zijn ze met elkaar te verenigen?

Simone Weil ontkent 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 moraliseert 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 onverschillig voor het onderscheid tussen goed en kwaad. De natuur kan ons dus de ware ethiek niet leren, 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 óf een perspectivische misvatting die het goede met de eigen gelukzaligheid, het persoonlijke welbevinden of nut gelijkstelt (het eudemonisme of utilitarisme)[31] óf een leugen die ons voorgespiegeld wordt door 'het sociale beest' (bijv. een moraal waarbij de enkeling zich in naam van de gemeenschap geacht wordt zich op te moeten offeren)[32]. Hoogstens is dit zgn. goede een afschaduw van het ene Licht[33], een stukje van de puzzle die alleen vanuit het perspectief van God zelf als eenheid is te zien[34]. Het Goede willen is in onthouding leven, in permanente afwachting van het absolute Goede. De opschorting van de bevrediging, het wachten op de vervulling, de *epochè* is de constante grondtoon in het ethos van Simone Weil. In 1929 horen we al dat 'het goede is: nee 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 (*theorein* (Plato/ Aristoteles)), niet bezitten. Het goede handelen richt zich niet direct op het Goede zelf, maar op het vermijden van hetgeen deze contemplatie van het Goede in de weg staat; en dat is dan ook per definitie het kwade[37]. Dit kwade moet men bij Simone Weil niet verwarren met wat de natuurlijke moraal kwaad noemt; deze stelt immers het relatief goede tegenover het relatief kwade 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 betekenis hebben als het om het goede gaat, zo hebben

gebrek of bevreddiging geen betekenis als het om het verlangen naar het goede gaat. Dit verlangen wordt niet bevreddigd, want het is het goede. Het wordt niet gefrustreerd, 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. Hoezeer ook door Plato geïnspireerd, toch neemt Simone Weil niet klakkeloos diens voor-kritische ideeën-realisme over.

'Het Zoeken naar het Goede bij Plato. Wij zijn geconstitueerd door een beweging naar het goede. Maar wij doen er verkeerd 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 beantwoorden heeft men nog niets verloren.(...) Men heeft zelfs iets gewonnen: het zijn in de waarheid, want men heeft het denkbeeldige goede dat geen goed is achter zich gelaten' [43].

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

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

leugen, dat alle doeleinden hier beneden zichzelf vernietigen.

Mij ervan afwenden - dat is alles. Er is niets anders nodig. Hierin ligt de vervulling van de deugd van de liefde.

Want ik wend me ervan af omdat ik hen als vals beoordeel als ik hen vergelijk met de notie van het goede. Dus ik laat de totaliteit van de aardse dingen achter voor het goede. Ik ontruk de totaliteit van mijn verlangen en van mijn 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 datgene waarvan het woord, als ik er mijn denken aan vasthecht, 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, mits ik er alleen maar gebruik van weet te maken.

Is het niet belachelijk om dat wat is achter te laten voor dat wat misschien niet is? Helemaal 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 onthechting. Niet van de wereld als zodanig (daaraan levert zij zich onvoorwaardelijk uit), maar van de wereld als bron van het Goede. Zij zegt neen tegen elke particulariteit die zich als universele waarheid aanbiedt. Dat Weil aan het eind van haar leven in het boeddhisme en hindoeïsme een religieuze bevestiging vond van haar aanvankelijk vooral door Plato gevoede oordeel over de wereld als schijn (*doxa; maya*), en zich verdiepte in de zen-meditatie-technieken om via hen de onthechting te leren en tot de onzegbare 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 contrastbegrip dat ze tegenover de gemakkelijke vervulling van begeerten en behoeften 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 vult alle leegtes per definitie) ontdekt tenslotte het wonder: de leegte

zelf is de hoogste vervulling[48]. De leegte kan men niet zoeken, zij dient zich aan. Het komt er alleen op aan haar niet te willen ontvluchten[49]. Een mens kan zich met zijn lichaam er wel op voorbereiden dat hij de leegte in zijn denken beter uit zal kunnen houden: de honger, de dorst, de kuisheid zijn lichamelijke ontzeggingen waarmee men de leegte oefent[50]. Voor lichaam en geest geldt immers allebei: 'De honger is een verhouding tot het voedsel die even reëel is als de daad van het eten'[51].

Zo zijn er twee manieren waarop een mens tegenover 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 poëtisch 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 bijbelse mythe van de zondeval kan Weil refereren; wordt in de hof van Eden niet juist de vrucht, die de mens voor ogen gesteld was midden in het paradijs en waarvan God gezegd had: 'Gij zult daarvan niet eten noch die aanraken' (Gen.3:3) pas nadat zij gegéten is tot zonde[52]?

Simone Weil bedrijft een soort negatieve theologie, die alleen maar in een omtrekkende beweging, cirkelend rondom de leegte, kan spreken over God. Geloof is voor haar:

*'gelooven dat niets van wat wij kunnen begrijpen
(saisir) gelijk aan God is. Een negatief geloof.
Maar ook geloven dat wat wij niet kunnen
begrijpen werkelijker is dan wat wij kunnen
begrijpen' [53].*

In dit spreken over God wist het subject zichzelf uit. De onthechting van de aardse dingen als vindplaats 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 ziel kan niet 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 haar ter sprake (we komen hier op terug in het volgende hoofdstuk als we het concept van de *décréation* behandelen).

Het zou echter onjuist zijn om in Simone Weils neen tegen de wereld als bron van het goede en haar pleidooi voor de onthechting van zichzelf alleen aan de invloed van de Oosterse mystiek toe te schrijven. 'Het goede', leest men in soortgelijke 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 boeddhisme, maar analyseert de studente Weil kritisch de filosofische ethiek van Kant. Ook t.a.v. de zedenwet bij Kant constateert ze dat daarbij sprake is van de zelfontkenning van het individu

en van de empirische werkelijkheid als bron van het goede. In het zuivere morele denken moet de mens ook volgens Kant van zijn toevallige behoeften en begeerten 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 wordt verheven. 'Maar', aldus Simone Weil, 'dat concept is slechts het symbool van de beweging van de geest waarin zij zich onthecht 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 onthechting uitlokt, die zich realiseert in het zich conformeren aan dat wat het hoogste goed bemiddelt: de universele zedenwet [56]. De zedenwet als zodanig is echter formeel, d.w.z.: leeg.

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

In het concept van de *attente* resp. *attention* heeft Simone Weil deze grondhouding op originele wijze tot uitdrukking gebracht. 'Het afwachten is het fundament van het geestelijk leven', schrijft de mystica Weil aan het eind van haar leven [57]. Een mens leeft 'in afwachting van God' (*Attente de Dieu*), heet het in deze periode, waarbij de evangelietekst dat 'zij zullen vrucht dragen in afwachting' (*en hupomonè*, Luc.8,15) een geliefde referentie is [58]. Maar de houding waar Simone Weil op doelt is een constante in haar ethiek, ook zonder de religieuze lading die zij later krijgt. Het begrip *attente/attention* heeft minstens zo'n antropologische als theologische lading. Het duidt een paradoxale toestand van de menselijke geest aan, een passieve activiteit, een '*action non agissante*' [59]. Het is een inspanning, en geen gelaten afwachten. 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 poneert, 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 *attention* keert de mens zich een moment binnenste buiten; 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 vergeten. Hij is totaal beschikbaar voor wat buiten hem is, en heeft zichzelf leeg gemaakt, doordringbaar voor de dingen. De contemplatie 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

opmerkzaamheid van kinderen in de klas of de aandacht van de arbeider bij zijn machine kunnen als voorbeeld dienen[61]. Elk mens bezit dit vermogen tot opmerkzaamheid. Het wortelt in het verlangen, dat elk mens eigen is (zie boven). Maar degene die in staat is om dit natuurlijke vermogen te ontwikkelen tot een permanente houding van ontvankelijkheid tegenover de realiteit maakt het tot een metafysisch kenvermogen. Hij heeft zijn verlangen gezuiverd, en staat niet meer in een verhouding van eten, maar van kijken tot de realiteit. Voor hem wordt de *attention* tot *attente*, de tijdelijke opmerkzaamheid 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 dwars door de *nécessité* van de dingen heen het Goede zichtbaar wordt. Of het wachten ook beloond wordt, doet eigenlijk niet ter zake; het wachten zelf is immers al de beloning. Vrij refererend aan de gelijkenis van het koninklijk bruiloftsmaal (Math.22) schrijft Simone Weil:

'De rol van de aanstaande echtgenoot is te wachten. De slaaf wacht en waakt terwijl de terwijl de meester feest viert. De voorbijganger nodigt zichzelf niet uit op het bruiloftsmaal, hij vraagt geen uitnodiging; hij wordt er naar toe gebracht bijna per verrassing; zijn rol is het om alleen een passend kleed aan te trekken' [62].

Dat de werkelijkheid niet alleen het strijdperk van een mechanische en blinde *nécessité* is, maar ook de akker waarin het zaad van het Goede verborgen is, dat is een wetenschap waartoe alleen de mens doordringt die zijn natuurlijke verlangen heeft weten om te vormen tot een *attente*, een houding waarin hij afziet van zichzelf en zo dicht mogelijk in de werkelijkheid kruipt, er boven op zit, haar afklopt en doorzoekt op het Goede. Hij staat open voor 'de genade'. De *nécessité* is dus de onvermijdelijke toegangspoort tot het Goede; wie zich niet volledig aan haar onderwerpt, 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 toe buigen. Bestaat er niet toch een verborgen verbond tussen de *nécessité* en het Goede, dat aan ons natuurlijke kenvermogen onttrokken is? Simone Weil is er van overtuigd. Het is Plato (misschien meer nog dan de bijbel) die opnieuw voor Simone Weil deze verborgen, 'niet te representeren'[63] verbinding tussen het Goede en de *nécessité* onder woorden brengt. In diens kosmologie luidt het:

'De geest regeert over de nécessité door middel van de overreding. Zij overreedt haar om de meeste dingen die gebeuren in de richting van

het betere om te buigen. Op die manier, volgens die wet, is door middel van de door een wijze overreding (sage persuasion) overwonnen nécessité vanaf den beginne het universum opgebouwd' [64].

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

'Het goede en de nécessité zijn, zoals Plato heeft gezegd, gescheiden door een oneindige afstand. Zij hebben niets gemeenschappelijk. Zij zijn geheel verschillend. Hoewel wij gedwongen zijn om aan hen een eenheid toe te kennen, is die eenheid een mysterie; zij blijft voor ons een geheim. De contemplatie van dat onbekende geheim is het authentieke religieuze leven' [65].

Een theologische scheppingsleer moet voor dan 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 beargumenteren intuïtie onder woorden te brengen 'dat iets mysterieus in 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.

Zagen we zojuist hoezeer het ethos van Simone Weil door de onthechting, de weigering en de ascese werd gekenmerkt (omdat het Goede transcendent is aan de *nécessité*), nu moeten we constateren dat dit neen tegen onszelf en de ons omringende empirie als bron van het Goede tenslotte zich omvormt tot een des te intensiever ja op de werkelijkheid als geheel. Wie het Goede wil, moet kunnen wachten. Wie zo in *attente* leeft, moet zich onderwerpen aan de *nécessité*. En dat niet tegen wil en dank, in bewuste vijandschap of doffe 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 notie van BESTAANSVOORWAARDE is voor ons de enige verbinding tussen het GOEDE en de NECESSITE', schrijft Weil; alleen wie zijn bestaansvoorwaarden ten volle accepteert bevindt zich op de kruispunt van beide[67]. Zo wordt op paradoxale wijze door haar het hartstochtelijke-stoïsche ja tegen alles wat is verbonden met een resoluut en ascetisch neen tegen dat wat zich op het eerste gezicht als realiteit aanbiedt. Paradoxaal of dubbelzinnig? Een mogelijke kritiek 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 verdedigen binnen de ene

werkelijkheid tussen natuur en bovennatuur, *nécessité* en het Goede, terwijl er daarnaast - aldus M. Vetö in zijn indrukwekkende studie over haar religieuze metafysica - een 'fundamentele monistische 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 tot de laatste herleid lijkt te worden[68]. Simone Weil verdedigt dat dat laatste filosofisch illegitiem is, maar religieus daarentegen geoorloofd. Maar kan men zo filosofie en theologie uiteen trekken, zodat wat in het een denkbaar is in het andere absurd moet heten? En welke metafysica veroorlooft die vereenzelviging? Die van Plato, die van het christendom ook? Stuiten 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 beperken we ons tot de consequentie die Simone Weil zelf er voor haar ethiek uit trekt. Zij ziet zich voor een onoplosbaar raadsel geplaatst: de gelijktijdige constatering dat 'er geen enkel goed is in dit universum, maar dat dit universum goed is'[69]. Of, hetzelfde, wat uitgebreider omschreven in één van haar Cahiers:

'In zekere zin is God deze hele wereld en nog veel meer (...). In ander opzicht is Hij slechts een deel van de wereld, het mooie en goede deel (...).

Als God enerzijds slechts iets is dat heel het universum en nog veel meer omvat, en anderzijds zich manifesteert in een deel van het universum (...) - dan is ook de liefde tweevoudig. Enerzijds alles liefhebben, zonder onderscheid. Anderzijds alleen het goede. Mysterie'[70].

De liefde tot het Goede impliceert dus eveneens een onvoorwaardelijke 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 feite 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 stuwt. Het is de inzichtelijk geworden structuur van de werkelijkheid. Zonder de menselijke geest die aandachtig naar haar verborgen netwerk zoekt is er dus van *nécessité* geen sprake. Er is een constante *attention* voor het inzicht in de *nécessité* nodig[71]. Wie kan deze aandacht opbrengen, tenzij uit liefde? Het begrijpen en het houden van de werkelijkheid komen voor Simone Weil zo tenslotte bijna op hetzelfde neer; *intelligence* en *amour* 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 weefstructuur uitmaakt[72]. Maar de *nécessité* is te beschouwen als een soort

compromis tussen God en de materie. Zij verwijst met zichzelf ook naar God. Wie God liefheeft, heeft dan ook de *nécessité* lief. Voor die mens is de heerschappij van de *nécessité* geen tirannie meer, zelfs als zij wild tekeer gaat en pijn doet. Hij ziet de keerzijde ervan, die naar God is toegekeerd, de volmaakte gehoorzaamheid van de materie aan de Schepper.

'We moeten de hardheid van deze nécessité teder liefhebben. Zij is als een tweezijdige medaille, waarvan een kant naar ons is toegekeerd de overheersing laat zien, maar de andere naar God toegewende zijde gehoorzaamheid is.(...) Wij zijn de slaven van de nécessité, maar wij zijn ook de zoon van haar Meester. Wat zij ons ook opdraagt, wij moeten het schouwspel van haar onderdanigheid liefhebben, wij die kinderen van het huis zijn. Elke keer als zij niet doet wat wij willen, als zij ons dwingt te ondergaan wat we niet willen, is het ons gegeven om door middel van de liefde dwars door haar heen te gaan en de kant van de gehoorzaamheid te zien die zij toont aan God. Zalig zij die daartoe vaak in de gelegenheid worden gesteld' [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 uitgezonderd dat aandeel in het kwaad waarvan wij de mogelijkheid en de verplichting hebben om het te verhinderen'[74] lijkt absurd. Maar het is de absurditeit van de liefde voor de Schepper (*la folie d'amour*[75]) 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.

[1] In naam van de democratie(!) is Simone Weil dan ook voor de opheffing van politieke partijen, die als elke sociale groep de vrijheid van het individu belemmeren (EL 15, vgl. SP I, 147v., *idem* II,470v.).

[2] OL 32.

[3] *idem*, 162.

[4] PG 174.

[5] SG 79. Evenzo OL 193.

[6] LPh 66.

[7] EL 43.

[8] idem, 21.

[9] Daarom geldt: 'Le degré de respect qui est dû aux collectivités humaines est très élevé'(En 13).

[10] EL 158.

[11] AD 24. In vakbondsbijeenkomsten weigert Simone Weil echter de Internationale mee te zingen (SP II, 110, 125).

[12] 'Contempler le social est une voie aussi bonne que se retirer du monde. C'est pourquoi je n'ai pas eu tort de côtoyer si longtemps la politique.' (PG 182).

[13] IP 150 (vgl. Math.5,45).

[14] Een ander slachtoffer van deze idolatrie is voor Weil de vader van de sociologie Emil Durkheim (AD 16).

[15] Zie bv. EL 23,100; PG 108 - 186, AD 23 -26; OL 216v.,236; SG 77; IP 74 - 78;En 116,121v.; CS 67,272.

[16] SG 79v.

[17] idem. Vgl. PG 181: 'Le social est irréductiblement le domaine du prince du monde'. Of ook CS 272: 'Le Diable est le collectif.'

[18] OL 193.

[19] idem.

[20] OL 229.Vgl. PG 121v., IP 84.

[21] CS 203v.; vgl.SG 79.

[22] PG 57. Vgl. CS 70v.,267,322, LPh,235.

[23] PsO 41, CS 280(Vgl. Plato, Republiek, 509b).

[24] CS 238.

[25] CS 249. Weil lijkt te verwijzen naar Aristoteles. Vgl. de openingszin van diens Nicomachische Ethiek (Boek I): 'Elke kunst en elk onderzoek, evenals elke handeling en elk streven, wordt geacht te reiken naar een of ander goed; daarom is het Goede terecht gedefinieerd als "dat waarnaar alle dingen streven".'

[26] EL 172.

[27] C I, 46: 'Penser Dieu, aimer Dieu, ce n'est pas autre chose qu'une certaine manière de penser le monde.'

[28] OC I, 74, resp. PG 21.

[29] EL 169.

[30] C II,276.

[31] Instemmend citeert Weil bijv. Heraclites: 'Als de gelukzaligheid zou berusten in de geneugten van het lichaam, dan zouden we zeggen dat de koeien de gelukzaligheid bezitten als ze gras vinden om te grazen.'(SG 139).

[32] LPh 208:

' *Sacrifice de soi*:

Principe: *Tout amoindrissement de soi est mauvais. Le sacrifice s'apparente au suicide. Mutiler sa propre faculté de penser est toujours un mal, puisque la pensée est la condition de tout bien. Toutes les facultés qui ne sont pas dirigées vers la pensée consciente (même philanthropie) sont à réprouver.*'

Een politiek voorbeeld van deze moraal vond Simone Weil in het fascisme: 'Le moteur moral du système, c'est le dévouement, le sacrifice, l'*abnégation totale de soi*. (...) On y cultive le *mythe de l'intérêt général*. La *fin*, c'est la *société, l'espèce, la collectivité*.' (*idem*, 165). Het afstand doen van zichzelf kan alleen moreel worden goedgekeurd als het uit vrijheid geboren wordt (zie hfdst.8 en 9).

[33] 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.'

[34] CS 44. Wie toch het relatieve goede verabsoluteert maakt zich schuldig aan afgoderij (C I,226).

[35] OC I,72.

[36] PG 127. Vgl. Vetö, a.w. 57: '... c'est par le non-être, et non pas par l'être qu'on "participe" au bien.'

[37] LPh 184: 'La question ce n'est pas de faire le bien, c'est d'essayer d'éviter le mal.'

[38] PG 181. Het kwade is voor Simone Weil geen ontkenning van het goede (dan zou het een tegenbegrip van het Goede vormen, dat echter naar zijn wezen uniek is), maar de verhindering ervan. 'Il n'y a pas de contraire du bien. On peut nommer 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 287, vgl. idem, 88). Zie ook C I,199: 'Le bien est essentiellement autre que le mal.' Met Plato (en in zijn gevolg ook Origenes, Augustinus, Giordano Bruno en Spinoza) verstaat zij het Goede als volheid van het Zijn en het kwade als Zijnsgebrek, *privatio boni* (zie H.H. Schrey, Einführung in die Ethik, Darmstadt 1972,37).

[39] CS 275; vgl. idem 110.

[40] idem, 286.

[41] C III, 14.

[42] idem, 118.

[43] CS 109.

[44] CS 284v. Het verlangen is m.a.w. een 'désir sans souhait' (C III, 53).

[45] Simone Weil ontdekt de Bhagavad Gîtâ in 1940 en leert zichzelf vervolgens Sanskriet (SP II, 249, 297). Zie verder David Raper, L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez Simone Weil, in: Gilbert Kahn (red.), SIMONE WEIL. Philosophe, historienne et mystique, Aubier Montaigne Paris 1978, 93 -101.

[46] C II, 314.

[47] C I,269.

[48] PG 33, CS 113: 'Tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides (...) Le vide est la plénitude suprême.' Vgl. En 225: 'Le vide attire la grâce.'

[49] PG 32.

[50] C I,269.

[51] AD 27. Vgl. voor meer over het concept van de leegte bij Simone Weil: Ana Luisa Janeira, Le vide, in: Gilbert Kahn (red.), a.w., 271 -283. Men ziet hoe Simone Weil hier haar persoonlijke fysieke probleem met voedsel (zij leed aan anorexie) omvormt tot een metafysisch concept; met G.Fiori kan men zeggen dat in haar denken de anorexie tot een metafoor is geworden van de verhouding van de mens tot het Goede (Fiori,a.w., 100). Dat Simone Weil niet de eerste nog de enige mystica is met anorexia blijkt uit Rudolph M. Bell, Sancta Anorexia - Vrouwelijke wegen naar heiligheid 1200 - 1800, Wereldbibliotheek Den Haag 1990.

[52] C I, 233. Vgl. C III,338: ' La grande douleur de l'homme (...) est que regarder et manger sont deux opérations différantes.' (Evenzo AD 156).

[53] C I,108.

[54] C II,30.

[55] OC I,71.

[56] Kant, Kritik der praktischen Vernunft.Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main 1976 (Werkausgabe VII), 182v.: Goed en kwaad zijn voor hem geen object, maar 'modi' van de zedenwet. Het zou verleidelijk zijn om de parallel tussen Kant en Weil verder uit te werken dan hier mogelijk is. Ook Kants ethiek is immers te beschouwen een poging tot *de-subjectivering van de ethiek*. Zijn universele en onvoorwaardelijk geldende zedenwet kan men vergelijken met Weils *nécessité*, zijn begrip van *Achtung* voor deze wet ('das Bewusstsein der Unterordnung uns von uns selbst auferlegt', idem,28) met Weils concept van *consentement* en haar begrip van gehoorzaamheid. In beide gevallen gaat het om een paradoxale autonomie van de mens die zelf in opperste vrijheid afstand doet van zijn eigenwettelijkheid en zich conformeert aan een heteronomie die *in hemzelf* geboren wordt: de zedenwet. Kant onderscheidde weliswaar scherp tussen zedenwet en natuurwet, het Rijk van de Vrijheid en het Rijk van de

Natuur. Hun eenheid krijgen we in het denken nimmer 'vor Augen'. In het Rijk Gods vallen beide pas samen (idem, 260, 280). Simone Weil lijkt beide, natuur en moraal, meer naar elkaar toe te buigen, ja hen tenslotte te identificeren, door het doel van het morele handelen in een zich conformeren aan de *nécessité* te leggen. Maar gold voor Kant ook niet dat de natuur een 'Typus', een 'Urbild' voor de moraal is (idem, 186vv.)?

[57] idem.

[58] Bv. CS 26,47; PsO 76,145.

[59] PG 56.

[60] CS 47.

[61] Zie resp. OC I, 60vv.; CS 44; AD 85 - 97; CO 11.

[62] AD 192.

[63] C II,162.

[64] Timaeus, 47e - 48a. Gecit. IP 30 (evenzo CS 302).

[65] OL 229.

[66] CS 328.

[67] C II, 163.

[68] Vetö, a.w., 102. Hij ziet hier een ambiguïteit die voor hem 'la difficulté centrale' bij Simone Weil uitmaakt.

[69] CS 166.

[70] C II, 110, 113. Vgl. CS 293: 'On aime les deux choses impossible à aimer, ce qui n'existe pas et ce qui n'est pas aimable.'

[71] OC I,13: 'La *nécessité* est une combinaison de relations qui s'évanouissent dès qu'elles ne sont pas soutenues par une attention élevée et pure.'

[72] IP 148.

[73] PsO 111.

[74] IP 150.

[75] De uitdrukking is van Plato (vgl. SG 107).

8. ZICHZELF UITWISSEN.

De schepping als de terugtrekking van God; het concept van de *décréation*.

We zagen hoezeer de filosofie van Simone Weil als vanzelf overloopt in metafysica, en hoe onweerstaanbaar zij toedrijft naar de theologie. 'Het hele universum is slechts een grote metafoor', kan Simone Weil zeggen[1]. Het is een werkelijkheid 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 handschrift toch verradt[2]. Ook al onderscheiden wij in de lijnen en tekens van de tekst geen eenduidig patroon en stuiten we op onbegrijpelijke combinaties, we kunnen toch metafysisch aannemelijk maken dat ze uit 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 tenslotte stuiten we toch op hun onoplosbare contradictie, die niet in het natuurlijke denken kan worden vereffend. We slagen er niet in om hun uiteindelijke samenhang te doorgronden. Alleen een religieuze metafysica is dan nog in staat om die onverzoenbare tegenstelling in één verhaal bijeen te houden.

In de religieuze metafysica van Simone Weil komen alle stukjes van de puzzle van haar denken die tot nog toe zijn uitgetekend bijeen tot één verhaal. In een eigen interpretatie van het scheppingsverhaal maakt Simone Weil godsdienstig plausibel wat redelijkerwijs absurd lijkt: dat een mens op het goede gebouwd is, maar in een wereld leeft die onverschillig is voor goed en kwaad; dat de wereld mooi is maar tegelijk wreed en vol ongeluk; dat een mens een sleutelrol vervult in deze werkelijkheid, maar er tegelijk niets voorstelt.

God heeft de wereld geschapen, zegt Simone Weil. Maar Hij schiep niet door iets vanuit zichzelf voort 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[4]. God, die in den beginne alles in allen was, stond door zichzelf terug te trekken uit het Zijn aan een deel ervan toe om niet-God te zijn. Al scheppend, zag Hij ervan af om alles te zijn. De Almachtige definieert zijn almacht door er vrijwillig afstand van te doen. Hij heerst niet overal waar Hij de macht heeft. Hij scheidt 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 geregeerd door een eigen, intrinsieke *nécessité*. Maar God, het absolute Goede, de Waarheid omtrent de totaliteit van tijd en

ruimte, is er zelf 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 immers 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 gratis 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 verantwoording te geven. God schiep uit liefde, in een moment van weloverwogen '*folie d'amour*'[5]. Onder die liefde moet niet een overvloedige vrijgevigheid worden verstaan. Deze liefde is een offer, een afzien van zichzelf. Simone Weil verstaat liefde als vrijwillige afstand doen van goddelijke rijkdom en citeert instemmend de parabel van Plato die in zijn *Symposion* de liefde als kind van zowel goddelijke Overvloed als van Gebrek beschrijft: 'arm (...) vervuild, ongeschoeid en dakloos, zich neerlegend voor de deuren en op straat onder de open hemel'. God heeft - als Franciscus van Assisi - zuster armoede ten huwelijk genomen[6]. Hij ziet in zijn schepping af van zijn goddelijkheid, Hij ontledigt zichzelf. Hij neemt zelf genoegen met een oneindig kleine plaats in het universum, ten gunste van het vrije spel van de *nécessité*, waaraan Hij zijn welgevallen beleeft. De *nécessité* is geen God. Maar het is wel het produkt van de vrije beslissing van God om zich terug te trekken. Hij stemt 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 stemt ten volle met de *nécessité* in, en gehoorzaamt haar in vrijheid. Dat is zijn liefde[7].

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

'De Passie is er slechts de voltooiing van. Reeds als Schepper God ontdoet God zich van zijn goddelijkheid. Hij neemt de gestalte aan van een dienstknecht. Hij onderwerpt zich aan de nécessité. Hij vernedert zich' [8].

Het Kruis van Christus is voor Simone Weil ook meer dan een eenmalige, historische gebeurtenis, maar een kosmisch symbool, een eeuwige metafoor[9]. 'Het hele universum in de totaliteit van de ruimte en de tijd is geschapen als het Kruis van Christus'[10], schrijft zij, en verwijst daarbij naar het vers uit de Openbaringen van Johannes over 'het Lam dat geslacht 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 omgeslagen, maar het drama tussen God en zijn schepping onthult daar zijn eeuwige waarheid. Het Kruis bewerkt dan ook geen Verzoening, maar is te beschouwen als een Openbaring. 'De hoogste reden 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 bestaanscondities van de mens, die verscheurd wordt op de kruising van de meedogenloze fysische en sociale *nécessité* enerzijds en het Goede waarnaar hij verlangt en waarop hij gebouwd lijkt anderzijds. Weil kan daarom ook met veel gemak zeggen: 'ik ben de gekruisigde God (...) wij zijn de kruisiging van God', zonder voor haar gevoel een blasfemie te uiten[13].

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 bewegingsloze materie kan reduceren (vgl. hfdst. 5) en de meest zuivere liefde voor God 'kruisen' elkaar op het Kruis[14]. 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 christelijke 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 bevestigd[15]. 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 pythagoreeërs dit begrip ontwikkeld hebben: als eenheid van tegendelen, als het maximum van eenheid en van gescheidenheid[16]. De Kruisiging, als extreme verscheurdheid tussen het goede en de *nécessité*, is niet een werkelijkheid buiten God, maar de verscheurdheid in God zelf, tussen de ene goddelijke persoon en de andere, de Vader en de Zoon. Maar terwijl deze metafoor van de Triniteit voor ons een mysterie blijft, vormt het Kruis de werkelijkheid van onze existënte ervaring.

*'De Triniteit en het Kruis zijn de twee polen van
het christendom, de twee essentiële waarheden,
de een volmaakte vreugde, de ander volstrekt*

*ongeluk. De kennis van beide en van hun
mysterieuze eenheid is onontbeerlijk, maar hier
op aarde bevinden we ons door de menselijke
bestaansvoorwaarden oneindig ver weg van de
Triniteit, ja zelfs aan de voet van het Kruis. Het
Kruis is ons vaderland' [17].*

Christus heeft aan het Kruis in extremis doorstaan wat elk mens, onderworpen aan de *nécessité*, maar verlangend naar het Goede, ondergaat. Christus leed zijn lijden niet alleen als het zijne; in zijn schreeuw: 'Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten' riepen *alle* mensen hun Godverlatenheid uit[18]. 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 verscheurdheid en haar eenheid beide - lief. En wie aldus de wereld liefheeft, zegt Simone Weil, ondergaat de enige 'bevrijding' die mogelijk is[19]. Hij heeft ingezien dat de *nécessité* niet een kosmisch toeval is, maar uitdrukking van een goddelijke *Logos*. De structuur van de werkelijkheid is in zijn klaarblijkelijke onverschilligheid voor 's mensen lot desondanks 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 voltooit zich dus niet, maar drukt zich uit in de kruisiging. Er wordt op Golgotha een kosmische waarheid geopenbaard, niet een kosmische strijd beslecht. In feite bestaat er dan ook geen heilsgeschiedenis[20]. Voor Simone Weil is het kruis van absolute waarde; het is voor haar de enige toegangspoort tot de waarheid[21]. Er 'gebeurt' op Golgotha echter niets; een verzoeningsleer waarbij 'Christus plaatsvervangend voor onze zonden zou zijn gestorven' komen we bij Weil zeker niet tegen. De mensheid lijkt er na de moord op deze volmaakte mens ook niet beter op geworden te zijn, constateert ze ironisch[22]. Terwijl ook een eeuwig zieleheil voor de mensheid, in de Verzoening door Christus verworven, voor haar niet tot de waarschijnlijkheden behoorde[23]. De opstanding van Christus komt in haar geloofsleer al evenmin voor, tenzij - in de zin van Bultmann - als een soort mystieke keerzijde van het kruis[24]. Goede Vrijdag is meer dan voldoende voor haar[25]. Het onthult ons immers de waarheid omtrent de Schepper en zijn schepping; en wie de waarheid kent, herinneren we ons (zie hfdst.2), heeft toegang tot het hoogste goed.

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

*De uitzonderlijke grootheid van het christendom
ligt daarin, dat het geen bovennatuurlijk*

*remedie zoekt tegen het lijden, maar een
bovennatuurlijk gebruik van het lijden
maakt' [26].*

In dit concept is het lijden onophefbaar. Het hoort bij de onveranderlijke structuur van het universum[27]. Het maakt deel uit van de schepping, die als men haar accepteert en met haar instemt per definitie een *goede* schepping genoemd 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 stuiten 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 net 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 vertroosten. Als de wereld een van buiten opgelegde doelmatigheid zou kennen, zouden lijden en ongeluk een planmatige plaats kunnen hebben in het geheel. Maar de wereld kent alleen een *nécessité*, en geen finaliteit. Achter zowel de '*finalité sans fin*' van de schoonheidservaring (zie hfdst.4) als achter de stomheid van de lijdenservaring valt niet terug te vragen. In beide gevallen - dat verbindt beide ervaringen, en verleent hun dezelfde metafysische betekenis - is het antwoord op het 'waarom?' een stilte waarachter God vermoed mag worden[29].

De wereld is uit een '*folie d'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 scheppend terugtrekt, en dat we met de schepping zelf op de koop toe hebben te nemen.

Onder dit ongeluk verstaat Simone Weil meer dan alleen het fysieke lijden. *Malheur* is voor haar een uitdrukking van *le mal*, 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 penetreert. Pijn is daarmee niet meer dan een ethisch-neutraal middel tot waarheidskennis, hij verschaft toegang tot de realiteit[31]. Pijn kan dan ook in dat opzicht soms best een goed zijn.

Maar het ongeluk is dat niet: het is altijd een kwaad. Het ongeluk omvat immers meer dan pijn alleen. Een mens ondergáát de pijn, maar hij wordt door het ongeluk eenvoudig verpletterd, zonder dat hij dat zelf kan weigeren of er mee kan instemmen. Het ongeluk reduceert hem tot niets. Het onttrekt 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 ontwortelt hem uit het leven, en is daarom te beschouwen als een vorm van dood zijn[32]. Het ontzegt de mens datgene wat wezenlijk voor zijn menszijn is: het verstikt 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 scheppend uit een overloedige goedheid aan het kwaad de gelegenheid gegeven om te bestaan.

De enige reden om te denken dat het universum goed is, is dat God terwijl hij van eeuwigheid her wist dat het kwaad er zou plaatsvinden, toch van eeuwigheid her het heeft willen scheppen.

God wordt niet bewezen uit de goedheid van het universum, maar de goedheid van het universum door God; daarom is het eerder voorwerp van geloof.'

Maar het universum is mooi. Zelfs het kwade, wanneer het als in de wereldorde opgenomen beschouwd wordt, inbegrepen. Het heeft een soort verschrikkelijke schoonheid. Dat voelen we' [33]

Het kwaad heeft voor Simone Weil echter geen bovennatuurlijke status: het is slechts inbegrepen in de naar ons toegewende keerzijde van het absolute Goede. De Schepper heeft, door zich terug te trekken, per definitie het niet-goede als restprodukt achtergelaten. God is zo, als de goede Schepper, in zekere zin tegelijk ook de auteur van het kwade, dat we haten[34]. Het Goede impliceert dat het kwade mogelijk wordt[35]. De schepping is daarom niet alleen als een weldaad, maar ook als een misdaad te beschouwen, die we God moet vergeven[36].

Simone Weil beweegt zich met deze visie in een lange metafysische traditie, waarin het kwaad als een *privatio boni*, een 'zijnsgebrek' wordt beschouwd[37]. Voor een ontologische kloof tussen een goede en een gevallen schepping, zoals die in de joodse en christelijke traditie wordt geleerd, en die God vrijwaart van het kwaad door het volledig op rekening van de mens te schuiven, is bij Simone Weil geen plaats[38]. Zij identificeert welhaast de schepping met de zonde[39].

Het ongeluk is onvermijdelijk. En: het kwade heeft geen metafysische status. Deze twee premissen zorgen ervoor dat Simone Weil een scherpe blik heeft voor de menselijke lijdenservaring, en in een trefzekere fenomenologie het ongeluk kan beschrijven. Het lijden en het ongeluk behoren immers tot de

geschapen werkelijkheid en moet men hen niet uit de weg willen gaan; wie hen ontvlucht of ontkent, of zich de illusie schept dat ze volledig af te schaffen zouden zijn, verwijdert zich van de waarheid. Maar wie anderzijds het ongeluk en het lijden zóekt om er bijv. metafysica mee te willen bedrijven door er een verborgen zin in te willen leggen, ontkent eveneens de genadeloze hardheid ervan. Lijden is lijden, en niet meer dan dat.

Zo is haar blik vrijgemaakt voor de werkelijkheid van het ongeluk. Simone Weil merkt hoe moeilijk het is, om echte opmerkzaamheid (*attention*) voor deze pijnlijke vorm van realiteit is op te brengen. Het is vaak een groter wonder het ongeluk werkelijk te zien, zegt ze eens, dan om over het water te lopen[40].

*'Het denken heeft net zo'n
grote afkeer van het ongeluk
als het lichaam afkeer heeft
van de dood'*[41].

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 hond te dwingen een brandend huis binnen te lopen'[42]. Rond het ongeluk hangt een doodslucht, en elk gezond mens ervaart weerzin ertegen. En toch maakt het wezenlijk deel uit van de realiteit. Zijn werkelijkheid kennen is de waarheid kennen[43]. Het ongeluk verlost ons van de valse illusies waarin de droom van de verbeelding ons vaak brengt. Een mens moet zichzelf echter ertoe dwingen om in de hel van deze waarheid te willen afdalen. Daarom is het bijna onmogelijk om de ellende van een ander mens te leren kennen, of om zijn eigen ongeluk mee te delen aan anderen. Onze fysieke natuur weigert dat met een welhaast dierlijke weerzin. Slechts een bovennatuurlijke inspanning is tot deze aandacht in staat (zie hfdst.9). Wie door het ongeluk wordt getroffen, wordt gedwongen om tegen zichzelf te zeggen: 'Er is niets in mij dat ik niet zou kunnen verliezen'. Zo'n mens zal de dood van zijn ziel meemaken. Wie dus werkelijk wil ervaren wat een ander in zijn ongeluk ervaart moet deze dood ook willen sterven, en in vrijheid zijn eigen ziel vernietigen, wil hij hetzelfde meemaken als de mens met wie hij solidair wil zijn. Dit is, aldus Simone Weil opnieuw in een wreed-gewelddadig beeld, net zo moeilijk als de suicide voor een levenslustig kind[44]. Echt lijden brengt een mens onder de grens van het medelijden, en wekt alleen nog maar walging, verschrikking en afkeer op[45]. Omgekeerd is voor het slachtoffer het ongeluk dat hem overkomt nagenoeg incommunicabel. In het jaar dat ze in de fabriek werkt ervaart ze hoe de misère mensen doet verstommen, eilanden van hen maakt, en tussen hen een stilte-zone creëert, een *Sprachnot* (Ernst Lange), die door geen taal doorbroken kan worden[46].

Dit ongemene realisme staat Simone Weil toe om heel koel de menselijke, soms al te menselijke reacties op het ongeluk weer te geven. Zij loopt, temeer

omdat zij haar analyse niet vroegtijdig met ethiek belast (heel wat lijden is immers onvermijdelijk en moreel irrelevant) of vermengt met goedkope troost (het kwaad is principieel troosteloos en daarom is troost vaak zelf een kwaad[47]), 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 tragiek, geen zonde. God is er niet direct verantwoordelijk voor, maar wij evenmin. Wel wordt de kosmische tragiek door de samenleving nog onnodig versterkt, doordat degene die door het ongeluk getroffen wordt bovendien sociaal wordt geïsoleerd en zo een extra dimensie aan zijn natuurlijk lijden krijgt toegevoegd. Maar ook dan is er nog in zekere zin sprake van tragiek: andere mensen heeft immers een natuurlijke weerzin tegen het ongeluk, en moeten zichzelf geweld aandoen om het te willen zien. Het isolement van een ongelukkige hoort 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 hfdst.3 en 6, de sleutel tot een wezenlijke 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 - 'volstrekt zuiver en volstrekt bitter'[48] - moeten en willen ondergaan leidt tot grotere kennis van de waarheid en is dus een toegang tot het Goede. Slechts wie ook dit ongeluk accepteert, merkt dat ook al wordt het niet opgeheven, het niettemin een andere gestalte verkrijgt. Het ongeluk krijgt zo zijn 'verlossende functie'[49]. Maar de verlossing is wel te verstaan geen verlossing *uit* het ongeluk, maar is de gewonnen vrijheid om het lijden als geschenk van de Schepper (hoe bitter ook) onvoorwaardelijk te accepteren[50].

'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 liefde en daarom moet ook zij voorwerp van liefde zijn. Niet dat wij het kwade moeten liefhebben. Wanneer een spelend kind een kostbaar voorwerp breekt, stelt de moeder deze vernieling niet op prijs. Maar als later haar zoon ver weg reist of sterft, denkt ze aan dat ongeluk met een oneindige tederheid terug, omdat ze er alleen nog maar een van de uitdrukkingen van het bestaan van haar kind in ziet. Zo, op die manier, moeten we dwars door

alle goede en kwade dingen heen, God liefhebben. Wanneer we alleen liefhebben 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 er compensaties voor te zoeken, of door het kwade te rechtvaardigen. Dwars door het kwade dat gebeurt heen moeten we God liefhebben, alleen omdat alles wat geschiedt werkelijk is, en achter elke werkelijkheid God zich verbergt' [51].

Opnieuw stuiten we zo op de fundamentele ambivalentie in de ontologie van Simone Weil. Enerzijds is de wereld voor haar leeg aan God, anderszijds beschouwt zij haar als het gelaat, dat God ons heeft toegewend. God is volstrekt afwezig in de *nécessité*, horen we enerzijds. Toch is de *nécessité* anderzijds zijn geschenk, waarin we nog de Gever herkennen. Uitspraken als 'de *nécessité* is één van de eeuwige beschikkingen van de Voorzienigheid', 'God wil de *nécessité*', zelfs 'God maakt zich tot *nécessité*', kan men daarom eveneens bij Simone Weil lezen[52]. Er bestaat dus blijkbaar ook tegelijk een soort wezenscontinuïteit tussen God en de *nécessité*. Enerzijds verdedigt zij dus een ontologisch 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 vereenzelvigen in een Al waarin de mens in het niet lijkt te verzinken. Hoe moeten we deze dubbelzinnigheid - waar we ook in het vorige hoofdstuk al op stuiten - verstaan?

Om haar niet bij voorbaat als inconsequentie te beschouwen, maar hem vanuit de interne logica van het denken van Simone Weil als een paradox te kunnen begrijpen, willen we de scharnierfunctie 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 zetel van het kwaad, helt het hele metafysische bouwwerk van Simone Weil naar een dualisme dan wel naar een monisme over. Haar concept is te beschouwen als een eigenzinnige interpretatie van de Kantiaanse filosofie van de vrijheid[53]. Deze vrijheid is voor Simone Weil in feite slechts de vrijheid van de (menselijke) natuur om zichzelf te bevestigen of om zichzelf te ontkennen, niet om de natuur te veranderen of op te heffen. De boven gesignaleerde dubbelzinnigheid is m.i. de logische consequentie van deze tot het uiterste opgevoerde 'dialectiek van de vrijheid', die op haar hoogtepunt lijkt 'dicht te klappen' in de stoïsche 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 duiden al aan dat het kwaad voor haar geen dualistische tegenhanger van het goede aanduidt, geen metafysische anti-kracht, maar dat het begrip staat voor de afwezigheid van het goede. Het kwaad is niet reëel en substantieel, maar vormt de illusionaire ontkenning van het Goede. Dat op zijn beurt weer een ander woord is voor de waarheid omtrent de totaliteit van de ruimte en de tijd. Als de waarheid het hoogste goed vormt, dan staat het kwade gelijk met de leugen en de illusie. Het morele en intellectuele taalspel 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 de enige plek waar de leugen (= het kwaad) zich kan nestelen. De mens is de enige zetel 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 materie vormt alleen maar een *spiegel* die de realiteit in volstrekte gehoorzaamheid transparent 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 zijn mens-zijn uitmaakt door Simone Weil in zijn onherleidbare individuele vrijheid werd gesitueerd. Nu zien we dat een verkeerd gebruikte vrijheid tegelijkertijd de wortel van het kwaad is.

Simone Weil identificeert het kwaad met de menselijke *autonomie*. We moeten, om misverstand te voorkomen, noteren dat wanneer zij zelf dit begrip gebruikt, ze dat in on-kantiaanse zin doet, en daar dan niet, zoals Kant, de vrijheid om zich al dan niet aan de zedenwet te conformeren en deze zichzelf op te leggen onder verstaat (die vrijheid onderschrijft Simone Weil principieel), maar de illusie waarin een mens leeft die zichzelf zijn *eigen* wet meent te kunnen stellen. Autonomie is voor Simone Weil een ander woord voor (de illusie van) *autarkie*. Wie 'ik' denkt te kunnen zeggen, en zichzelf als onafhankelijke entiteit in de wereld meent te kunnen poneren, liegt. '*Dire je, c'est mentir*' [54]. 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 diepste 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. Wat wij ons ik noemen, is niet een 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 uitgestrekt 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 oneindig. En als ik het vandaag niet kan realiseren, dan morgen wel. Zo ben ik een dynamisch evenement *temidden* van 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. Zodra dit evenwicht is verstoort ervaren we dat wij niemand zijn.

Bijna een halve eeuw vóór de post-moderne Franse anti-humanisten rekent Simone Weil resoluut af met de menselijke subjectiviteit als ultiem referentiepunt van het denken. Zij verzet zich tegen stromingen als het personalisme en het existentialisme, die aan het subject een metafysisch status verlenen. Wie vanuit het subject denkt, liegt.

'Mijn ik is een vluchtig en automatisch produkt van uiterlijke omstandigheden' [55].

Noch het verleden, noch de toekomst behoren mij toe, terwijl het heden wegvlucht; hoe kan ik dan ooit beweren dat ik mijzelf toebehoor? Bovendien, als ik het universum vanaf dit punt bekijk en ik loop tien passen verderop, dan is de wereld totaal van aanzien veranderd. Hoe kan ik dan ooit beweren dat dit perspectivisme van de ruimte en de tijd, waarin ik a priori gevangen ben als Plato's mens in de grot, de waarheid omtrent de *oneindige* ruimte en tijd zou kunnen herbergen? Wat ik mijn 'persoonlijkheid' noem, is de toevallige resultante van alle krachten die op mij en door mij heen werken. Zodra ik aan dat 'ik' afzonderlijke realiteitswaarde ga toekennen, leef ik in de illusie dat het universum en zijn waarheid door mij geschapen worden, en op mij als middelpunt zijn geörienteerd. Terwijl veeleer het omgekeerde het geval is.

Wie tot de waarheid wil doordringen, zal daarom zijn illusionaire persoonlijkheid moeten vernietigen. Wie het veld, het relatiepatroon, het netwerk van verhoudingen en krachten dat de werkelijkheid uitmaakt wil leren kennen, zal in een stabiel middelpuntig centrum dat 'ik' genoemd wordt een obstakel ervaren. Het ik is een niet-realiteit, dat de kennis van de werkelijkheid verhindert. Pas als ik wil zijn wat ik ben: een oneindig klein iets, ja *niets*, dan vind ik mijn werkelijke plaats in het geheel van de werkelijkheid. Maar ik verzet mij met al mijn vezels tegen dit inzicht.

'Ik ben niets. Dat is een hel voor ieder wie het ik gelijk stelt aan het zijn' [56].

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

Zo is de 'autonomie' de wortel van het kwaad omdat zij de zetel van de leugen is. Maar toch: de mogelijkheid om 'ik' te zeggen is tegelijk het enige dat een mens wél 'eigen' is; het maakt het wezen van ons mens-zijn uit. 'Wij bezitten niets op aarde - want het lot kan ons alles afnemen - behalve het vermogen om ik te zeggen'[57], kan Simone Weil ook schrijven. Met Kant ziet zij in dit ik, dat nergens 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 vertaald, en hoe zij daarbij elke van buitenaf opgelegd zelfopoffering afwijst. Haar filosofie-leerlingen in Roanne noteerden:

*'Er is maar één deugd en die bestaat in het
behouden van het bewustzijn en het meester
blijven van zichzelf [58].*

'Het denken is de voorwaarde van het goede', dicteert Simone Weil in de klas, in navolging van Kant. Alleen een 'ik' dat denkt is 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' noemen[59]. Voor mij is er immers alleen een werkelijkheid, voorzover zij in mijn denken ter sprake komt. Ik ben daarom in zekere zin mede-schepper van deze wereld. 'Ik ben alles. Maar dit "ik" is God'. Zelfs voor deze bewering schrikt Weil niet terug[60].

Simone Weils originaliteit berust nu in de manier waarop zij het inzicht in de illusie van de subjectiviteit opneemt in de figuur van de subjectiviteit zelf. De hoogste waarheid waartoe alleen een ik kan doordringen, is het inzicht in het feit dat het niets voorstelt. De hoogste deugd die alleen een autonoom mens kan verwerven, 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 weg kan geven. Wie daarentegen een mens daartoe dwingt of hem doodt, verminkt of doodt dit vermogen. 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 twee polen ervan worden naar elkaar toegebogen: *vrijheid is de vrijheid van de denkende natuur om zichzelf te bevestigen 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 bezitten 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 wil zeggen, vernietigen. Er is absoluut geen
andere daad die ons is toegestaan dan de
vernietiging van het ik' [61].*

Zo buigt Weil het dualisme tussen het ik als empirisch fenomeen en het ik als transcendentiaal noumenon dat als a priori al onze 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 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 onophefbare spanning in de antropologie van Simone Weil, die tot het wezen van haar denken behoort: alleen *de mens zelf* kan wat kosmisch twee lijkt tot één terugbrengen: door nl. in vrijheid in te stemmen met het feit dat hij een produkt van de *nécessité* is, een meetkundig punt, een tot gehoorzaamheid uitgenodigd wezen, en door dat feit 'goed' te noemen. Hij is de levende voltrekking van de identificatie van de *nécessité* en het Goede. Van hun identiteit is hij filosofisch nooit zeker. Maar metafysisch waagt hij het erop.

Daarbij doet hij zichzelf ongetwijfeld geweld aan: hij moet erkennen dat hij niets is, terwijl hij met heel zijn existentie de schijn ophoudt 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 vernielt of laat vernielen, wie zo suicide pleegt of masochistisch met zich laat sollen, ontnemt zichzelf de toegang tot de waarheid die in deze daad van de zelfvernietiging besloten ligt. De roeping van een mens is niet dat hij roofoverval op zichzelf pleegt, maar dat hij zichzelf *als subject* uitwist, zichzelf depersonaliseert. Voor deze *zelfuitwissing* heeft hij zijn intacte subjectiviteit nu eenmaal nodig.

We begrijpen nu de opmerking van Gustav Thibon, als hij constateert hoe Simone Weil in haar eigen zelfuitwissing zichzelf bepaald niet onzichtbaar maakte, maar integendeel zich nogal opvallend onderstreepte: een mens kan immers alleen *zichzelf* verloochenen, en dat is een hoogst subjectieve daad

die niet onopgemerkt kan passeren[62]. In zijn zelfvernietiging *bestaat* hij en alleen *hij*. In een gebed vinden we deze merkwaardige paradox van een mens die in zijn ontkenning zichzelf bevestigt terug:

*God, omdat U het Goede bent en ik het slechte,
scheur dit lichaam en deze ziel uit mij vandaan
om er dingen van U van te maken, en laat in
eeuwigheid alleen dit losscheuren zelf van mij
voortbestaan, ofwel het niets'[63].*

Is deze zelfuitwissing nu een permanente houding, waarvan de zojuist omschreven dialectiek de motoriek vormt, of is zij een eenmalig gebeuren, waarin de mens afsterft aan zichzelf, een te passeren stadium? Naarmate Simone Weil meer toenadering 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 kwartier' van St. Johannes van het Kruis) sterft de oude mens en staat de nieuwe op, als een nieuwe schepping[64]. 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 vezels van zijn bestaan zijn gericht op zijn zelfhandhaving. De in vrijheid gewilde zelfvernietiging *moet* wel een ons *door God* toegekende genade zijn, die wij onszelf niet kunnen schenken[66]. Steeds meer lijkt dan bij Simone Weil de beweeglijke dialectiek van de vrijheid stilgelegd te worden in een mystieke toestand. De zelfonthechting doorschrijdt de stadia van voortgaande 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 dit religieuze afsterven nog steeds een filosofische concept verscholen gaat, en dat zich achter Paulus en St. Johannes van het Kruis Kant en Plato verbergen, hopen 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 onthecht zich niet, men verandert van gehechtheid. Zich hechten aan alles', tekent Weil aan in één van haar *Cahiers*[67]. Door zijn 'persoonlijkheid' te vernietigen ruimt men het scherm op dat men tussen zijn ik en de werkelijkheid plaatste, en wordt transparant voor de realiteit. In een door haar geliefd 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 tot de punt van de stok laten worden waarmee God de wereld aftastend leest[68]. Nog eens anders, even prachtig en poëtisch gezegd:

'De zonde in mij zegt 'ik'.
Niet meer dan en intermediair willen zijn tussen
de ongecultiveerde aarde en de bewerkte akker,
tussen de gegevens van een probleem en de
oplossing, tussen de witte bladzijde en het
gedicht, tussen de ongelukkige die honger heeft
en de ongelukkige die verzadigd is' [69].

Wie zo zijn eigen particulariteit niet meer *tegenover* de werkelijkheid plaatst, maar instemt met het feit dat men slechts een deel is, *temidden* van andere in het universum, participeert aan haar transcendente waarheid, het hoogste goed. Zijn ik wordt zo groot als de wereld zelf. Ik heb de keus: of de wereld vernietigen ten gunste van mijzelf, of mijzelf ten gunste van de wereld [70]. De zelfonthechting is dus geen wereldvlucht. In de decentrerende van mijn ik wend ik mij, mij binnenste buiten kerend, juist naar haar toe. De perspectivische leugen weerhield mij van het werkelijke contact met de werkelijkheid. Nu, in mijn 'extatische' 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 opmerkzaamheid (*attention*). De vrije instemming met de verloochening van mijzelf is de naar mijzelf toegekeerde zijde van een onvoorwaardelijke liefde tot de werkelijkheid. Zo jezelf nederig onderwerpen aan de wetmatigheden van de *nécessité* is, zegt Simone Weil ergens mooi, niets anders dan een 'liefde die niet weer naar zichzelf terugkeert' [71].

Maar waarom moet men zichzelf geweld aan doen om de waarheid te leren kennen? Waarom moet een mens tegennatuurlijk nee zeggen tegen zijn verlangens en behoeften om tot de natuur door te dringen? Waarom moet hij zijn eigen klaarblijkelijke *nécessité* verstoren om zich aan die van de kosmische orde te conformeren? Is de mens dan misschien een verdwaalde vreemdeling in dit universum? Wij zijn een absurditeit, een onmogelijkheid, concludeert Simone Weil in elk geval [72].

Maar in haar religieuze metafysica 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 teruggetrokken uit dit universum. Hij is er afwezig. Maar toch is Hij nog ergens in dit universum present: in de vrijheid van de mens. Daarin zijn wij het Beeld van God. In onze zelfvernietiging doen wij immers hetzelfde als God in zijn schepping: zoals Hij, zo wissen ook wij onszelf uit om aan de werkelijkheid het aanzijn te geven. Deze ont-schepping van zichzelf (*décréation*) is liefde voor de dingen. God heeft ons dit vermogen gegeven, om er net als Hem afstand van te doen.

*Zelfverloochening. Imitatie van de
zelfverloochening van God in de schepping.*

God zelf ziet er - in zekere zin - van af om alles te zijn; dat is de oorsprong van het kwade. Wij moeten er van afzien om iets te zijn. Dat is het enige goede dat er voor ons bestaat' [73].

Door onszelf zo te 'dé-creëren', participeren wij aan de schepping van de wereld[74]. Wij schakelen onszelf in in de *nécessité*, door ons er uit terug te trekken als we haar met onszelf als een scherm in de weg staan, en door onszelf als haar tussenschakel in te voegen tussen bijv. de honger van de ongelukkige en het voedsel dat hem verzadigen kan. De mens is zo de 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 ophouden er één te zijn[75]! De mens moet net als God de gestalte van een dienstknecht weten aan te nemen. Zich terugtrekken tot een punt in de ruimte, en afstand doen van zijn denkbeeldige koninkrijk waarin hij met zijn vervalsend perspectief regeert. 'Dan zal hij de waarheid der wereld bezitten'[76].

Deze *imitatio 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 mij het bestaan te geven, geef ik Hem met mijn eigen *décréation* weer terug. In de zelfuitwissing weiger ik de leugen van de autarkie en vergeef ik God dat Hij mij de illusie, waarbij ik het centrum van de wereld zou zijn, mogelijk heeft gemaakt. De *décréation* is het herstel van de liefdesband tussen God en zijn schepping.

Dat het de mens ondanks zijn middelmatigheid en onbeschaamdheid toch vergunt is te bestaan, is alleen maar omdat God wil dat Hij door hem wordt bemind. Het offer is het enige doel voor de mens. God gunt de mens het bestaan opdat de mens de mogelijkheid zal hebben om er van af te zien uit liefde voor God.' (...)

Ik ben de troonsafstand van God. Hoe meer ik ben, des te meer doet God afstand van zijn troon. Welnu, als ik de zaak van God verkies boven de mijne, moet ik mijn bestaan beschouwen als een minder worden, een verkleining.

Christus komt wonen in de ziel die er toe in staat is' [77].

[1] CS 44.

[2] Vgl. voor het beeld reeds OC I, 208 (1929).

[3] Zie voor het volgende o.a. AD 131v.;IP 148,161; CS 262v., EL 48.

[4] Gewezen is op een opmerkelijke verwantschap met de scheppingsleer uit de joodse kabbalistiek, de *Tzimtzum*, maar ook op parallellen met Schelling, Hamann, en Hölderlin (zie Vetö, a.w., 20 noot 8; Giniewski, a.w., 48 vv., en het opstel van Wladimir Rabi, La conception weillienne de la Création.Rencontre avec la Kabbala juive, in: Gilbert Kahn (red.), a.w., 141 - 161.). Omdat Simone Weils godsdienstig denken echter dermate 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'.

[5] C II, 159. Vgl. CS 33.

[6] SG 117v.

[7] Liefde is 'obéissance consentie' (PsO 60, n.a.v. Plato's Symposion).

[8] PsO 35 (vgl. Filip. 2:6v.). Zie ook CS 14, 264.

[9] CS 150, vgl. 163. Zie ook C III, 230: 'La crucifixion de Dieu est une chose éternelle.' Weil betreurt het ook dat de christenen 'bijna de conceptie van de kosmische Christus zijn kwijt geraakt.'(EL 163).

[10] IP 169.

[11] IP 27, CS 268.

[12] CS 201.

[13] PG 105.

[14] PsO 126. Vgl. CS 298, IP 131.

[15] AD 106 vv.; vgl. CS 196.

[16] IP 131.Vgl. CS 31.

[17] PsO 113.

[18] CS 308.

[19] idem, 94, vgl. SG 44v.

[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 vooruitgangsgeloof een christelijke dwaling wordt genoemd.

[21] PG 70.

[22] LR 52v.

[23] CS 154.

[24] IP 164.

[25] '... ceux qui sont dits heureux sont ceux qui n'ont pas besoin de la résurrection pour croire' (En 228). Sterker nog LR 62: 'Et si l'Évangile omettait toute mention de la résurrection du Christ, la foi me serait plus facile. La Croix seule me suffit.' Vgl. ook CS 109: 'Pour le privilège de me trouver avant de mourir dans un état parfaitement semblable à celui du Christ quand, étant sur la croix, il disait: "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?" - pour ce privilège, je renoncerais volontiers à tout ce qu'on nomme le Paradis.'

[26] PG 96.

[27] Vgl. idem, 140: 'L'histoire du Christ est la preuve expérimentale que la misère humaine est irréductible.(...) Elle est seulement éclairée.'

[28] CS 99.

[29] PsO 128v. Zowel de vreugde om het schone als de pijn van het lijden vormen toegang tot dezelfde waarheid ' Par la joie la beauté du monde pénètre dans notre âme. Par la douleur elle nous entre dans le corps.' Weil voegt er, om elke indruk van perversiteit weg te nemen, wel nadrukkelijk aan toe dat men beide ervaringen niet moet vermengen (AD 116)!

[30] PG 36.

[31] C I,210. Vgl. PsO 76.

[32] AD 101. Vgl. PsO 122: 'Le malheur n'est pas un état d'âme. C'est une pulvérisation de l'âme par la brutalité mécanique des circonstances.'

[33] CS 299. Vgl. voor deze esthetische rechtvaardiging van het kwaad Kants analyse van 'das Erhabene', waarin de zelfrechtvaardiging van de verschrikkelijke schoonheid van de natuur wordt verdedigd (Kritik der Urteilskraft, 184vv.). Zie ook boven, noot 93.

[34] PG 89. Vgl. PsO 123: '...que le malheur est en un sens l'essence même de la création.'

[35] Vgl.: 'La possibilité du mal est un bien.'(C I,176)

[36] CS 40,263.

[37] Zie noot 190.

[38] Vgl. C II, 196: 'Adam avant le péché n'est pas concevable.'

[39] Vetö, a.w.,146.

[40] PsO 116.

[41] EL 29.

[42] PsO 75.

[43] ' Le malheur enferme la vérité de notre condition.' (PsO 124).

[44] EL 35v. Vgl. PsO 114: 'On ne peut regarder le malheur en face ... que si on accepte la mort de l'âme par amour de la vérité.'

[45] PG 10.

[46] CO 251v. Vgl. EL 28: 'Ceux qui pourraient le dire ne peuvent pas les formuler, ceux qui pourraient les formuler ne peuvent pas les dire.'

[47] PsO 83.

[48] PG 96.

[49] PsO 76.

[50] Christus leed dan ook niet als martelaar; zijn lijden was nergens 'goed' voor. Hij was een ongelukkige (AD 108).

[51] PsO 36v.

[52] Resp.CS 307, C II,193 en 75.

[53] Vgl. noot 208.

[54] CS 81.

[55] PsO 115, vgl. AD 174.

[56] C II,160.

[57] PG 35.

[58] LPh 208, 225. Vgl. Hfdst.7, noot 184.

[59] C I, 249v.

[60] PG 40.

[61] PG 35.

[62] Gecit. in SP II,349. Vgl. ook Hourdin, a.w.19 over Weils persoonlijke heroïsme, en haar behoefte aan 'grandeur authentique'.

[63] CS 205 (curs. fdl).

[64] SG 88. Vgl. CS 182.

[65] CS 253.

[66] CS 224.

[67] C I,130.

[68] CS 334. Zie ook noot 61.

[69] C I, 256.

[70] PG 129.

[71] C II,173. Vgl. IP 167: 'Nous ne sommes pas autre chose qu'un endroit par où passe l'Amour divin de Dieu pour soi-même.'

[72] PG 112.

[73] C II,70.

[74] C II,70, 257.

[75] PG 129.

[76] C II, 98v.

[77] IP 44, resp. CS 170.

9. ONPERSOONLIJKE LIEFDE.

Ethiek en kosmologie.

Van het concept van de *décréation* lopen we nu vanzelf over naar de ethiek. Want 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 behoren 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 worden versmald tot maatschappelijke moraal, maar moet worden verankerd in de kosmologie.

De kosmos, zo zagen we, is het produkt van een Schepper, die de schepping heeft gecreëerd door zichzelf er uit terug te trekken. Daarmee ontstond de absolute kloof tussen het volmaakte Goede van God en de *nécessité* van de wereld. Toch is deze verscheurde tweeheid de uiting van de ene, ongedeelde liefde van God, die via de omweg van de kosmos tot zichzelf komt. De *nécessité* is enerzijds datgene wat ons van het Goede afhoudt, maar anderzijds (en daarmee raakten 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.

Welnu, de ethiek speelt een sleutelrol in deze zelfovergave aan de wereld, omdat het morele handelen het domein van de menselijke vrijheid is. Weliswaar is de mens met handen en voeten gebonden aan zijn fysieke en sociale *nécessité*, maar toch kan hij, door zich er eerst aan te onderwerpen, haar in zekere mate sturen. De mens is m.a.w. verantwoordelijk.

'De mens heeft geen enkele macht, en toch bezit hij een verantwoordelijkheid. De toekomst correspondeert met de verantwoordelijkheid, het verleden met de onmacht' [1].

Hoe de wereld er morgen uitziet hangt van de mens af, die zijn rol binnen de *nécessité* assumeert (en zo zijn vrijheid gestalte geeft) of niet. Hier is weliswaar sprake van een passieve opvatting van vrijheid, maar toch is deze vrijheid van hoogwaardig moreel gehalte. De mens is vrij om door hem heen de *nécessité* haar spel te laten spelen of niet. Het is zijn verantwoordelijkheid, zijn 'plicht' om zijn aandacht te vestigen op de verschillende handelingsmogelijkheden die hem worden aangeboden, en om zuiver te onderscheiden of daarbij sprake is van bedrieglijke verbeelding 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 - en dat in de tweede plaats - 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 oneindige afstand scheidt Hem van zijn schepping. Ik kan echter in mijn handelen die afstand overbruggen. Zo wordt ethiek identiek aan mystiek. God heeft mijn medewerking nodig in het effectueren van zijn liefdebetoon aan de schepping. In een aantekening uit één van de Cahiers lezen we:

*'Lofzegging aan God en mede-lijden
(compassion) met de schepselen. Er is tussen beide geen tegenspraak.(...) 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 honger, en gij hebt mij te eten gegeven." God kan om brood voor de ongelukkige smeken, maar Hij kan het hem niet geven'[2].*

Elders in dezelfde aantekeningen herneemt Simone Weil dezelfde gedachtengang:

*'Lofzegging van God en mede-lijden met de schepselen. Het is dezelfde beweging van het hart.(...) Mee lijden met elk schepsel, omdat het ver van het Goede is. Oneindig 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 vult die kloof op die de scheppingsdaad heeft gemaakt tussen God en het schepsel.
Het is de regenboog'[3]*

Hie 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 'wijze overredingskracht' (*sage persuasion*) de *nécessité* toe zal buigen naar het Goede[4]. Deze identificatie zou men Simone Weils eschatologie kunnen noemen. Maar of zij ooit gerealiseerd zal worden ligt buiten het gezichtsveld van de menselijke geschiedenis; deze

eenheid is transcendent (zie hfdst.7). De plek waar deze verwachting echter zichtbaar wordt en wordt geleefd is in de ethiek. Net als de regenboog blijft deze werkelijke betekenis van het morele handelen ongrijpbaar, 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 *décréation* samenkomen te schetsen.

We stuiten dan in de eerste plaats op de betekenis van de *décréation* voor het morele handelen van de mens tegenover zichzelf. 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 substraat van al onze activiteit beschouwd kunnen worden) en 'supplémentaire energie' (de sociale verlangens gestuurd vanuit de autonome wil) niet worden *ontkend* door de 'bovennatuurlijke' wil tot *décréation*, maar door haar worden *getransformeerd* 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 zij - dat vertroebelende middenstuk in de mens dat geen geest en geen materie is, en dat als een scherm tussen de door de *nécessité* geregeerde materie en het absoluut van ons gescheiden Goede staat - uitgeschakeld. De hoogste graad van mystieke 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 meer dan als een bundeltje denkende materie gaat beschouwen, dat zich invoegt temidden van andere materie:

'Zichzelf ontdoen van alles wat boven het vegetatieve leven uitgaat. Het vegetatieve leven blootleggen en het gewelddadig naar het hemelse licht keren. Alles wat in de ziel niet gehecht is aan de materie vernietigen. Dat gedeelte van de ziel dat bijna inerte materie is blootstellen aan het hemelse licht. De perfectie die ons wordt voorgesteld is de directe vereniging tussen de goddelijke geest en de inerte materie. Inerte, maar als denkend beschouwde materie is een volmaakt beeld van de perfectie' [6].

Maar niet alleen voor de houding tegenover zichzelf vloeien uit de *décréation* ingrijpende morele consequenties voort. Ook en vooral - en dat

in de tweede plaats - het handelen tegenover de andere mens wordt erdoor bepaald. Om tegenover de ander moreel juist te handelen is het eerst nodig dat men hem als ander ook *ziet*. Welnu, wie de wereld vanuit het ik-perspectief bezieet, heeft geen oog noch voor de *werkelijkheid* van de andere mens, noch voor zijn *anders-zijn*. Wie beide werkelijk waarnam, 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 middelpunt, en zijn wij niet in staat om in te zien en te erkennen dat de wereld net zoveel van ons absoluut onafhankelijke centra heeft als er mensen zijn. (Dat deze centra op hun beurt ook weer even imaginair zijn als het onze doet daarbij 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 instemmen met de
heerschappij van de mechanische **nécessité** in
de materie en van de vrije keuze in het centrum
van elke ziel. Deze instemming is liefde. De
kant van deze liefde die naar de denkende
personen is toegewend heet naastenliefde; de
zijde die is toegekeerd naar de materie is liefde
voor de orde van de wereld, of, wat hetzelfde is,
liefde voor de schoonheid der wereld'* [8].

Deze 'ge-decreëerde' mens is als de Barmhartige Samaritaan, die zonder enig persoonlijk motief het accepteerde om zijn bestaansruimte te verkleinen ten gunste van het onafhankelijke bestaan van een ander. Hij hielp de ongelukkige niet omdat hij zich het perspectief van de ander eigen had gemaakt, en door de bril van de arme keek. Evenmin doordat hij met hem een gezamenlijk blikveld 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 permeabel milieu dat haar doorliet. 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 maakt verloren had. 'Door God tot de naaste gedreven worden zoals een potlood door mij op het papier wordt gedrukt' - dat is voor Simone Weil de enige mogelijke vorm van naastenliefde[10]. De moraal van Simone Weil is daarmee al even tragisch als haar ontologie. Een mens wordt nooit beter van zijn morele handelen, alleen maar minder. Hij wist zichzelf in zijn handelen uit. Ook de Barmhartige Samaritaan blijft een 'onnutte dienstknecht'(Luc. 17,10). De vrucht van zijn handelen zit in de daad zelf: met zijn ethiek voegt

hij enkel zichzelf in de universele waarheid in. Hij stelt zich totaal beschikbaar voor haar, en dat is tegelijk zijn loon.

Zo binnenste buiten gekeerd ziet hij, wat een ander die is gecentreerd 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 als vanzelf ook afgezien van zichzelf en zijn vermeend eigenbelang. Simone Weil spreekt in dit verband van een '*attention créatrice*' [11]. Door zichzelf uit zijn waarneming terug te trekken en helemaal bij de ander proberen te zijn, schept een mens ruimte voor diens anderszijn. Hij mag er van mij zijn. Dat is op zichzelf een bovennatuurlijke gunst, waarmee ik de zichzelf uitwissende liefde van de Schepper imiteer, die op dezelfde manier heel de wereld een zelfstandig aanzijn gunde. Scheppen is terugtrekken, ook tussen mens en mens. In alle vrijheid stem ik in met het bestaan van een van mij onafhankelijk wezen, dat ik dezelfde vrijheid toedenk. Bewust en uit vrije instemming lijdend, 'schep'ik de ander, affirmeer ik zijn bestaan. De ander *waarnemen* is een daad van nederige zelfverloochening en naastenliefde.

Deze zo vanzelfsprekend ogende waarnemingsdaad is voor Simone Weil al een wonder, dat tegen de natuur ingaat, 'even groot als het lopen over het water' [12]. Een mens is immers een resultante 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 heerst overal waar hij de macht heeft' [13]. Wie de ander een plek onder de zon gunt, ziet af van zijn (verlangen tot) machtsuitbreiding. Mensen leven in machtsverhoudingen van sterkeren en zwakken. We zagen in het voorgaande (hfdst.5/6) hoe lucide Simone Weil inzicht in deze sociale *nécessité* had. 'De vleselijke natuur van de mens heeft hij gemeen met het dier. De kippen haasten zich om in te pikken op een gewonde kip.' Deze pikorde kent de mensenmaatschappij ook: 'iedereen veracht min of meer de ongelukkigen' [14]. Als er dan toch solidariteit lijkt te worden betuigd, dan is zij vaak niet meer dan een daad van kannibalisme, concludeert Weil. Wij houden meestal niet van de ander omdat wij ons hun honger hebben eigengemaakt, maar omdat wij onszelf met onze solidaire daad jegens hen willen voeden.

*'De mensen die wij liefhebben verschaffen ons door hun aanwezigheid, hun woorden, hun brieven troost, energie, een stimulans. Zij hebben op ons hetzelfde effect als een goed maal na een vermoeiende dag hard werken. Wij houden van hen als van voedsel. Het is een antropofagische liefde.(...)
In de naaste de honger liefhebben die in hem knaagt, en niet het voedsel dat zich in hem aan*

ons aanbiedt om onze honger te stillen, dat impliceert een totale onthechting'[15].

Echte naastenliefde komt alleen van God. En overal waar mensen zichzelf ten gunste van anderen wegcijferen, is God present[16]. Een natuurlijk mens kan per definitie de ander niet liefhebben. En helemaal niet als deze ook nog in het ongeluk is gestort[17]. Wij ervaren immers weerzin, geen sympathie ten overstaan van het ongeluk.

Zich werkelijk identificeren met een ongelukkige acht Simone Weil wel een menselijke mogelijkheid. Maar daarbij laat zij elke hegeliase dialectiek tussen ik en de ander, waarbij ik tenslotte toch in mijn identificatie met de ander mijzelf zou bevestigen achterwege. Weil speculeert niet over het intermenselijke in een vermenging van sociologie en theologie, maar houdt ook hier natuur en bovennatuur strikt gescheiden. Wie werkelijk de transfert van zichzelf in de ander voltrekt door zich met hem en zijn situatie te vereenzelvigen heeft zichzelf niet hegeliase 'opgeheven' (ontkend èn op een hoger plan bevestigd), maar zichzelf eenvoudigweg vernietigd; Simone Weil spreekt van een *destruction de soi-même* en sluit daarmee elk misverstand over het lot van mijn ik uit[18]. Mijn ik gaat tragisch ten onder, in plaats van zich heroïsch te herwinnen. Ik ben een eenvoudig instrument dat bemiddelt in de beweging die begint bij God en eindigt bij de materie, niet het subject van waaruit het ethisch handelen vertrekt en tenslotte ook weer terugkeert. De liefde van God overbrugt de oneindige distantie tussen God (de Vader) en zijn schepping (de Zoon). Op deze manier keert zij weer 'tot zichzelf' terug, na dwars door ons heengegaan te zijn en ons als middel te hebben gebruikt[19].

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 uitstek voor Simone Weil is daarmee de slaaf: elke keer dat hij een ander helpt doet hij dat immers uitsluitend in opdracht van zijn meester; hijzelf heeft als persoon aan zijn daad geen enkel 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 verzoend is met zijn vader, brengt zij deze vorm van handelen onder woorden[21]. Maar ook concept-matig duikt deze paradox regelmatig in haar werk op als zij van een '*action non-agissante*' spreekt [22].

Hoe het ook voor de hand zou liggen, ook als zij op deze manier het menselijk handelen inpast 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 geschiedenisfilosofie te maken waarin de mensheidsgeschiedenis constitutief in het drama van de Triniteit betrokken zou zijn. Toen Simone Weil afscheid genomen heeft van Marx schijnt ze ook volledig de geschiedenis als vindplaats van metafysica te hebben afgezworen. In haar denken speurt men tevergeefs naar de sporen van Hegel. De metafysica van Simone Weil is een stilstaande bron, geen stromende beek.

Voor Simone Weil is ethiek dus opgenomen in het omvattende interpretatiekader van de mystiek. Ethiek is dan voor haar ook geen leer van maatschappelijke moraal meer. Dat is immers niet meer dan een techniek waarmee het Sociale Beest getemd wordt (zie hfdst 7)? Maar ethiek is: zijn handelen afstemmen op het verlangen naar het absolute Goede. Het is: al handelend wachten op God. De uiteindelijke limiet van de ethiek is dan ook niet de naaste, maar God. God is echter onbereikbaar. Hij is alleen aanwezig in datgene wat Hij al scheppend 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 naaste 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 contemplatie van de schoonheid van de wereld is de liefde tot de naaste er de enig mogelijke gestalte van[23].

In zekere zin is de naaste daarmee middel geworden in het liefdesspel 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 hen.

'Enkel en alleen door de dingen en de mensen op aarde heen kan de menselijke liefde doordringen tot wat daarachter woont' [24].

De liefde van God voor zijn kosmos ontspringt dus niet in mij, noch eindigt zij in de ander; zij is een gebeuren in God 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 anoniem 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 *nécessité* bestaat, door in zijn handelen de laatste in de richting van het eerste te buigen.

Wie liefheeft, ziet af van zichzelf. Tot dit echte mede-lijden (*compassion*) zijn mensen blijkbaar wel in staat, en in die zin is zij een menselijk vermogen. Maar dit vermogen wordt in ons verstikt door ons instinct tot zelfhandhaving. Tot een daad van zelfvernietiging is geen mens die uit is op conservering van zijn (denkbeeldige) autarkie 'van nature' geneigd. Van deze illusie die ons afhoudt van de ware condities van ons bestaan bevrijdt ons alleen een bovennatuurlijke liefde[26]. Simone Weil wantrouwt dan ook alle moraalfilosofie die een natuurlijke neiging tot sympathie bij de mensen veronderstelt[27]. Evenals Nietzsche ziet ze in het medelijden waarmee mensen zich over ongelukkigen buigen veelal een vermomd egoïsme, en onderscheidt daarvan scherp het echte 'mede-lijden' (*compassion*):

'Het natuurlijke medelijden (pitié naturelle) bestaat in het te hulp komen van een ongelukkige, hetzij om er beter in te slagen om niet meer aan hem te hoeven denken, hetzij om beter de afstand die er tussen mij en hem bestaat uit te buiten. Het is een vorm van wreedheid die alleen maar verschilt van de zogenaamde wreedheid door zijn uiterlijke effecten. Zo moeten we ongetwijfeld ook het medelijden van Cesar beschouwen. Het echte medelijden (compassion) bestaat in het aandacht hebben voor de ongelukkige en in het al denkend zich in hem verplaatsen. Vanaf dat ogenblik moment voedt men hem automatisch als hij honger heeft, zoals men zichzelf voedt als men honger heeft. Het brood dat men hem geeft is eenvoudig het effect en het teken van het mede-lijden'[28].

Echte naastenliefde beschouwt zichzelf als middel dat behulpzaam is bij de realisering van de liefde Gods voor zijn schepping. De ander is daarbij het eindpunt van mijn handelen, als object van Gods barmhartigheid.

Het morele handelen blijkt ondertussen een soort emotionele afkoeling te hebben ondergaan. Simone Weil verliest in haar spreken over liefde en barmhartigheid haar lucide inzicht in de menselijke machtsverhoudingen niet uit het oog: waar mensen met elkaar samenleven zijn er per definitie sterken en zwakken. Het spreekt daarbij vanzelf dat de sterke zijn macht ook laat gelden. 'Dat is een mechanische *nécessité*', constateert Weil[29]. In dit heersen wordt de zwakke uiteindelijk tot ding gereduceerd: hij moet gehoorzamen, als een stuk gewillige materie (zie hfdst.5). Hiermee wordt zijn vrijheid - dat is: dat wat zijn mensheid karakteriseert - vernietigd.

Hoe dit kwaad op te heffen? Simone Weil blijkt ook in haar antwoord op deze vraag diepgaand door het Griekse antieke denken beïnvloed. De

hoogste waarde voor haar is net als voor de oude Grieken het evenwicht. We zagen al hoe zij dit evenwicht terugvond 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 machtsgelijkheid bestaat is dat geen probleem. Maar meestal zijn er zwakkeren en sterkeren. Welnu,

*'als men de meerdere is in de ongelijke
krachtsverhouding, dan bestaat de
bovennatuurlijke daad van de rechtvaardigheid
bestaat 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 stolt zomaar weer tot materie 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: doen alsof er evenwicht bestaat en de leegte die het dan ontstane machtsvacuüm laat niet opvullen en uithouden. 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 Grieks ogende, op het evenwicht gerichte houding tegelijk 'de christelijke deugd bij uitstek' noemen[31]. Ethiek is dus wezenlijk op de kosmologie betrokken. Zoals de natuur uiteindelijk naar evenwicht tendeert, 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 gehechtheid aan hem, en nog door mijn nalatigheid hem mijn liefde weigeren. Het laat Simone Weil blijkbare 'koud' of men warmte voor de ander voelt of niet. Het komt er voor haar op aan hoe ik hem behandel. Liefde is een gedragsbegrip, geen psychologisch begrip. Zij identificeert liefde volledig met rechtvaardigheid, en noemt het een grote vergissing dat in de Europese geschiedenis onder invloed van een verkeerd begrepen christendom beide concepten een eigen bestaan zijn gaan leiden[32]. Een privatisering en een psychologisering van de liefde, maar ook een misvorming van het (straf)recht is daarvan het gevolg geweest. Ons huidige strafrecht is een machtsinstrument geworden, waarbij sterkeren hun macht over de te berechten mens laten gelden. Vanaf het moment dat een mens in handen van het justitiële apparaat valt wordt hij tot een ding gereduceerd. Maar straffen betekent voor Simone Weil juist: 'creatieve aandacht' schenken aan de ander, ook als deze aandacht in

leedtoebrenging bestaat, die vanuit het oogpunt van verdelende rechtvaardigheid vereist wordt[33].

De liefde is onpersoonlijk. Daarom hoeft de zwakke die ik ondanks zijn zwakheid als gelijke behandel heb ook niet voor mij op de knieën te gaan, en zich de wrede vernedering van de verplichte dankbaarheid te laten welgevalen. Ook ik ben immers maar een instrument in het herstel 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 uitgeoefend had kunnen worden, danke Christus, en niet mij. Immers: 'Niet ik, maar Christus leeft in mij' (Gal.2,20).

Voor Simone Weil is *symmetrie* het sociaal-ethisch ideaal[34]. De sociale *nécessité* die een chaos van krachten herbergt die zich aan goed en kwaad niets gelegen laat liggen, buigt zich toe naar het Goede als er een harmonisch evenwicht tussen mensen geschapen kan worden. In het morele handelen fungeert de mens als een bemiddelend instrument, die deze beweging van *nécessité* naar het Goede helpt te voltrekken. Daarin ligt zijn verantwoordelijkheid. Duidelijk is merkbaar hoe Simone Weils sociale filosofie meer door de Griekse dan door de joodse traditie is gevoed. Geldt voor de laatste niet dat de zwakke, juist omdat hij zwak is, ons oordeelt en ons gebiedt, en ons moreel meerderwaardig is? De arme en de vreemdeling ziet ons aan vanuit de hoogte. De sociaal-ethische uitgangssituatie is hier een a-symmetrische (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 gelijke uitgangspositie. 'Hij bestaat evenals mij. Evenveel. Niet meer, niet minder'[35]. God heeft immers ons beiden geschapen opdat wij beiden tot onze bestemming, de *décréation* van ons bestaan zouden komen. De grillen van de sociale *nécessité* of domweg het ongeluk houden hem of mij misschien daarvan af. Dan is het zijn of mijn verantwoordelijkheid om voorzover 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 zichzelf. 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 verkeert' zal men met 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 begonnen om het onpersoonlijke deel van de ander, nl. om het herstel en de waarborg van zijn individuele vrijheid. Pas een mens die vrij kan instemmen met het bestaan of niet, is in staat om aan zijn uiteindelijke ontologische bestemming te beantwoorden: hij is vrij om af te zien van zijn vrijheid, hij is genoeg

'zichzelf' om zichzelf uit te kunnen wissen, hij heeft genoeg wortels om zichzelf te kunnen ontwortelen, hij is, kortom, in staat tot het proces van *décréation* dat hem in staat stelt om zich aan de waarheid te conformeren. Dat is het doel van het morele handelen: de materiële, 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 verstikken. Zou ik hem niet in staat stellen om conform dat verlangen te leven, dan zou ik zelf het Goede tegenwerken. Ik moet hem het Goede kunnen laten willen. En bovendien kan ik met mijn eigen daad van *décréation* hem laten zien waar ook zijn bestemming ligt, en hem een voorbeeld ter navolging bieden. Of een mens de zelfuitwissing aandurft en zich in het proces van *décréation* 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-creërende' mens naar de ander nog te 'decreëren' mens toe; van de mens die van zijn persoon afziet naar de mens die door deze daad de vrijheid geschonken wordt om ook van zijn persoon af te zien; deze liefde mag dus met recht onpersoonlijk genoemd worden[36]. Niet hemzelf heb ik lief, maar het verlangen naar het Goede dat in hem woont. De metafoor die deze koele liefdesverhouding voor Simone Weil bij uitstek in beeld brengt ontleent zij aan Plato: voor hem is God te vergelijken met de zon. Zoals de zon de wereld op alle plaatsen evenveel verlicht, aldus Simone Weil, zo heeft ook God lief. En zo zullen wij ook lief moeten hebben. Zonder aanzien des persoons (al zal de uiterlijke vorm waarin de liefde gegoten wordt verschillen al naar gelang er sprake is van sterken of zwakken, overwinnaars of overwonnenen[37]), anoniem. Zo probeerde Weil zich eens in te leven in iemand wiens hele familie was uitgeroeid door martelingen, en die zelf lange tijd in het concentratiekamp gezeten had. Of in een Indiaan uit de 16e eeuw die als enige ontsnapt 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 begrensdheid door toevalligheden onafhankelijk zijn, vindt Weil. Zij concludeert dan voor zichzelf:

*'Ik moet proberen van de goddelijke
barmhartigheid een voorstelling te hebben die
niet wordt uitgewist, die niet verandert, welke
gebeurtenis mij het lot ook doet overkomen, en*

die aan welk menselijk wezen dan ook kan worden overgedragen' [38].

Alleen een onpersoonlijke vorm van liefde voldoet aan deze conditie van onvoorwaardelijke universaliteit. Zij is als de onpartijdige barmhartigheid van God zelf, die 'de zon laat opgaan over bozen en goeden en het laat regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen' (Math. 5,45). In dat evangeliewoord roept Christus ons op om niet alleen de mensen lief te hebben die ons ook liefhebben (dat zou men met Simone Weil een vorm van liefdeskannibalisme 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 christelijke volmaaktheid dan zo: 'We moeten de mensen liefhebben zoals de zon ons zou liefhebben als hij ons zou zien'[39]. Is liefhebben daarmee een uiterst koel gebeuren geworden? Neen integendeel, zou Weil misschien antwoorden, het wordt even warm als de zon zelf.

Ethiek is voor Simone Weil een imitatie van de scheppingsdaad van God zelf. Een zich terugtrekken ten gunste van een natuurlijk evenwicht, waarin ikzelf niet meer aanwezig ben. Of hoogstens nog als intermediair.

[1] C I, 223.

[2] CS 281. Vgl. Math. 25:35.

[3] idem,49.

[4] Zie boven, noot 216.

[5] CS 32.

[6] CS 260.

[7] C II, 109.

[8] AD 148v.

[9] Vgl. Vetö, a.w. 27v. We behandelden al Weils wantrouwen jegens het 'wij'(hfdst.6). Een woord als 'solidariteit' stuit bij haar dan ook op weerstand, omdat het teveel de druk van het Sociale Beest doet vermoeden. Zo begrijpen we haar uitspraak in IP 140 : 'Rien n'est plus contraire à l'amitié que la solidarité.'

[10] CS 16, 81.

[11] AD 136. Voor het concept van de *attention*, zie hfdst.7. Simone Weil legt een rechtstreeks verband tussen de pedagogische oefening van de *attention* en de moraal. Wie zich bijv. maar veel op latijn en geometrie concentreert, is beter in staat om een ongelukkige te helpen. Hij weet wat het is om 'af te zien' van zichzelf (*idem*, 97)!

[12] LR 60. Vgl. boven, noot 267.

[13] AD 127, 133vv. Zie noot 113.

[14] AD 73, resp. 104.

[15] CS 250v.

[16] CS 96. Vgl. *idem*, 38: 'La miséricorde est un attribut 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 zelfvernietiging affirmeert de waarheid van de ander en is als zodanig heilbrengend.

[19] C II, 70. Vgl. CS 39.

[20] CS 35.

[21] CS 181v.

[22] C I,222; zie uitgebreid Vetö, *a.w.* 128vv. Vgl. boven, noot 211.

[23] AD 122 vv.

[24] En 137. Vgl. CS 25.

[25] CS 248, AD 80.

[26] CS 287.

[27] Een wantrouwen dat door haar fabriekservaringen is versterkt. In de fabriek ervaart ze hoe weinig solidariteit er tussen de arbeiders onderling aanwezig is. Zie CO 249.

[28] CS 297. Voor deze nietzscheaanse scherpte zie ook bv. CO 237, waar Weil constateert dat mensen niet alleen door interesse gedreven worden. 'Mais à coté de l'intérêt il y a l'orgueil. Il est doux d'avoir des inférieurs.' (CO 237) De uitspraak is van toepassing op de machtsverhoudingen in de fabriek, maar zij gaat ook op voor de liefdadigheid waarmee een sterkere zich over een zwakkere buigt.

[29] AD 128.

[30] AD 129.

[31] AD 130.

[32] Zie o.a. EL 25v.,46, 50, 56, 86, 152; PG 107; LPh 227.

[33] AD 142. Het strafrecht is voor Weil een soort sacrament waarmee de ander deel krijgt aan de liefde Gods. Het probleem van het straffen zat haar hoog. Zie bijv. EL 41v.,176v; En 21v.,24vv.,153; CS 316; PsO 31v.; PG 86v.; AD 187.

[34] In de vriendschap wordt dit ideaal het dichtst benaderd. Zij is een relatie van *décréation* tussen gelijken, waarin geen beslag op elkaars vrijheid wordt gelegd, omdat er machtsgelijkheid bestaat of wordt aanvaard. Zo staat zij model voor alle liefde. 'Bien qu'elle soit un lien entre deux personnes, elle a quelque chose d'impersonnel. (...) Elle consiste à aimer un être humain comme on voudrait pouvoir aimer en particulier chacun de ceux qui composent l'èspèce humaine.' (AD 204v.; vgl. PsO 82 en Vetö, a.w., 140vv.).

[35] C I,102.

[36] Vgl. PG 166, AD 134.

[37] CS 99, vgl. het hier boven gezegde over het strafrecht.

[38] PG 132.

[39] C I, 234. Vgl. CS 41, C II,89, CS 166.

10. CONCLUSIES.

In de voorgaande hoofdstukken hebben we een systematische reconstructie van Simone Weils 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 Weils denken? Maar ook: wat is het problematische erin? Sommige conclusies hoeven geen verrassing meer te zijn; zij zijn al min of meer uitgesproken op die punten in ons betoog, waar ze voor de hand lagen.

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 controleerbaar denken) en haar religieuze metafysica. Meerdere malen stuiten we op de vreemde paradox, dat datgene wat in het discursieve denken absurd lijkt, alleen nog in de metafysica redelijk kan worden verantwoord. Simone Weil poneert dat heel de werkelijkheid, de menselijke niet uitgezonderd, is onderworpen aan een netwerk van kosmische wetmatigheden. Deze *nécessité* kan ons - al naar gelang het toeval - maken en breken. Ook de menselijke samenleving wordt gereguleerd volgens haar specifieke wetten, maar ook de cultuur is niet minder een natuur: ook zij kent haar *nécessité*. Dit 'naturalisme' in Simone Weils denken zorgt ervoor dat zij een ongemeen koel en lucide oog heeft voor de machten die het bestaan bepalen. Zij wil het vervalsende ik-perspectief van waaruit mensen meestal de realiteit beoordelen 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 troosten zijn met medelijden, evenmin zijn te ontkennen in de verbeelding, noch te ontvluchten in de religieuze wereldvlucht. De *nécessité* moet onvoorwaardelijk worden aanvaard en bemind, wil men burger, en geen vreemdeling zijn in dit universum. Een welhaast cynische kijk op de dingen is het gevolg. Maar wie denkt, waarneemt 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 laatsten als natuurlijk, en de eersten als bovennatuurlijk te beschouwen. Het bovennatuurlijke is als '*infiniment petit*' in onze werkelijkheid aanwezig. Zo klein en krachteloos dat het door de mazen 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 ontdekt dat dit universum een dubbele orde kent, die van de *nécessité* en die van het Goede, het natuurlijke en het bovennatuurlijke; dat wij tegelijkertijd totaal onderworpen zijn aan het eerste, maar ook oneindig

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 uiteenvalt, is volgens Simone Weil niet meer in discursief denken uit te zeggen. Alleen een religieuze scheppingsleer 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 (zullen) vormen.

Een dergelijk dualisme lijkt me op zijn minst problematisch, en doet soms aan als intellectuele schizofrenie. Hoe kan wat natuurlijk onmogelijk, onwerkkelijk en absurd is, opeens bovennatuurlijk mogelijk, werkelijk en redelijk zijn? Weils 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 den beginne af aan* uit heeft teruggetrokken.

Het problematische van Simone Weils concept rust 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 maakt zij haar, in een rigoreuze naturalisering ook van de cultuur, wel leeg. Anderzijds maakt zij de bovennatuur zo bóvennatuurlijk dat deze nagenoeg ontoegankelijk wordt voor het menselijk denken en handelen. Niet alleen de (romantisch beschouwde) natuur, de menselijke geschiedenis en de innerlijke ervaring worden door Simone Weil geëlimineerd als vindplaatsen van God, maar ook de ethiek, de laatste wijkplaats die God nog in de moderniteit gevonden leek te hebben, wordt genaturaliseerd. 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 verkapt egoïsme en sociale ethiek is niets meer dan de dressuurtechniek van het Sociale Beest.

Simone Weil rukt daarmee natuur en bovennatuur zo uiteen, dat beide elkaar niet meer in een redelijk denken en weldenkend handelen kunnen ontmoeten. Hun ontmoetingspunt is het snijpunt van twee parallelle lijnen: het ligt verborgen in het oneindige. Het Oneindige, dat bereikt zal worden als de waarheid van de totaliteit van de ruimte en de tijd zal zijn onthuld en God door een '*sage persuasion*' uiteindelijk de *nécessité* en het Goede met elkaar tot eenheid gebracht zal hebben. Of ook: het Oneindige in het '*infiniment petit*' van de genade die mij misschien hier en nu al ten deel valt, en waarin ik *in* de *nécessité* al het Goede zie doorschemeren. Het inzicht

in deze waarheid kan alleen die mens te beurt vallen, die dit - letterlijk oneindige - geduld weet op te brengen, of aan wie deze bijzondere genade werd toegekend. 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 gedeeld, en des te meer 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 lucide rationalisme, dan blijft men doorgaans toch nog blind en doof voor haar metafysica, die elke aansluiting met het argumentatieve denken mist. In vele gevallen vindt dan alleen de halve Simone Weil gehoor.

Als men zich echter anderszijds wel laat verleiden door haar meeslepende metafysica, en zich aan de voeten van het mystieke genie Simone Weil nestelt, dan is het weer uiterst moeilijk om landingsplaatsen te vinden in de natuurlijke, door iedereen gedeelde werkelijkheid. Wie Simone Weil alleen als religieus leraar beschouwt, spreekt niet de taal meer van elckerlyc, maar de geheimtaal van de esoterie. Want de presentie van God ervaren en onder woorden brengen is in haar concept een uiterst ontoegankelijk 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 vereist een subtiel waarnemingsvermogen, dat niet ieder mens bezit.

Het dualisme in de methode van Simone Weil brengt me zo direct tot een tweede kritische conclusie t.a.v. haar denken, nu van meer inhoudelijke aard. Haar ethos is er één voor uitverkorenen, haar ethiek is elite-ethiek. Als ethiek gedefinieerd wordt als 'zich invoegen in de waarheid', en de waarheid is slechts toegankelijk voor weinigen, dan is ook het Goede een zaak van bevoorrechten. Maar ook in een meer directe zin, wat het goede handelen als zodanig betreft, is er sprake van een elite-ethiek. Het beste wat 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 *décréation*. Maar wie kan er werkelijk afstand doen van zijn persoonlijkheid? Alleen de mens die er één 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 hoever is deze vrijheid weggelegd? De *décréation* is een gebod dat alleen de maatschappelijk sterken zichzelf op kunnen leggen: alleen zij kunnen in waarachtige vrijheid zwak worden. Alleen geprivilegeerden kunnen afstand doen van hun privileges. Dat een mens zich in die situatie dan ook totaal conformeert aan zijn

verlangen naar het Goede en zichzelf opgeeft, komt dan ook weinig voor. De meeste bevoorrechten beschouwen zichzelf als 'geërriveerd', terwijl ze zich volgens Simone Weil nog slechts in de ethische startpositie bevinden. Weil spreekt in dit verband dan ook dat slechts enkele 'helden, heiligen en genieën' weten en doen wat 'het volk' niet weet en doet: zich uitwissen en totaal beschikbaar stellen voor anderen[1].

Aan Simone Weil kan hetzelfde verwijt gericht worden dat men ook aan het adres van haar grote voorbeeld Plato heeft geuit. Voor Plato was het Goede een transcendent Idee, zelfs het hoogste dat 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 enkelen, namelijk aan de filosofen die verlost van alle maatschappelijke druk geometrisch hebben leren denken. Zo weet maar een enkeling wat goed is. En deze kennis is ook maar voor een enkeling (de mede-ingewijde) redelijk te verantwoorden en over te dragen. De conclusie die daarom uit Plato's Idee van het transcendente 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 onder het gezag van autoritaire leraren'[2]. Dat Simone Weil religieus gezien leerlinge van Plato was, hebben we al eerder malen geconstateerd. Dat ook haar politieke denken met dat van de Griekse wijsgeer autoritaire trekken vertoont, hoeft in dit verband ook niet te worden verzwegen[3]. De ethiek van Simone Weil opereert niet met de kracht van argumenten. Dat hoeft ook helemaal niet om een deugdelijke ethiek te zijn, zolang zij maar appeleert aan de goede verstaander en niet aan anderen opgelegd wordt. Zodra echter met zo'n mystieke ethiek politiek wordt bedreven, en zij sociaal en institutioneel uitbreiding moet ontvangen, krijgt zij onherroepelijk paternalistische trekken[4].

Blijven we nog even bij het concept van de *décréation*. In deze bewuste, vrije zelfuitwissing komt immers heel het ethos van Simone Weil samen. Er zit iets gewelddadigs in haar oproep tot zelfvernietiging, niet alleen tegenover anderen, maar ook tegenover zichzelf. Spreekt er - zo kunnen we ons afvragen - niet een masochistische tendens uit deze houding waarin de zelfdestructie openlijk wordt verdedigd? Dat is een derde kritische opmerking die aan het adres van deze filosofie gemaakt kan worden. We zijn daarin niet de eersten en de enigen[5]. Want het belastend materiaal voor deze beschuldiging is er, zeker als we achter de filosofie om naar de persoon kijken die haar heeft voortgebracht. 'Moeite 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 Schuman schreef, toen ze per se naar Londen wilde om door middel van een gevaarlijke opdracht weer in bezet gebied terug gedropt te worden. Nam Weil het lijden en de dood op

de koop toe in haar solidariteit met de noodlijdenden of zócht ze lijden en dood en vond ze in de oorlog een welkome aanleiding? 'Ik smeed u om, als u er toe in staat bent, mij de hoeveelheid noodzakelijk lijden en gevaar toe te staan die me ervan zal weerhouden om vruchteloos door het verdriet te worden opgevreten'[6]. Aldus vervolgt ze de brief aan Schuman, die op deze dubieuze offerlust terecht niet is ingegaan, en Weil wel naar Londen haalde, maar alleen om er te schrijven. Maar ook daar lijkt Simone Weil er alles aan gedaan te hebben om haar dood te bespoedigen. Was het haar verborgen opzet? Terwijl iedereen die zich in 1942 met haar liet inschepen in Marseille daarmee zijn leven dacht te redden, vertrok zij ' met min of meer de gedachte aan een waarschijnlijke dood'vgoor ogen[7]. Haar biografie - die elke morbide of masochistische trek in Simone Weil ontkent - ontkomt er daarom ook niet aan om te spreken van dat 'brandende vuur van het offer dat haar verteerde gedurende haar laatste jaren'[8]. Ligt er niet een direct verband tussen het filosofische concept de *décréation* en deze ongezone offerlust?

Dat aan Simone Weil masochistische tendenzen niet vreemd waren lijkt me een moeilijk te ontkennen feit. De gelovige die schrijft dat 'elke keer als ik aan het kruis van Christus denk, ik de zonde van de begeerte bega' is niet alléén vroom; de communiste die zich spelden onder haar nagels wil laten duwen omdat 'het mogelijk is dat we ooit op een dag gemarteld zullen worden en we ons er op moeten voorbereiden' is niet alléén moedig[9]. Haar lichaam noemde zij - de rationaliste - eens een te dresserende beest, dat je met suikerklontjes, maar ook met de zweep moet kleinhouden[10]. Maar ging haar voorkeur niet een tikkeltje teveel naar het laatste tuchtmiddel uit? Het lijkt erop dat ook Weil zelf deze neigingen 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 Bosquet, 'een mengeling van minachting, haat en weersin, die zich op een lager niveau afspeelt, dat van de biologische mechanismen'[11].

Simone Weil hield niet van zichzelf, kunnen we constateren. Is haar filosofische oproep tot zelfvernietiging 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 bewust onderkende, en hen probeerde te beheersen. 'Men moet nooit naar het ongeluk verlangen; dat is tegennatuurlijk, het is een perversie', schreef ze, wellicht tegen haarzelf in; 'het ongeluk is wezenlijk iets dat men ondergaat ondanks zichzelf'[12]. Ook haar neiging tot buitensporige lichamelijke ascese las zij zelf relativerend de les: 'Je moet niet te rigoreus snoeien 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 in deze wereld noodzakelijk is, net als water en brood (of coca-cola en corn flakes)'[13]. Het politieke systeem dat onderdanen tot

zelfopoffering verplicht en tot suïcide aanzet in het belang van de gemeenschap, stuitte bij Simone Weil, zo zagen we reeds eerder, op hevige - en mag men zeggen: gezond - verzet[14]. Zo wees ze ook expliciet het masochisme af, als een ontsparing van de onvoorwaardelijke liefde tot de totale werkelijkheid waartoe zij opriep:

'Geloven dat de werkelijkheid liefde is, en haar tegelijk zien zoals zij is. Houden van wat onoverdraaglijk is. IJzer omhelzen, zijn huid tegen de hardheid en de kou van het metaal duwen.

Dat is geen vorm van masochisme. De masochisten worden opgewonden door het beeld van de wreedheid; omdat zij niet weten wat wreedheid is. Maar wat omhelsd moet worden is niet de wreedheid, maar de blinde onverschilligheid en ruwheid. Zo alleen wordt de liefde onpersoonlijk' [15].

Simone Weil hield niet van zichzelf, constateerden 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 Pesanteur et la grâce had kunnen schrijven: 'Men moet dood zijn om de dingen naakte waarheid van de dingen te zien'[16] - , leerde Simone Weil intensief kennen op een Cercle Communiste in de jaren dertig. Tegenover Simone Pétrement sprak hij ronduit zijn afschuw 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, vergist zich: Weil distantieerde zich van Batailles vereenzelviging 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 tegenover Bataille[18]. Simone Weil hield van het leven. Daarom had zij ook een bewondering zonder reserves voor Rosa Luxemburg: zoals zij revolutionair was, zo wilde Weil het ook zijn: uit toewijding tot het leven[19]. Simone Weil hield van het leven. Omdat ze van de werkelijkheid hield. Dat ook de dood van diezelfde realiteit deel uitmaakt en daarmee aanspraak op liefde 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 stoïcijn moet niet op de dood willen vooruit lopen, maar als hij zich aandient moet hij zich even onvoorwaardelijk aan hem uitleveren als hij zich ook aan het leven heeft gegeven. En wie dan nooit ja heeft leren zeggen tegen het leven, zal op dat moment ook geen ja kunnen zeggen tegen de dood[21]. Conform haar filosofie, waarin de bewuste instemming met en een onvoorwaardelijk ja-zeggen op al wat is de hoofdrol speelt (zie hfdst.4), was

Simone Weil erop uit om in zichzelf 'de liefde tot het leven intact te houden'[22]. Zo, zouden we willen concluderen, wilde zij zo 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 gedachte moet met een gedachte bestreden worden (de '*context of justification*'), en staat of valt niet met haar oorsprong (de '*context of discovery*').

En toch: ook dan is en blijft er iets gewelddadigs in Simone Weils ethos, dat oproept tot zelfdestructie en vernietiging van de autonomie. Als we het concept van de *décréation* niet mogen afdoen als een vorm van gesublimeerde zelfhaat, wat is dan de filosofische betekenis en draagwijdte ervan? Voor een antwoord ga ik nog eens terug naar de studie van Paul Giniewski, 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 deel ik niet; hierboven heb ik duidelijk gemaakt waarom een biografie nog geen waardeoordeel over een filosofie in zich sluit. Maar dat iemands levensloop en achtergrond zijn of haar denken kan helpen verstaan, voegde ik er wel aan toe. Welnu, ik meen dat Giniewski in zijn analyse van Simone Weils houding tegenover haar joodse identiteit een sleutel tot het verstaan van haar denken verschaft. In Simone Weil, aldus Giniewski, ontmoeten we een tragisch geval van joodse zelfontkenning, zoals er meerderen 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 wortels 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 beul te keren, sloot zij een huwelijk met haar haat', schrijft Giniewski, en hij raakt daarmee aan de tragedie van die joden, die, als enige afweermechanisme tegen de vervolging, probeerden om de afstand tussen henzelf en hun jodendom zo groot mogelijk te maken[23]. Simone Weil slaagde daar, kan men achteraf constateren, behoorlijk in. Het jodendom was, 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 Talmoed kende), als wat zijn gruwelijke heden aanging: terwijl ze begaan 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 toedeelden! Giniewski 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, Endlösung en gaskamers werd geïnformeerd - en voor haar filosofische poging om het 'ik'

uit te wissen eenzelfde verklaring: zij wilde zo dat deel van zichzelf vernietigen dat toch (en dat verklaart het gewelddadige in deze zelfdestructie) nooit meer ongedaan kon worden: de jood in haar[24].

Ik meen dat Giniewksi hiermee een verhelderende bijdrage levert aan de historische en culturele ontstaansvoorwaarden van Simone Weils filosofie. Dat daarmee ook een oordeel over haar ethos als zodanig is uitgesproken, bestrijd 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 filosoferend sprak over 'ik', dan bedoelde ze dat van elk mens en niet alleen dat van haar (joodse) zelf. Maar duidelijk maken de verbanden die Giniewski legt in elk geval wel dat Simone Weil in haar concept van de *décréation* niet denkt aan een suïcidale opheffing van ons menszijn of mysogyne minachting van dat van anderen, maar aan de uitwissing van mijn identiteit, voorzover ik die in een *particulariteit* heb opgesloten. Mijn 'ik' vernietigen is een noodzakelijke voorwaarde om tot de universele waarheid door te dringen. Mijn identiteit als mens ligt dus niet in het feit dat ik een uniek, onvergelijkbaar wezen ben met een onvervreemdbare substantiële individualiteit. Zij wordt bepaald door het antwoord op de vraag of ik deze particulariteit als een illusie heb leren beschouwen en haar wil opgeven of niet. En die beslissing kan niemand mij afnemen, daarin (en daarin alleen) ben ik 'ik'. M.a.w.: of ik mij wil laten *universaleren* of niet (ethisch uitgedrukt: mij totaal beschikbaar wil stellen of niet), daarin ligt mijn 'identiteit'.

*'De slechte nederigheid leidt ertoe dat men gelooft dat men op zichzelf niets is, als die en die mens.
Maar nederigheid is de kennis dat men niets is als menselijk wezen, en meer in het algemeen als schepsel.
Het verstandelijk inzicht (l'intelligence) heeft daarin een groot aandeel. Het gaat erom het universele te begrijpen'*[25].

Wat deze tragisch-ethische opvatting van de menselijke individualiteit filosofisch waard is, valt buiten het bestek van dit boek[26]. 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 malen is geweest op haar diepgaande afhankelijkheid van anderen. We zagen dat m.n. Plato, Descartes en Kant haar denken hebben gevoed, 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 Simone Weil zijn gelezen in een moderne context. Zo leert zij van Descartes wat methodisch denken en handelen is, maar past wat de 16e eeuwse wijsgeer in de wetenschap vond toe op de moderne industriële wereld van de arbeid, een synthese zoekend tussen Marx en Descartes (hfdst.3). Met Plato is Simone Weil van mening dat het Goede transcendent is en de mens de waarheid met zijn door begeerten vervalst perspectief in de weg staat. Maar zij wees 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* ongedeelde werkelijkheid: het Goede is afwezig, en slechts present in de mens die ernaar verlangt (hfdst.2). Kant tenslotte betekende in dit opzicht een mijlpaal in het moderne denken waarachter Simone Weil niet meer terug wilde. Haar filosofie vertoont een duidelijke afhankelijkheid in de esthetiek (hfdst.4) en de ethiek (hfdst.7). Maar het is vooral de fundamentele copernicaanse omwenteling die door Kant in het Westerse denken is voltrokken, welke Simone Weil ook tot de hare maakt. In Kants kritische filosofie wordt de mens terug verwezen naar zichzelf: het goede, het ware en het schone zijn een door *menselijke* waarneming en denken 'gefilterde' werkelijkheid, en nooit direct toegankelijk. Deze moderne grondhouding, die geen vrije vlucht meer toestaat in een religieuze achter- 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 alibi om haar te ontkennen.

Zo maakt Simone Weil op een oorspronkelijke manier gebruik van de erfenis van de groten uit de geschiedenis van het Westerse denken. Maar - en dat in 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 bovenstaande intuïties in een grote heroriëntatie op de aanvangen van het Westerse denken. Haar filosofie is één groot 'terug naar de Grieken', maar dan in de context van de 20e eeuw. Het magnum opus van Plato speelt daarbij duidelijk een hoofdrol, maar ook de geschiedgeschieding van Thucydides, de geometrie van Pythagoras en de tragedies van Aeschylus, Sophocles en Euripides behoren tot de constante 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 feite geen realiteitswaarde heeft maar bestaat in onze affecten en begeerten, die

ons van de universele waarheid afhouden; de deugd die een mens vindt in het zich bewust conformeren aan de kosmische orde - we vinden al deze elementen bij Simone Weil terug, 2200 jaar nadat de Stoa 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 deugdzaamheid, maar klinkt bij haar een moderne *diesseitigheid* door, die met vreugde en overgave nietscheaans ja tegen het leven zegt en de aarde trouw wil blijven. Daarom vervolgens 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 vorm gegeven. Daarom tenslotte benadrukt zij met Kant de individuele vrijheid waarover een mens moet kunnen beschikken om zich te kunnen plooiën naar de kosmische orde, een vrijheid die het doel is van alle morele handelen. Simone Weil is stoïcijn, 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 kosmologie en ethiek ons vandaag verder kunnen helpen. Ik beperk me tot een korte opmerking, die op haar beurt weer stof is 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 omringende natuur. Een interferentie 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 ruilbaar zijn. M.n. de cybernetica, de informatie-leer en de systeem-theorie 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, wetmatigheid en toeval ('auto-organisation' volgens het principe 'order from noise') hebben geleid tot een evolutie met een steeds grotere complexiteitsgraad, waarvan de menselijke samenleving het (voorlopige) 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 in deze theorievorming een grote rol speelt - een 'verloren paradigma' geworden. In deze zin kan men zeggen dat het Einde van de Mens is aangebroken, en dat

het humanisme zijn integrerende functie tussen de wetenschappen heeft verloren[27]. *De mens moet opnieuw zijn plaats vinden in het universum.*

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

Wat betekent dit alles voor de ethiek? De moderne filosofische ethiek leeft nog steeds bij de kloof tussen natuur en cultuur en hanteert de mens en zijn cultuur als paradigma. De natuur mag niet worden gemoraliseerd, noch de moraal genaturaliseerd. De 'naturalistic fallacy' (G.E. Moore) 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 terug[28].

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: 'Naturae 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 bevalling[29].

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 afgedaan. Ethiek is antropologie geworden, en uit de kosmologie gepeld. 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 milieu-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 pasklaar antwoord klaar. Wel ben ik van mening dat zij ons kan helpen hen goed te stellen. En op zijn minst zou haar ethos ons weer op weg kunnen helpen om onze plek in dit universum te hervinden. Het zou ons kunnen bevrijden 'van het abcès iemand te zijn' (Henry Michaux).

[1] EL 32.

[2] A. MacIntyre, A short history of Ethics, A history of moral philosophy from te Homeric age tot the twentieth century, Routledge Londen/New York, 1966, 53.

[3] Simone Weil was voor afschaffing van politieke partijen en stond een inperking van de vrijheid van meningsuiting voor, m.n. voor schrijvers. Zie voor haar politieke opvattingen m.n. En (28, 30, 39v.) en EL (96vv., 133). Vgl. Krogmann, a.w. 87v.: 'De scherpte van de door Simone Weil (...) voorgestelde richtlijnen en verboden en de hardheid der straffen zouden een totalitair regime eer aandoen.'

[4] Zie MacIntyre, a.w., 55v. over het autoritaire bij Plato, die, na als leerling van Socrates te zijn begonnen (in het Symposion) tenslotte (in de Republiek) een politieke executie verdedigt die Socrates opnieuw ten dood zou hebben gebracht.

[5] Voor een platte, directe gelijkstelling van *décréation* = masochisme, zie Giniewski, a.w., 266.

[6] EL 199.

[7] AD 49.

[8] SP II, 344.

[9] AD 62 resp. SP I, 351.

[10] PsO 142.

[11] idem, 79.

[12] PsO 108 (vgl. 121). Vgl. PG 104: 'On ne peut pas vouloir la croix.'

[13] PG 80, resp. EL 239. Vgl. idem, 168: 'La joie est un besoin essentiel de l'âme'. Zie ook hfdst. 6, noot 148.

[14] Zie hfdst.7, noot 184.

[15] CS 222v.

[16] Vgl. Frits de Lange, In de zon kijken. Georges Bataille en de dood, in: Tegeendraads, opstellen aangeboden aan Okke Jager, Ten Have Baarn 1988, 203 - 222.

[17] SP I, 424. Vgl. ook Fiori, a.w., 134. Simone Weil stond model voor één van de hoofdpersonen (Lazare) in Batailles obscene-morbide roman Le bleu du ciel (Michel Surya, Georges Bataille. La mort à l'oeuvre, Séguir Paris 1987, 220v.). Over hun verhouding, zie m.n. idem, 175 - 180, 193v..

[18] SP I, 425.

[19] SP I, 368v.

[20] C I, 93.

[21] Vgl. PG 100: 'Il faut aimer beaucoup la vie pour aimer encore davantage la mort.'

[22] C I, 142.

[23] Giniewski, a.w., 35.

[24] idem, 153.

[25] C II, 173. Vgl. PG 46, resp. 158: 'Etre rien pour être à sa vraie place dans le tout.'; 'Nous sommes une partie qui doit imiter le tout.'

[26] In Individualisme. Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze (Kok Agora Kampen 1989) heb ik geprobeerd met behulp van E. Levinas een zelfde 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 fundamenteeler belang is. Levinas heeft heftige kritiek op Simone Weil geuit (zie het artikel Simone Weil contre la Bible, in zijn Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Albin Michel Paris 1976 (3e druk), 189 - 198 met de koel-pijnlijke conclusie: 'Notre voie est ailleurs'), maar kan ook op een cruciaal punt in één van zijn hoofdwerken instemmend van haar citeren: 'Père arrache moi ce corps et cette âme pour en faire des choses à toi et ne laisse subsister de moi éternellement que cet arrachement lui-même.' (in: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Kluwer Dordrecht 1978, 176, zie ook boven, hfdst.8, noot 290). Zijn subjectiviteitsopvatting spoort in misschien meer dan één opzicht met die van Weil.

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

[28] Zie mijn Individualisme, passim.

[29] Aldus de astronoom Hubert Reeves, l'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens?, Seuil Paris 1986, 212v..

