

Die Philosophie Simone Weils unter dem Aspekt der Lehre Schopenhauers

von Andreas Weis (Mannheim)

„Meine Gedanken können nur für jemanden bestimmt sein, der ein wenig Freundschaft, und zwar wahrhaftige Freundschaft, für mich empfindet.“¹ Dies schrieb die Philosophin und Mystikerin Simone Adolphine Weil, eine Tochter aus gutbürgerlichem liberal-jüdischem Hause, in einem Brief an Ihren Freund Pater Perrin, einem blinden Dominikanerpater, den sie 1941 in Marseille kennengelernt hatte und der sie später eine „Heilige“ nannte – freilich, wegen ihrer Intransigenz – mit dem Zusatz: „Gott behüte uns vor lebenden Heiligen.“ Denn Kompromisslosigkeit, das ist das Charakteristikum von Simone Weil schlechthin. Wenn Schopenhauer schreibt, dass die Wahrheit keine Hure ist, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren, sondern vielmehr eine so spröde Schöne, dass selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiss sein darf², dann ist genau dies auch das Programm von Simone Weil. In Ihren Worten: „Ich habe von der intellektuellen Redlichkeit einen äußerst strengen Begriff; derart, dass ich noch niemals einem Menschen begegnet bin, der mir nicht ihrer zu entraten schien; und ich fürchte immer, dass sie mir selber fehlen könnte.“³

Simone Weil starb jung, mit nur 34 Jahren im August 1943 in einem Sanatorium in Ashford im englischen Exil. Ihre behandelnde Ärztin Frau Dr. Broderick erklärte: „Ich bin der Auffassung, dass der Tod durch Herzversagen aufgrund allgemeiner schlechter Verfassung durch fehlende Nahrungsaufnahme eingetreten ist und nicht durch die diagnostizierte Lungentuberkulose verursacht wurde.“ Dass Simone Weil zuletzt kaum aß, begründete sie damit, dass sie nicht essen könne, wenn sie an die in Frankreich im zweiten Weltkrieg verhungerten Franzosen denke. „Auch derer, die mir gleichgültig und unbekannt sind, mit einbegriffen die Unglücklichen der vergangenen Jahrhunderte bis in die fernsten Zeiten. Diese Berührung ist ein so grässlicher Schmerz für mich, sie zerreißt meine Seele derart durch und durch, dass es mir eine Zeitlang fast unmöglich ist,

1 *Zeugnis für das Gute*, 115.

2 Vgl. W I, Vorrede zur ersten Auflage.

3 *Zeugnis für das Gute*, 91.

Gott zu lieben.“⁴ Tiefenpsychologisch ist Simone Weils Anorexie leicht zu erklären. Lebewesen verzehren zu müssen, um selbst leben zu können, das war für Simone Weil die Erbsünde schlechthin.

Könnten wir uns von Licht ernähren, wäre diese Schuld getilgt. Simone de Beauvoir, eine Kommilitonin an der Pariser *École Normale Supérieure* (ENS), der Elitehochschule für die Lehramtsfächer, meinte dann auch: „Ich beneide sie um ein Herz, das imstande war, für den ganzen Erdkreis zu schlagen.“⁵

Der berühmte Spruch des Anaximander verbindet Simone Weil und Arthur Schopenhauer daher unmittelbar: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit, denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.“⁶ Dies ist ein Schlüsselsatz zum Verständnis einer Philosophie des Tragischen sowohl bei Arthur Schopenhauer als auch bei Simone Weil. Das Ganze des Seins wird als Schuldzusammenhang begriffen. Simone Weil schreibt dazu: „In sich betrachtet schließt jede Veränderung, damit jedes Phänomen, so klein es auch sei, die Grundursache der Zerstörung der universellen Ordnung ein.“⁷ Simone Weils Hang zum Tragischen ist wohlbekannt und steht der Philosophie Schopenhauers kaum nach. In der griechischen Dichtung etwa – zu der sie sich philhellenistisch hingezogen fühlte – gebe es als „fast einzigen Gegenstand das Unglück.“⁸ Der Ausgangspunkt beider Philosophien besteht im Tragischen der Existenz, in der empirischen Tatsache des Leidens als Bezugspunkt von philosophischem Denken überhaupt im Rahmen einer erlösenden Teleologie. Ein unkonventioneller Zugang, der die Philosophien Simone Weils und Schopenhauers unmittelbar miteinander verbindet.

Wie stand Simone Weil also zu Arthur Schopenhauer? Es ist auf jeden Fall bekannt und bezeichnend, dass Schopenhauers Name zuvorderst auf der Liste der Autoren stand, die Simone Weil in ihrem Abschlussjahr an der ENS 1930 „gründlich studieren“ wollte.⁹ Es wird sogar gemutmaßt, dass die Lektüre Schopenhauers zu Ihrem Hungertod beigetragen haben könnte.¹⁰ Auch wenn Simone Weil Schopenhauer in Ihrem Werk nicht mit Namen explizit zitiert hat, so gilt doch ein unmittelbarer Einfluss als sehr wahrscheinlich. Nicht zuletzt die philosophischen Vorbilder Simone Weils sind hier bereits ein Indiz. Dies sind vor

4 Ebd., 107.

5 Beauvoir, Simone de: *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, 234f.

6 Anaximander, zit. nach Nietzsche, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 365.

7 *Vorchristliche Schau*, 135.

8 *Die Verwurzelung*, 68.

9 Vgl. Pétrement, Simone: *Simone Weil – Ein Leben*, 165f.

10 Vgl. McLellan, David: *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*, 30.

allem Platon und Kant, aber auch Descartes, über den sie bei Léon Brunschvicg 1931 unter deutlich spinozistischem Einfluss promoviert hat, des Weiteren der „französische Kant“ und Begründer des französischen Voluntarismus Francois Pierre Maine de Biran. In dessen Linie wiederum bewegt sich Simone Weils Lehrer am Lycée Henri IV, der französische Philosoph Émile-Auguste Cartier, genannt Alain, dessen Seminare Sie auch nach dem Wechsel an die ENS 1928 weiter besuchte und der Ihr Denken maßgeblich beeinflusst hat.

Doch es wäre nicht Simone Weil, hätte sie sich nicht wie Schopenhauer mit den Upanischaden, mit Lao-Tse und dem Buddhismus beschäftigt. Hierzu lernte sie eigens Sanskrit und las 1940 u. a. die Bhagavad Gita. All dies lässt deutlich auf eine enge geistige Verwandtschaft zwischen Simone Weil und Arthur Schopenhauer schließen.

Simone Weil war wie Schopenhauer scharfe Kritikerin eines Fortschritts-optimismus, der im 19. Jahrhundert vor allem von Hegel und Marx propagiert wurde. Schopenhauer hat im Gespräch mit Paul Challemel-Lacour 1859 voller Skepsis den Fortschrittsglauben als irrealer „Chimäre“ des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet.¹¹ Ganz ähnlich Simone Weil, die das Geschichtsverständnis Schopenhauers teilt und in der Geschichte insofern nur Zyklen, aber keinen dialektischen Fortschritt erkennen kann. Lediglich die permanente Iteration altbekannter Herrschafts- und Machtverhältnisse würde die Historie kennzeichnen. Schon in der Ilias werde das entscheidende Übel der Menschheit beschrieben. Die Ersetzung der Ziele durch die Mittel, die Umkehrung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Das Machtstreben als Mittel setze sich an die Stelle aller Zwecke.¹² Soziale Gerechtigkeit kann in Simone Weils Überzeugung daher auch nicht durch eine Revolution des Proletariats erreicht werden, sondern nur durch sozialen Frieden, definiert als Ausgleich der Interessen von Arbeitgebern und Arbeitern im Rahmen eines Aushandlungsprozesses.¹³

Grundsätzlich sei an dieser Stelle angemerkt, dass das Denken von Simone Weil, das in den „Cahiers“, deutsch „Aufzeichnungen“ in vier Bänden dem Publikum in Übersetzung vorliegt, als „unsystematisches System“ immer wieder iterierend um zentrale Begriffe kreist, die nun betrachtet werden sollen. In dieser Arbeit wurden allerdings nicht systematisch die „Aufzeichnungen“ ausgewertet [diese Aufgabe muss die weitere Forschung übernehmen], sondern es wurde den Übersetzungen ins Deutsche gefolgt, wie sie sukzessive 1952 mit *Schwerkraft und Gnade* beginnend herausgegeben wurden, zuletzt 2011 mit einer Neuauflage ihres Spätwerks *Die Verwurzelung*. Denn Simone Weil hat nicht wie Schopen-

11 Vgl. *Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche: Nach der Handschrift Eis Heauton*. Hrsg. von Eduard Grisebach, 87.

12 Vgl. *Unterdrückung und Freiheit*, 184

13 Vgl. *Fabrikstagebuch*, 212.

hauer ein geschlossenes Hauptwerk vorgelegt, sondern zu Lebzeiten ausschließlich Aufsätze in diversen Zeitschriften veröffentlicht. Ihre eigentliche Philosophie wurde erst posthum u. a. von Ihrem Freund Gustave Thibon (*Schwerkraft und Gnade*) und von Albert Camus (*Die Verwurzelung*) veröffentlicht. Albert Camus nannte sie dann auch „den einzigen großen Geist unserer Zeit.“ Gustave Thibon hat bei seiner Veröffentlichung von *Schwerkraft und Gnade* eine Auswahl der Aufzeichnungen Simone Weils veröffentlicht, die ihm Simone Weil vor ihrer Abreise in die USA im Mai 1942 auf dem Bahnhof von Marseille in einer Aktentasche übergeben hat. Diese Auswahl – das sei hier erwähnt – ist in der Forschung nicht unumstritten.¹⁴ Dennoch ist die grundsätzliche Explikation des Begriffspaars Schwerkraft und Gnade ein Schlüssel zum Verständnis von Simone Weils Werk.

Was also meint Simone Weil mit den Begriffen Schwerkraft und Gnade? Unter Schwerkraft oder „Schwere“ sind die natürlichen Gesetze der Stoffe zu verstehen, also eine blinde natürliche Kraft, die „alles in der Natur, einschließlich der Psychischen, einer ebenso brutalen wie unbarmherzig nach unten gerichteten Gewalt unterwirft.“¹⁵ Dem gegenüber steht die Gnade, ein Begriff, der die übernatürlichen Gesetze der herabsteigenden Bewegung bezeichnet, also das „Licht“, das uns wie ein Sog nach oben zieht.

Simone Weil nennt Beispiele auch aus den Upanischaden, die der Veranschaulichung dieser Pole dienen können. Zum einen hebt sie deutlich „die Verkehrung des Objektiven und des Subjektiven“ hervor. Ebenso „die Verkehrung des Positiven und des Negativen.“ Dies sei der Sinn der Philosophie der Upanischaden: „Wir werden als Verkehrte geboren, und wir leben in der Verkehrtheit, denn wir werden geboren und leben in der Sünde, die eine Verkehrung der Hierarchie ist. Die zentrale Operation ist die Umkehr. Die Bekehrung.“¹⁶ Und weiter: „Auf Grund der in den Dingen durch die Erbsünde bedingten Umkehrung besteht zwischen dem Schein und der Wirklichkeit diese Unvereinbarkeit, die die vollkommene Gerechtigkeit zwingt, hier unten in Gestalt eines verurteilten Verbrechers zu erscheinen.“¹⁷ Darüber hinaus verwendet Simone Weil das Sinnbild des die Lichtnahrung empfangenden umgekehrten Baumes, der im Himmel wurzelt und ebenfalls schon in den Upanischaden Erwähnung findet. Diesen deutet Simone Weil als das Kreuz: „Dieser herrliche Baum, auf dem die Vögel des Himmels sich niederlassen.“¹⁸ Denn „kein Wald bringt seinesgleichen

14 Vgl. Wicki-Vogt, Maja: Kontingenz im Widerspruch der Identität, in: *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*, 55.

15 *Vorchristliche Schau*, 50.

16 *Schwerkraft und Gnade*, 51.

17 *Vorchristliche Schau*, 77.

18 *Das Unglück und die Gottesliebe*, 132.

hervor.¹⁹ Das ist der Baum, den Gott als Samenkorn in unsere Seele eingepflanzt hat. Sobald wir diesem Samenkorn den natürlichen Teil unserer Seele – gleichnishaft gesprochen – „zum Verzehr geben“, bricht diese auf wie die Schale eines Eies – Simone Weil spricht vom Weltei; einem Begriff der indischen Kosmogonie, den auch Schopenhauer kennt – und der Keim wird zum Vogel des Himmels, der diesem entschlüpft und den übernatürlichen Teil der Seele entfaltet. Damit einher geht der entscheidende Wechsel der Perspektive. Man schaut nun jenseits des Schleiers der Maja auf die Welt, die vorher nur in der Weise des *principium individuationis* gegeben war.

Übersetzt erinnern diese Pole unzweifelhaft an Schopenhauers Differenzierung des *Velle* einerseits und des *Nolle* andererseits.²⁰ Was nun versteht Simone Weil genauer unter dem natürlichen und übernatürlichen Teil der Seele?

Der natürliche Teil der Seele ist das, was man das „Ich“ nennt und damit vor allem Schuld. Schon deshalb, weil Existenz mit dem Verlust der vorkreatürlichen metaphysischen Einheit verbunden ist. Es ist diese schuldhaft Anmaßung des Ich, aus der sich das Leiden erklärt. Das Ich bei Simone Weil besteht aus einem diskursiven Anteil, dem Intellekt, aber vor allem auch aus der komplexen, triebbestimmten Tätigkeit des Willens als Ich-Prinzip schlechthin.

Es ist ein kreatürliches, irrationales Handlungsprinzip und laut Simone Weil unbegrenzt. Jedes vermeintliche Ziel, etwa Macht, das der Wille im Rahmen unablässiger Affekte, Lüste und Begierden anstrebt, ist letztlich Mittel, somit fragwürdig und kann nur im Rahmen der Vernunft eine Begrenzung finden. „Der falsche Gott verwandelt das Leiden in Gewaltsamkeit. Der wahre Gott verwandelt die Gewaltsamkeit in Leiden.“²¹

Durch das Herabsteigen aber, d. h. bei Simone Weil durch die Zustimmung zur Nichtigkeit der eigenen Existenz, das Bejahen des Ausgeliefertseins an äußere Zufälle im Rahmen der Gesamtheit einer durch blinde Notwendigkeit bedingten Schöpfung, letztlich also im Verzicht auf die scheinbare Macht des Subjektseins, übersteigt der Mensch gerade die Kleinheit seiner Existenz. Die Schale des natürlichen Teils der Seele wird gesprengt und es entfaltet sich der übernatürliche Teil der Seele, der die Gegenwart Gottes in ihr ist.²²

Eine wichtige Grundlage hierfür ist die übernatürliche Tugend des stoischen *Amor Fati*, im Sinne eines Marc Aurel, für Simone Weil die christliche Tugend *kat´ exochen*. Dies im Geheimsten der Seele, das nur Stille ist, bedingungslos bekräftigte „Ja“ ist dadurch gekennzeichnet, dass es jeder Berührungsfahr mit

19 Ebd., 131.

20 Vgl. Ewertowski, Ruth: *Das Außermoralische – Friedrich Nietzsche – Simone Weil – Heinrich von Kleist – Franz Kafka*, 43ff. – Vgl. hierzu auch den letzten Absatz dieses Artikels.

21 *Schwerkraft und Gnade*, 104.

22 Vgl. *Das Unglück und die Gottesliebe*, 246.

der äußerlichen Gewalt gänzlich entzogen ist. Es ist die Tugend des Gehorsams und diese bringt den übernatürlichen Teil der Seele wirklich in den Himmel. „Es ist ein Flügel.“²³ Dieser stoische Amor Fati ist ein zentraler Begriff in der Philosophie Simone Weils. Simone Weil betont wie Schopenhauer das Ausgeliefertsein des Menschen an äußere Umstände, die Abhängigkeit von den Launen des Zufalls. Gleichwohl, so spekuliert sie mit Schopenhauer, werden „alle Zufälle scheinbar von einer tief verborgenen Notwendigkeit umfasst.“²⁴ Ganz ähnlich geht auch sie von einer Art Schicksal im Leben des Einzelnen aus. „Sobald wir die Haltung des Amor Fati mit unserem ganzen Wesen empfinden, sehen wir Gott.“²⁵ Eben dies versteht Simone Weil in Anlehnung an Lao-Tse unter einem kontemplativen „nicht handelnden Handeln“ [Wu wei]²⁶, nämlich den Gehorsam bezüglich der Bedingungen der eigenen Existenz, aber eben auch ganz im Sinne von Schopenhauers Ethik das Mitleid bezüglich der Existenz jedes anderen Wesens. Simone Weil führt in diesem Zusammenhang die frühe Grals Sage an, dass der Gral dem gehört, der an den Hüter, einen von der schmerzlichsten Verwundung zu drei Vierteln gelähmten König, als erster die Frage stellt: „Welches Leiden quält Dich?“

Im Folgenden soll ein weiterer zentraler Begriff Simone Weils erläutert werden – der Begriff der Aufmerksamkeit, der die beschriebene übernatürliche Erkenntnis erst ermöglicht. Aufmerksamkeit ist der spirituelle Schlüsselbegriff schlechthin. Es ist das Streben nach einer vollkommen wertfreien, reinen Erkenntnis und ist in starkem Maß vom Zen-Buddhismus beeinflusst. Simone Weil schreibt hierzu autobiographisch: „Nur Aufmerksamkeit ist von mir gefordert, die so vollständig ist, dass das Ich verschwindet. Sich der Welt entleeren. Sich auf den Punkt reduzieren, den man in Raum und Zeit einnimmt, auf Nichts.“ Und weiter: „Das Leid bündelt Aufmerksamkeit. Deshalb ist das menschliche Elend das Geheimnis der göttlichen Weisheit.“ Eine der bekanntesten Redewendungen Simone Weils stammt aus einem Brief an den durch eine Verwundung im Ersten Weltkrieg gelähmten Schriftsteller Joë Bousquet vom 13. April 1942: „Aufmerksamkeit ist die seltenste und reinste Form der Großherzigkeit.“²⁷ Für Simone Weil ist diese Haltung also auch der wesentliche Gehalt der Nächstenliebe. Das Wesen, das man betrachtet, aufmerksam zu betrachten, heißt, es so wie es ist in

23 *Vorchristliche Schau*, 54.

24 W II, 688. Schopenhauer hat das Thema in einem eigenen Kapitel „Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ einer genaueren Untersuchung unterzogen, worauf an dieser Stelle verwiesen werden soll.

25 Vgl. *Das Unglück und die Gottesliebe*, 127

26 Vgl. *Vorchristliche Schau*, 29

27 Deutsch übersetzt ist die Redewendung in Ott, Elisabeth: Die „Aufmerksamkeit“ als Grundzug der christlichen Meditation, der geistliche Weg der Simone Weil, 94–112, S. 97.

seiner ganzen Wahrheit in sich aufzunehmen. Die Unglücklichen bedürfen keines anderen Dinges in dieser Welt als solchen Menschen, die fähig sind, ihnen Ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.²⁸ Als Beispiel darf die Begegnung des heiligen Franz von Assisi mit dem Leprakranken dienen. Dieser Leprakranke erbittet von Franz Almosen mit den Worten „Pax et bonum.“ Als Franz dem Bettler Geld geben möchte, antwortet dieser: „Mir liegt nichts an eurem Geld. Ich möchte eine Gabe des Herzens. Liebe für die, die keine Liebe kennen. Friede für die, die friedlos sind. Pax et bonum.“²⁹ Genau dies ist es, was Simone Weil unter der seltenen übernatürlichen Tugend der Großherzigkeit versteht und was unmittelbar an Schopenhauers aus den Upanischaden entlehnte Formel *Tat Tvam Asi* erinnert.

Es ist bisher deutlich geworden, dass Simone Weil wie Schopenhauer Stufen der Erkenntnis unterscheidet. Grundsätzlich wird zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis unterschieden: „Die Notwendigkeit hinter der sinnlichen Wahrnehmung lesen, die Ordnung hinter der Notwendigkeit lesen, Gott hinter der Ordnung lesen.“³⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang sicherlich Simone Weils Interpretation des platonischen Höhlengleichnisses, das bekanntlich auch Schopenhauer eingehend analysiert hat. Simone Weil schreibt dazu: „Die Täuschung bezüglich der Dinge dieser Welt betrifft nicht ihr Dasein, sondern ihren Wert. Platons Gleichnis von der Höhle bezieht sich auf den Wert. Wir besitzen nur Schatten der Nachbildung des Guten. Wir lassen die falschen Werte, die uns erscheinen gelten. Und wenn wir zu handeln glauben, sind wir in Wirklichkeit unbeweglich. Wir verharren innerhalb des nämlichen Wertsystems.“³¹ Das Höhlengleichnis weist den Weg von der kreatürlichen zur transzendenten Ordnung des Seins. Wichtig ist das Wissen, dass das Gute eine Haltung [Richtung] und kein Zustand der Seele ist, um nicht bei der ersten Berührung mit dem Unglück in Verzweiflung zu stürzen. Simone Weil verweist darauf, dass die Chinesen das oberste Prinzip *Tao*, also Weg nennen und auch Christus gesagt hat, er ist der Weg.³²

Wie soll dieser Weg aussehen? Simone Weil bezeichnet ihn als Prozess der Dekreation, der die kreatürliche Schöpfung Gottes rückgängig macht und letztendlich den ursprünglichen Zustand der transzendenten Einheit wiederherstellen soll. Es ist ein Akt der Freiheit von innen her und daher ganz im Sinne der Philosophie Schopenhauers ein Lebensweg, der zur Umwandlung des Velle in ein

28 Vgl. *Das Unglück und die Gottesliebe*, 107

29 Filmzitat. Michael Curtiz: *Franz von Assisi*. USA 1961.

30 *Schwerkraft und Gnade*, 185.

31 Vgl. ebd., 74.

32 Vgl. *Vorchristliche Schau*, 61.

Nolle führt. Schopenhauer erläutert in einem Brief an Johann August Becker diesen Vorgang folgendermaßen:

Könnte die chemische Qualität eines gegebenen Körpers, von innen aus, sich gänzlich ändern, also etwan Blei sich in Gold verwandeln; so würden, von dem Augenblick an, die Wirkungen desselben ganz andere seyn, ohne dass hierbei das Gesetz der Kausalität eine Ausnahme erlitten hätte, sondern das Wirkende, die Grundlage aller Wirkungen hätte sich geändert.³³

Ganz Analoges hat Simone Weil im Sinn, wenn sie von der totalen Selbstentäußerung [Kenosis] des Menschen spricht, vom Pfad aus der kreatürlichen Existenz über die Dekreation zur Fülle des wahren Seins.

Der Pfad führt wie bei Schopenhauer über die Betrachtung des Schönen etwa in der Kunst. Das wahre Sein ist als permanent sich vollziehender Akt der Anschauung zu verstehen, der Übereinstimmung von Erkennendem und Erkanntem, sowie der Selbsterkenntnis dieser Übereinstimmung. Dies kann im Sinne Schopenhauers gedeutet werden, der bekanntlich die Welt als Selbsterkenntnis des Willens sieht. Und weiter:

Dasselbe, was sich in uns als Wille zum Leben bejaht, ist es auch was diesen Willen verneint [...] Wenn wir es nun in dieser letztern Eigenschaft als von uns, der wir der sich bejahende Wille zum Leben sind, verschieden und getrennt betrachten, und von diesem Gesichtspunkt aus es, als ein der Welt [...] Entgegengesetztes „Gott“ nennen wollen; so könnte das geschehen [...] er würde jedoch nur ein unbekanntes x bezeichnen.³⁴

Ganz ähnlich kann Gott für Simone Weil in der Schöpfung nicht anders anwesend sein als in der Form der Abwesenheit. „Alles, was ich sehe, höre, atme, berühre, esse, alle Wesen, denen ich begegne – alles dieses beraube ich seiner Berührung mit Gott“³⁵ Giottos Kunst hingegen sei Heiligkeit und eine Lichtspeise, die den übernatürlichen Teil der Seele ernährt. „[E]ine Landschaft so zu sehen, wie sie ist, wenn ich nicht darin bin.“³⁶ Er male die Schönheit einer Landschaft in dem Augenblick, wo niemand sie sehe. Damit drückt Giotto die Stille aus, die das Wesen der Seele ist. Gott verzichtet also durch die Schöpfung darauf alles zu sein. Darin liegt der Ursprung des Bösen. Wir müssen daher im Rahmen der Dekreation darauf verzichten, etwas zu sein. Das ist das einzige Gut.

Nicht unerwähnt bleiben sollen einige Differenzierungen in der Philosophie Simone Weils und Schopenhauers. So stehen bei Simone Weil sehr konkrete Lebenserfahrungen der Not und der Gefährdung anderer etwa durch den

33 GBr, 215.

34 HN III, 343.

35 *Zeugnis für das Gute*, 174.

36 Ebd., 179.

Kriegsdienst im Fokus und damit der Begriff des Unglücks, der den Leidensbegriff Schopenhauers übersteigt. „Das Gefühl, kein Recht zu besitzen, welches es auch immer sei und worauf es sich auch immer beziehen mag [...]. Die entscheidende Tatsache ist nicht das Leiden [etwa bei einer Krankheit – Anm. d. Verf.], sondern die Erniedrigung [Das Unglück – Anm. d. Verf.].³⁷ Das große Rätsel des menschlichen Lebens ist nicht das Leiden, sondern das Unglück, wie es etwa Hiob erfahren hat.³⁸ Zwar ist Schopenhauer beim Anblick der Galeerensklaven von Toulon ebenfalls vom Unglück zutiefst erschüttert worden, setzt aber in der späteren Analyse andere Akzente. Simone Weil sieht in der Welt wie Schopenhauer die schlechteste aller möglichen Welten, führt dann aber weiter aus: „Zu sagen, die Welt sei nichts wert, dieses Leben sei nichts wert, und zum Beweis das Übel anzuführen, ist widersinnig; denn wenn sie nichts wert sind, wessen beraubt dann das Übel?“³⁹ Man müsse dahin gelangen, im Unglück, das Nichts und Leere ist, eine noch vollere Wirklichkeit zu finden, da es dem Menschen bei dieser Erfahrung unmöglich sei, vor der Begegnung mit dem Wirklichen in das Illusionäre zu flüchten.⁴⁰ Schopenhauer schreibt, dass zwei Wege zum Nolle möglich sind und diese über das Leiden führen. Nämlich wenn „der Mensch, mit einem Male, das Leiden der ganzen Welt als sein eigenes – oder aber [beim zweiten Weg – Anm. d. Verf.], sein eigenes als das der ganzen Welt, – auffaßt.“⁴¹

Zudem ist zu betonen, dass der Begriff der Schwerkraft eher Nietzsches „Willen zur Macht“ bezeichnet als Schopenhauers „Willen zum Leben.“⁴² Entsprechend ist für Simone Weil auch nicht der Egoismus das Grundübel, wie es so manchem „Moralisten“ [gemeint ist mit diesem Begriff wohl auch Schopenhauer] vorschwebe, sondern das Streben nach Prestige als Wesen der Macht. Diese und weitere unterschiedliche Betonungen in der Philosophie Simone Weils und Schopenhauers gilt es noch genauer aufzuschlüsseln.

37 *Fabrikstagebuch*, 121.

38 Vgl. *Das Unglück und die Gottesliebe*, 113.

39 *Schwerkraft und Gnade*, 121.

40 Ebd., 122.

41 GBr, 214.

42 Vgl. Fußnote 20.

Literatur

Primärliteratur:

- Weil, Simone: *Die Verwurzelung*. Übersetzt von Marianne Schneider. diaphanes, Zürich 2011.
- Weil, Simone: *Unterdrückung und Freiheit*. Übersetzt von Heinz Abosch. Rogner & Bernhard, München 1975/1987.
- Weil, Simone: *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Übersetzt von Heinz Abosch. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1978.
- Weil, Simone: *Vorchristliche Schau*. Übersetzt von Fritz Werle. Otto Wilhelm Barth-Verlag, München 1959.
- Weil, Simone: *Das Unglück und die Gottesliebe*. Übersetzt von Friedhelm Kemp. Kösel-Verlag, München 1961.
- Weil Simone: *Schwerkraft und Gnade*. Übersetzt von Friedhelm Kemp. Piper, München 1989.
- Weil, Simone: *Zeugnis für das Gute*. Herausgegeben und übersetzt von Friedhelm Kemp. DTV-Verlag, München 1990.
- Weil, Simone: *Entscheidung zur Distanz*. Übersetzt von Friedhelm Kemp, Kösel-Verlag München, 1988.

Sekundärliteratur:

- Beauvoir, Simone de: *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*. rororo, Hamburg 1968.
- Ewertowski, Ruth: *Das Außermoralische. Friedrich Nietzsche – Simone Weil – Heinrich von Kleist – Franz Kafka*. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1994.
- Grisebach, Eduard: *Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche: Nach der Handschrift Eis Heauton*. Ernst Hofmann & Co., Berlin 1898.
- McLellan, David: *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*. Poseidon Press, New York City 1990
- Nietzsche, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In: Nietzsche, Friedrich: *Werke in 3 Bänden*. Hrsg. von Karl Schlechta. Frankfurt am Main, Wien: Büchergilde Gutenberg 1994.

- Ott, Elisabeth: Die „Aufmerksamkeit“ als Grundzug der christlichen Meditation, der geistliche Weg der Simone Weil. In: *Geist und Leben (GuL)* 47 (1974), Würzburg, Echter Verlag 1974.
- Pétrément, Simone: *Simone Weil – Ein Leben*. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2008.
- Wicki-Vogt, Maja: Kontingenz im Widerspruch der Identität. In: *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Regine Munz. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.