

SIMONE WEILS FRÜHES VERSTÄNDNIS DES TOTALITARISMUS ALS EXISTENZIELLE BEDROHUNG

Ulrich Arnswald (Innsbruck)

Simone Weil's Early Understanding of Totalitarianism as an Existential Threat

Abstract

Coming from anarchist circles and revolutionary-syndicalist trade unions, Simone Weil initially saw herself as a Marxist and an anarchist, before increasingly becoming their early and extremely pointed critic. From 1933 on, she distanced herself more and more from the syndicalist movement in terms of content, and at the same time she was increasingly skeptical of its politics. She saw in the syndicalists, socialists, and communists no more accurate knowledge of society than in the conservatives or fascists. Moreover, she came to realize that they did not have the necessary means of action to carry out a revolution. In the assertion of the "historical mission of the working class," she saw a phrase that served the functionaries but only further humiliated and betrayed the working class. In this respect, even Marxism was for Weil still the intellectual expression of the bourgeoisie, because even a change in property relations would not have eliminated the oppression of the working class. Until the end of her life, she held that instead a radical change in labor relations was necessary to end the oppression of the working class and its social misery. The article attempts to situate Simone Weil's early disillusionment with syndicalism, socialism, Marxism and Stalinism, as well as her recognition of what was widely labelled totalitarianism in Western societies at the latest after the Second World War, in her writings.

Keywords: Simone Weil, Totalitarianism, Marxism, Stalinism, National Socialism

1. Philosophin des Leids der Anderen

Über Simone Weils Persönlichkeit und Leben, über ihren mehr als verfrühten und tragischen Tod ist viel geschrieben worden; ebenso über ihre jüdische Herkunft und die Tatsache, dass sie sich selbst hartnäckig weigerte, sich als Jüdin zu betrachten oder sich mit den vom Nationalsozialismus verfolgten Juden zu solidarisieren (vgl. Aboesch 1990, 21, 23f.). Zunächst religiös unmusikalisch, sich selbst als Atheistin begreifend, dann zu einem religiösen Geist erwacht, an dessen Erwachen wir auch

in verschiedenen Schriften von ihr teilhaben können (vgl. Weil 1953; vgl. Weil 1976; vgl. Weil 1981; vgl. Weil 2011b), führte es sie letztlich zu einer Hinwendung zum Christentum unter deutlich antijüdischen Vorzeichen.

Das Bild der französischen Philosophin ist gepflastert mit Zuweisungen wie Zurückweisungen, die sich oft auf nicht unerhebliche Widersprüche eines extrem asketischen und rigorosen, rastlos bis zur Überarbeitung arbeitenden Menschen beziehen, die vor allem dem Zeitverlauf im epochalen Krisenmoment des Zweiten Weltkriegs und seiner politischen Aufarbeitung geschuldet waren. In ihren jungen Jahren verstand sich Weil als Anhängerin des Marxismus und des Anarchismus, zu deren Kritikerin sie dann wurde. Auch war sie ursprünglich Pazifistin, kämpfte dann aber als militante Antifaschistin gegen den Faschismus im Spanischen Bürgerkrieg. Von einer praxisorientierten Gewerkschafterin und Theoretikerin des Arbeitsalltags, die der Gewerkschaft in ihren frühen Jahren als Philosophielehrerin in französischen Provinzstädten beitrug, wandelte sie sich nach und nach philosophisch zu einer Mystikerin, ohne aber den politischen Aktivismus aufzugeben.

Aus bürgerlichen Verhältnissen stammend, trat sie im Winter 1934 freiwillig als ungelernete Akkordarbeiterin in eine metallverarbeitende Fabrik ein und setzte sich der Hölle der Fabrikarbeit aus. Sie wollte schwach und ausgebeutet sein, um im Grunde eine Chronistin der Ausbeutung der Arbeiterschaft in den großen Metallfabriken mit Akkordarbeit sein zu können. Mit ihrem gewerkschaftlichen Engagement wollte sie die entwürdigende Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit nach dem Marx'schen Dogma überwinden. Doch gerade diese Nähe zu den Arbeiterinnen und Arbeitern führte dazu, dass sie sich zunehmend von der Kommunistischen Partei, der sie nie angehörte, und zugleich auch vom Marxismus und Sozialismus distanzierte, da sie die Arbeiterinnen und Arbeiter, mit denen sie in den Fabriken litt, nicht belügen wollte – womit die vermeintliche Befreiung durch die Revolution gemeint war. Sie erkannte nämlich früh und sehr deutlich, wohin der Stalinismus die Kommunistische Partei führte und machte sich darüber keine Illusionen (vgl. Weil 2019).

Die äußerst willensstarke und von einer exzessiven Arbeitsmoral geprägte Philosophin sah sich mit einem eher schwachen und kränkelnden Körper konfrontiert, was ihr zeitlebens gesundheitliche Probleme bereitete und mit zu ihrem frühen Tod beitrug. Das alles sind konträre Einstellungen in einem kurzen, wenn auch faszinierenden Leben, die sich nicht *per se* ausschließen, aber auch nicht zwangsläufig so ausgehen müssen, und doch kann man in dieser Hinsicht im Rahmen der rasanten

Entwicklung Weils in ihrer Biographie nicht von einer Zäsur, sondern nur von ständigen Übergängen sprechen (vgl. Aboesch 1987, 7).

So interessant dieses wahrlich außergewöhnliche und sehr kurze Leben ist, das nach nur 34 Lebensjahren endete, und ohne zu übersehen, dass Weils Philosophie immer eng mit ihrem politischen Aktivismus sowie ihrer lebenslangen Selbstsuche und Suche nach dem Absoluten verbunden war, d.h. dass Denken und Handeln als organische Einheit zu verstehen sind, soll hier dennoch das Biographische weitgehend außen vorbleiben. Es wird hier nur insoweit berücksichtigt, da es zur Verortung der hier diskutierten Schriften und des Gegenstandes des Artikels von Belang ist. Stattdessen wird der Fokus auf einen einzelnen Aspekt gelegt: Simone Weils frühe Desillusionierung mit dem Stalinismus und dem Marxismus sowie die daraus resultierende Erkenntnis dessen, was spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg als Totalitarismus in den westlichen Gesellschaften bezeichnet werden sollte; ein Begriff, den Simone Weil aufgreift und in ihr Werk einführt, da er nach eigener Aussage bereits zuvor im nationalsozialistischen Deutschland aufgekommen war (vgl. Weil 2012, 105).

Unter Totalitarismus versteht man heutzutage die "Bezeichnung für eine Form der Herrschaft, die Gesellschaft und Individuen einer totalen, weder durch Grundrechte noch durch Gewaltenteilung beschränkten Kontrolle unterwerfen will. Idealtypisch charakterisiert den Totalitarismus (1) eine umfassende, alle Lebensbereiche vereinnahmende Ideologie, (2) ein hierarchisch aufgebauter, auf einen Führer ausgerichteter Staatsapparat, der (3) von einer Einheitspartei beherrscht wird, (4) eine von Staat und Partei gelenkte Wirtschaft, (5) die Steuerung und Zensur der Medien, (6) Militarisierung der Gesellschaft und (7) Ausgrenzung und systematischer Terror gegen angeblich systemzersetzende Kräfte" (Rieger 2019, 1105; vgl. auch Backes 2007).

Dieses Thema ist in Weils Werk alles andere als marginal, auch wenn man nicht von einer systematischen Aufarbeitung des Totalitarismus in ihrem Werk sprechen kann. Die Auseinandersetzung mit diesem Thema zieht sich durch das gesamte Werk, erscheint aber an einer Stelle fast apodiktisch und wird gleichgesetzt mit dem, was Simone Weil in der letzten Phase ihres Lebens sprichwörtlich heilig ist, nämlich dem geliebten Christentum, dem sie frenetisch zusprach. In ihren späten *Cahiers*, im dritten Band von 1942, heißt es ganz lapidar, wie eine Quintessenz und ohne jede Spur von Zweifel: "Der Totalitarismus ist ein Ersatz für das Christentum." (Weil 1996, 194)

Ein Satz, wie in Marmor gemeißelt, der einen automatisch gefangen nimmt und gleichzeitig zum Nachdenken zwingt. Totalitarismus als Ersatz für das Christentum bedeutet auch, dass es eine Notwendigkeit für das Christentum gibt, um unter gewissen Umständen nicht dem Totalitarismus zu verfallen. Es bedeutet zugleich, dass beide etwas Gemeinsames anzubieten haben, das die Menschen dazu bringt, sich hinter diese Bewegungen zu vereinigen. Es bedeutet ebenso, dass derjenige, der sich zum Christentum bekennt, nicht dem politischen Totalitarismus zusprechen kann.

Allein dieser eine einschneidende und prägnante Satz zwingt zu einer wesentlich genaueren Aufschau, wo und wie der Begriff des Totalitarismus im Werk der Philosophin aufkommt und wie sie sich zu diesem verhält. Dies geschieht – soweit möglich – in chronologischer Reihenfolge, basierend auf dem gesamten Werk der französischen Philosophin und Mystikerin.

2. Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung als Schlüsselwerk

Wie radikal sich die Welt in den frühen 1930er Jahren veränderte, war der jungen Philosophin sehr präsent. Ihre 1934 erschienene Schrift *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung* beginnt mit folgender Feststellung: "Die heutige Zeit ist eine von den Perioden, in denen alles, was dem Leben normalerweise einen Sinn zu verleihen scheint, verloren geht und in denen wir, um nicht in Verzweiflung oder Bewusstlosigkeit zu verfallen, alles in Frage stellen müssen. Dass der Triumph autoritärer und nationalistischer Bewegungen fast überall die Hoffnungen zunichtemacht, die anständige Menschen in Demokratie und Pazifismus gesetzt hatten, ist nur ein Teil des Übels, unter dem wir leiden; es sitzt viel tiefer und reicht viel weiter." (Weil 2012, 9)

In *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung* unternimmt die Philosophin daher eine grundlegende Analyse der politischen und sozialen Unterdrückung. Sie versucht, Ursachen und Mechanismen nachzuvollziehen und die Bedingungen der prekären Lohnarbeit der Massen darzustellen, die in materiellem wie moralischem Elend unterprivilegiert leben mussten. Neben den materiellen Entbehrungen war die Arbeit in den Fabriken auch von Demütigungen geprägt, ein Umstand, der Simone Weil besonders betroffen machte und den sie

selbst als freiwillige Fabrikarbeiterin erlebte, wie sie in ihrem im gleichen Zeitraum 1934/35 geschriebenen *Fabrikstagebuch* dokumentiert.

Die Massen konnten sich in ihrem materiellen und moralischen Kampf kaum auf den technischen Fortschritt verlassen, da dieser zu versagen schien und ihnen keinen Wohlstand brachte (vgl. Weil 2012, 9), so dass nur das Zauberwort der Revolution als letzte Hoffnung der Massen blieb. Simone Weil sah jedoch nicht die Voraussetzungen für diese Hoffnung der prekären Massen gegeben. Im Gegenteil, sie sah die revolutionäre Bewegung resigniert in einer Art Verfall: "Wir müssten uns in einer revolutionären Zeit befinden, aber es ist, als erlebe die revolutionäre Bewegung denselben Verfall wie das System, das sie zerschlagen will. Seit über einem Jahrhundert hatte jede neue Generation von Revolutionären die Hoffnung auf eine bevorstehende Revolution; heute fehlt dieser Hoffnung alles, worauf sie sich stützen könnte." (Weil 2012, 10)

Die Kritik am Marxismus beginnt bereits in diesem Werk, das Simone Weil als ihr *grand œuvre* betrachtete: Sie sieht die Schwäche und die Illusion der sozialistischen und kommunistischen Politik in der ausschließlichen Fixierung des Marxismus auf die Produktionsverhältnisse. Beide seien nicht in der Lage, die Ursachen der Herrschaft anderswo als an den Produktionsverhältnissen festzumachen. Der Marxismus sei also ganz dem Umsturz der Eigentumsordnung verpflichtet, aber für Weil ist dies keine Erklärung für die "soziale Unterdrückung", die in den Arbeitsbeziehungen der Arbeiter zu finden wäre. Die philosophische Frage nach den Ursachen sozialer Unterdrückung steht im Mittelpunkt der Schrift, ebenso wie in den nachfolgenden Schriften. Weil wirft dem Marxismus vor: "Die Mittelschichten werden von der Revolution nur dann angezogen, wenn sie zu demagogischen Zwecken von Mächtigerndiktatoren beschworen wird. Immer wieder heißt es, dass die Situation objektiv revolutionär sei, es fehle nur der 'subjektive Faktor' – als sei nicht gerade das völlige Fehlen jener Kraft, die allein das System verändern könnte, ein objektives Merkmal der jetzigen Situation, dessen Wurzeln in der Struktur unserer Gesellschaft zu suchen sind!" (Weil 2012, 11)

Daraus ergäbe sich die Aufgabe, den intellektuellen Mut aufzubringen, die Frage zu stellen, ob das Konzept der Revolution die Menschen überhaupt aus ihrem Prekariat und Elend befreien kann. Die Annahme, dass die Revolution unmittelbar bevorstehe und auf einen unvermeidlichen Umsturz der Produktionsverhältnisse hinauslaufe, geht auf Marx zurück, der den Automatismus der proletarischen Revo-

lution aus seiner allgemeinen Geschichtstheorie sowie aus der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft ableitet, die den Kapitalismus letztlich überholen sollte. Dies ist das, was Marx als "wissenschaftlichen Sozialismus" bezeichnet, der nach Weil inzwischen unreflektiert zu einem Dogma geworden ist. Marx sehe den Grund für die Ausbeutung der Arbeiter nicht im Streben der Kapitalisten nach Genuss und Konsum. Vielmehr wird der Ausbeutungsmechanismus durch den Wettbewerb auf dem Markt angetrieben, der jedes Unternehmen dazu zwingt, so schnell wie möglich zu wachsen, um seine Konkurrenten zu übertreffen. Dieser Kampf um die Macht auf dem Markt führt zur Ausbeutung der Arbeitskräfte (vgl. Weil 2012, 11f.).

Genau hier setzt Simone Weil an:

Tatsächlich erklärt Marx ausgezeichnet den Mechanismus kapitalistischer Unterdrückung; er erklärt ihn aber so gut, dass man sich kaum vorstellen kann, wie er aufhören könnte zu funktionieren. Für gewöhnlich betrachtet man diese Unterdrückung nur unter dem ökonomischen Aspekt, der Auspressung des Mehrwerts; von diesem Standpunkt kann man den Massen natürlich leicht erklären, dass diese Auspressung mit der Konkurrenz zusammenhängt und diese ihrerseits mit dem Privateigentum, so dass alles wieder gut ist, wenn das Eigentum kollektiv wird. Auch im Rahmen dieser scheinbar einfachen Schlussfolgerung tauchen aber bei sorgfältigerer Betrachtung tausend Probleme auf. Marx hat nämlich gezeigt, dass der wirkliche Grund für die Ausbeutung der Arbeiter nicht das Genuss- und Konsumstreben der Kapitalisten ist, sondern die Notwendigkeit, das Unternehmen möglichst schnell zu vergrößern, damit es seine Konkurrenten an Macht übertrifft.

Nun ist aber nicht nur ein Unternehmen, sondern jedes Arbeitskollektiv gezwungen, den Konsum seiner Mitglieder möglichst stark einzuschränken, damit es möglichst viel Zeit dafür aufwenden kann, sich gegen rivalisierende Kollektive zu wappnen. Solange es also auf Erden einen Kampf um die Macht gibt, und solange der entscheidende Faktor für den Sieg die Industrieproduktion ist, solange werden die Arbeiter ausgebeutet. Tatsächlich ging Marx gerade von der Annahme aus, ohne es allerdings zu beweisen, dass jeder Kampf um die Macht verschwindet, wenn in allen Industrieländern der Sozialismus verwirklicht wird. Das Problem ist nur, dass die Revolution, wie Marx selbst erkannt hatte, nicht überall gleichzeitig stattfinden kann. Wenn sie aber in einem Land stattfindet, wird sie in diesem Land die Notwendigkeit der Ausbeutung und Unterdrückung der Arbeitermassen nicht etwa beseitigen, sondern verschärfen, um nicht schwächer als die anderen Nationen zu sein. (Weil 2012, 12f.)

Das ist der Kern ihrer Kritik am Marxismus, dass er überhaupt nicht funktionieren kann, da die Revolution kaum in allen Ländern der Welt gleichzeitig stattfinden kann, so dass der Sozialismus im Marxschen Sinne nie in allen Ländern verwirklicht würde, woraus wiederum folgt, dass auch Kampf und Macht und damit die Ausbeutung nicht verschwinden können. Mit dieser Kritik war Simone Weil Cornelius Castoriadis um Jahrzehnte voraus, der 1975 in seinem Werk *Gesellschaft als imaginäre Institution* (vgl. Castoriadis 1990) die Unvereinbarkeit des Marxismus mit einer revolutionären Theorie darlegte.

Doch damit nicht genug, Weil sah weitere erhebliche Probleme in der Marxschen Theorie: "Die der Bourgeoisie gegebene Macht, die Arbeiter zu unterdrücken und auszubeuten, ist in den Fundamenten unseres gesellschaftlichen Lebens begründet und kann durch keine politische und juristische Veränderung beseitigt werden. Diese Macht ist zunächst und vor allem das moderne Produktionssystem selbst, die große Industrie." (Weil 2012, 13) Damit war gemeint, dass die Unterordnung der Arbeiterschaft nicht mit der Eigentumsordnung korrespondiert, was mit einer Veränderung der Gesetze oder durch politische Direktive zu beheben wäre, sondern vielmehr auf den Notwendigkeiten des Fabriksystems, das im Rahmen seiner Produktionsabläufe eine vollständige Unterordnung aller Fabrikarbeiter verlangt (vgl. Weil 2012, 14).

Marx hingegen vermittelt den Eindruck, dass die Abschaffung des kapitalistischen Eigentums und des kapitalistischen Profits mit der Verwirklichung des Sozialismus gleichgesetzt wird (vgl. Weil 2019, 232). Dies zeigt, dass Weil aus ihrer eigenen Erfahrung als freiwillige Fabrikarbeiterin erkannte, was dem großen Theoretiker Karl Marx völlig entgangen ist, aber gleichzeitig seine allgemeine Geschichtstheorie *ad absurdum* führt, weil die ausschließliche Fixierung des Marxismus auf die Produktionsverhältnisse deshalb nicht mehr gelten kann.

Die Probleme des Marxismus enden hier aber nicht, denn Weil hält Marx gleichfalls vor, die Unterdrückung der Arbeiterschaft zu perpetuieren: "Marx hatte klar erkannt, dass staatliche Unterdrückung auf der Existenz permanenter, von der Bevölkerung getrennter Regierungsapparate beruht, nämlich der Verwaltungs-, Militär- und Polizeiapparate; diese permanenten Apparate sind aber die unvermeidliche Konsequenz der grundsätzlichen Trennung, die faktisch zwischen Leitungs- und Ausführungsfunktionen besteht. Auch in diesem Punkt reproduziert die Arbeiterbewegung voll und ganz die Fehler der bürgerlichen Gesellschaft." (Weil 2012, 14f.)

Auch die Arbeiterbewegung stützt sich also *de facto* auf Führungs- und Exekutivfunktionen und ahmt in dieser Hinsicht die Bourgeoisie nach, was für Marx und seine Anhänger jedoch nur deshalb kein Problem darstellte, weil nach der von ihnen propagierten Theorie der Produktiventwicklung die wahre Demokratie nur durch die erfolgreiche Zerschlagung der Verhältnisse möglich wird: "Jedes Gesellschaftssystem, jede herrschende Klasse hat die 'Aufgabe', die 'historische Mission', die Produktivkräfte auf eine immer höhere Stufe zu heben, bis jeder weitere Fortschritt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse aufgehalten wird; dann revoltieren die Produktivkräfte, zerschlagen diese Verhältnisse, und eine neue Klasse erobert die Macht." (Weil 2012, 15)

Der eigentliche Motor der Geschichte ist für Marx also die Theorie der Produktiventwicklung, die Produktivkräfte freisetzt, die dann die Revolution vollenden, da sie im Arbeitsprozess nicht mehr benötigt werden. Zugespitzt könnte man sagen: Der Verlust des prekären Arbeitsplatzes wird zum maßgeblichen Antrieb der Revolution. Aufgrund dieser mechanistischen und vorbestimmten Sichtweise des geschichtlichen Verlaufs erklärt Simone Weil sich auch, warum die Bolschewiki und auch Trotzki "demokratische Ideen mit souveräner Verachtung" (vgl. Weil 2012, 16f.) begegneten. Nach Weil akzeptieren sie vielmehr, dass die Arbeiter vorübergehend unterdrückt werden, um den Fortschritt der Produktivkräfte zu ermöglichen, der den Fortschritt zu einer befreienden Revolution erst möglich macht. Aber selbst diese Prämisse ist fragwürdig, denn:

Genauso fragt man sich, warum der Sieg, wenn die gesellschaftlichen Institutionen sich der Entwicklung der Produktivkräfte widersetzen, von vornherein diesen und nicht jenen gehören soll. Marx nimmt natürlich nicht an, dass die Menschen ihren Gesellschaftszustand bewusst verändern, um ihre ökonomische Situation zu verbessern; er weiß durchaus, dass gesellschaftliche Veränderungen nie mit einem klaren Bewusstsein ihrer realen Bedeutung vollzogen wurden; er geht also implizit davon aus, dass die Produktivkräfte eine verborgene Kraft besitzen, die sie sich über die Hemmnisse hinwegsetzen lässt. Warum schließlich setzt er als unbewiesene Evidenz voraus, dass sich die Produktivkräfte grenzenlos weiterentwickeln können? Diese gesamte Lehre, auf der die ganze marxistische Revolutionsauffassung beruht, ist völlig unwissenschaftlich. (Weil 2012, 17)

Simone Weil kommt daher zu dem Schluss, dass Marx mit seiner Theorie also dieselbe Tendenz verfolgt wie der Kapitalismus, was für sie in der vernichtenden Kritik endet: "Diese Religion der Produktivkräfte, in deren Namen Generationen von Unternehmern die arbeitenden Massen ohne die geringsten Skrupel zermalmt, stellt

auch in der sozialistischen Bewegung einen Faktor der Unterdrückung dar." (Weil 2012, 18)

Der Begriff der Religion entsteht, weil "unser Wille mit einem geheimnisvollen Willen konvergiert, der in der Welt am Werk sein soll und uns zum Sieg verhilft" (Weil 2012, 18), was mit einer Vorsehung einhergeht, an die man nur glauben kann. Bei Marx wird der Mensch zum Instrument dieser Vorsehung und damit "zum Ding" der Revolution. Sie dienen dem Produktionsfortschritt, der dann angeblich zu einem historischen Fortschritt führt. Weil lehnt eine solche Marxsche "historische Mission" der Arbeiterklasse vehement ab, zum einen, weil sie eine Bevormundung der Arbeiterklasse darstellt, und zum anderen, weil Marx die Arbeiterklasse damit zum Instrument einer selbstproduzierten Herrschaft macht.

Anstelle der Religion wird also die Revolution zum Opium der Arbeiterklasse erkoren, das ein unerreichbares Paradies in der fernen Zukunft in Aussicht stellt. Marx verkündet diese Art von Fortschritt, ohne jemals die Produktionsweise studiert zu haben. Er untersuchte auch nicht die Organisation der Gesellschaft, sondern sah durch seinen "wissenschaftlichen Sozialismus" das Ergebnis der unvermeidlichen Umwälzung der Produktionsverhältnisse, die Verbesserung der Organisation der Gesellschaft, als *a priori* gegeben an. Ob sich ein solcher Produktionsfortschritt beim jeweiligen Stand der Technik überhaupt einstellen kann, ob sich die Technik weiter entwickeln kann und ob eine Steigerung der Arbeitsproduktivität eintritt, steht in den Sternen. Marx und seine Anhänger halten auch dies für selbstverständlich, ohne es untersucht zu haben. In jedem Fall kann der Fortschritt, den Marx proklamiert, immer nur durch menschliche Arbeit angepasst werden.

Für Simone Weil hingegen ist klar, dass Fortschritt in der Arbeitsproduktivität nicht als sicher angesehen werden darf und weiterhin, damit die Marxsche Theorie bereits ausschließend, dass "ein kontinuierliches und unbegrenztes Wachstum dieser Produktivität strikt undenkbar ist." (Weil 2012, 29f.) Wenn das so ist, kann Arbeit nicht in dem Maße überflüssig werden, dass Marx und seine Anhänger davon ausgehen können, dass eine Revolution automatisch ausgelöst wird. Damit bricht das gesamte Marxsche Kartenhaus des historischen Fortschritts, das auf der Theorie der Produktiventwicklung beruht, in sich zusammen:

Das von Marx als Endziel gesellschaftlicher Entwicklung betrachtet 'höhere Stadium des Kommunismus' ist eine Utopie, die der des Perpetuum mobile gleicht. Für diese Utopie haben die Revolutionäre ihr Blut vergossen. Sie haben, besser gesagt, ihr Blut für diese Utopie oder für die nicht minder utopische Überzeugung vergossen, dass sich das

heutige Wirtschaftssystem per Dekret in den Dienst einer Gesellschaft freier und gleicher Menschen stellen lässt. Ist es ein Wunder, dass dieses ganze Blut vergeblich floss? (Weil 2012, 30)

Nur solange die Arbeiterbewegung in der Lage war, die Illusion einer Revolution per Dekret aufrechtzuerhalten, die zur Machtergreifung durch die arbeitenden Massen führen sollte, konnte man insinuieren, dass für die Befreiung im Kampf notfalls auch gestorben werden müsse. Marx konnte aber nie erklären, warum die Unterdrückung der Arbeiter akzeptabel und unabänderbar war, solange sie dem historischen Fortschritt diene. Seiner eigenen Logik folgend, sollen die gegenwärtig Unterdrückten durch ihr Elend die Befreiten oder in Weils Worten die "nicht-unterdrückerische Gesellschaft" (Weil 2012, 34) der Zukunft konstituieren.

Dem widerspricht Weil bereits vehement, indem sie feststellt: "In den Industrieländern der großen Fabriken kann man nur Sklaven und keine freien Arbeiter produzieren, erst recht keine Arbeiter, die dazu imstande wären, eine herrschende Klasse bilden [sic!]." (Weil 2012, 109) Es ist auch nicht klar, welcher industrielle Mechanismus nach dem Ende des bestehenden repressiven Regimes zum Tragen kommen soll. Die Kritik an Marx gipfelt in einer allzu deutlichen Ablehnung seiner historischen Fortschrittsmission auf der Grundlage der Theorie der Produktiventwicklung: "Die Formel von Marx, dass das System seine eigenen Totengräber hervorbringen würde, wird Tag für Tag grausam widerlegt; man fragt sich auch, wie Marx je glauben konnte, dass die Knechtschaft freie Menschen heranbilden kann. Noch nie in der Geschichte wurde ein System der Versklavung von den Sklaven gestürzt." (Weil 2012, 106)

Dennoch sprechen manche bis heute von der kommenden Revolution, obwohl dieser Begriff für Weil nachweislich inhaltsleer ist. Stattdessen versucht sie zu retten, was im Sinne von Marx zu retten ist, indem sie eine Unterscheidung zwischen Unterdrückung und Unterordnung anbietet, was letztlich in Richtung eines reformistischen Ansatzes geht, den bekanntlich auch die Sozialdemokratie historisch vertreten hatte, deren Reformismus Weil aber noch auf ihrer Deutschlandreise 1932 mit dem Vorwurf bedachte, die Sozialdemokraten seien in erster Linie mit der Sicherung ihrer eigenen Posten beschäftigt (vgl. Weil 2012, 31; vgl. Weil 1987, 75). Ihr Urteil über den Marxismus ist auch in diesem Punkt mehr als vernichtend:

Mehr noch, die Marxisten haben nicht nur keines dieser Probleme gelöst, sie glaubten sie nicht einmal stellen zu müssen. Soziale Unterdrückung schien ihnen hinreichend damit erklärt, dass sie einer Funktion

im Kampf gegen die Natur entspricht. Auch haben sie diese Entsprechung eigentlich nur für das kapitalistische System deutlich gemacht. (Weil 2012, 34)

An dieser Stelle schlägt Weils Kritik am Marxismus eine andere Richtung ein, wenn sie davon spricht, dass die Klärung nur für das kapitalistische System stattgefunden hat, gleichzeitig aber auch auf andere Systeme Bezug genommen wird, was letztlich zu einer Kritik am Totalitarismus insgesamt führt, da alle großen Systeme und Organisationen, wie Simone Weil sie versteht, totalitär sind. Erläutert wird dies mit der Tatsache, dass die Machterhaltung "für die Mächtigen lebensnotwendig [sei], weil ihre Macht sie ernährt; sie müssen sie aber gleichzeitig gegen ihre Rivalen und gegen ihre Untergebenen behaupten, die nicht umhin können, sich von gefährlichen Herren befreien zu wollen, weil es ein Teufelskreis ist: Der Herr muss den Knecht gerade deshalb das Fürchten lehren, weil er von ihm gefürchtet wird, und umgekehrt; das gilt auch für rivalisierende Mächte." (Weil 2012, 43) Und noch deutlicher:

Mehr noch, die beiden Kämpfe, die jeder Mächtige führen muss, gegen die Beherrschten und gegen seine Rivalen, sind unauflöslich verquickt, und der eine wird ständig durch den anderen entfacht. Jede Macht muss sich nach innen immer wieder durch äußere Erfolge behaupten, weil diese Erfolge ihr stärkere Zwangsmittel verschaffen; der Kampf gegen die Rivalen sichert ihr zudem die Gefolgschaft der eigenen Knechte, die der Illusion erliegen, ein Interesse am Ausgang des Kampfes zu haben. Um von den Knechten den nötigen Gehorsam und Opfermut zu erlangen, muss die Macht noch repressiver werden; um diese Repression ausüben zu können, muss sie sich noch stärker nach außen wenden, und so weiter und so fort. (Weil 2012, 43f.)

Was Weil damit beschreibt, ist nichts anderes als die repressive Ausübung von Macht zum Zwecke des Machterhalts um jeden Preis: Machtausübung um der Macht willen. Allerdings schreibt sie diese Spirale der Unterdrückung nicht den Kapitalisten, sondern vielmehr den Marxisten zu.

In der Tat müssen sich die Revolutionäre, wenn sie sich der äußeren Macht in Form des Kapitalismus widersetzen, "selbst einer repressiven Autorität unterwerfen" (Weil 2012, 44), denn "[d]ie menschliche Geschichte ist nur die Geschichte der Knechtung, die die Menschen, Unterdrücker wie Unterdrückte, zu bloßen Spielbällen von Instrumenten der von ihnen selbst produzierten Herrschaft macht und die lebendige Menschheit zum Gegenstand lebloser Dinge herabwürdigt." (Weil

2012, 47f.) Nach Weil kann sich dieses Übel verschlimmern, wenn sich die Unterdrückten dagegen auflehnen, "weil er die Herren zwingt, ihre Macht immer drückender werden zu lassen, um sie nicht zu verlieren." (Weil 2012, 48).

Den Unterdrückten mag es gelegentlich gelingen, sich von Unterdrückergruppen zu befreien, aber nur in dem Maße, in dem diese durch andere Unterdrückergruppen ersetzt werden. Um die Unterdrückung gänzlich zu beseitigen, so Weil, müsse man an ihre Wurzeln gehen. Dies würde bedeuten, "alle Monopole, alle magischen oder technischen Mysterien abschaffen, die Macht über die Natur, über die Waffen, über das Geld oder über die Organisation der Arbeit verleihen." (Weil 2012, 48) Und auch dann wäre der Versuch nicht erfolgreich, denn die Unterdrückten würden wieder "sofort von sozialen Gruppen versklavt (...) werden, die diese Umwälzung nicht vollzogen haben" (Weil 2012, 48). Egal was die Unterdrückten der Arbeitswelt auch tun, "[d]em modernen Arbeiter werden seine Anstrengungen von einer Zwangsgewalt abverlangt, die ihn so brutal und erbarmungslos peinigt, wie der Hunger den primitiven Jäger quält." (Weil 2012, 60)

Entgegen der Auffassung von Marx und seinen Anhängern habe der Begriff des Eigentums also weitgehend seine Bedeutung verloren, denn in diesem Wirtschaftssystem geht es vielmehr in erster Linie um die Ausübung von Macht und Kontrolle über einen möglichst großen Teil der Wirtschaft. In diesem Kampf geht es um die Eroberung von noch mehr Macht, da das System nach Expansion verlangt (vgl. Weil 2012, 103f.). Die zerstörerische Kraft des Kapitalismus fordert "Reklame, Luxus, Korruption, gewaltige Investitionen, die fast gänzlich auf Krediten beruhen, Absatz nutzloser Waren durch fast gewalttätige Methoden, Spekulationsgeschäfte, um konkurrierende Unternehmen in den Ruin zu treiben" (Weil 2012, 104).

Die Unterdrücker sind also nicht mehr nur die Kapitalisten, sondern auch andere Regime, seien es Parteien, Gewerkschaften oder totalitäre Regierungen. Simone Weil erkennt dies ebenso wie die deutliche Parallele zwischen dem Stalinismus und dem aufkommenden Nationalsozialismus schon lange vor ihrer Zeit, als sie 1934 in ihrer Schrift *Über die Ursachen von Freiheit und sozialer Unterdrückung* in fast prophetischer Weise feststellte:

Es wird deutlich, dass die heutige Menschheit fast allenthalben zu einer totalitären Gesellschaftsorganisation tendiert, um den Begriff zu benutzen, der durch die Nationalsozialisten in Mode gekommen ist, das heißt zu einem Regime, in dem die Staatsgewalt souverän auf allen

Gebieten entscheidet, auch und vor allem auf dem des Denkens. Russland liefert das fast perfekte Beispiel eines solchen Regimes, zum größten Unglück des russischen Volkes; andere Länder werden sich dem nur annähern können, wenn es keine Umwälzungen wie im Oktober 1917 gibt, aber es scheint unausweichlich, dass alle dem in den kommenden Jahren mehr oder weniger näherkommen. Diese Entwicklung wird der Unordnung nur eine bürokratische Form geben und die Widersprüche, die Vergeudung oder das Elend noch steigern. Die Kriege werden zu einem irrsinnigen Verbrauch an Rohstoffen und Maschinerie führen, zu einer sinnlosen Zerstörung aller Arten von Gütern, die uns frühere Generationen hinterlassen haben. (Weil 2012, 105)

Das Wesen dieser von Weil vorhergesehenen Kriege, die wir heute in ihrer Gesamtheit nur den Zweiten Weltkrieg nennen, die sowohl von totalitären faschistischen Regimen als auch von einem stalinistischen Regime geführt wurden, besteht darin, dass sie die Unterdrückung und Unfreiheit in diesen Ländern verschärft haben. Auch hier erkennt Weil schon Jahre im Voraus, warum die kommenden Kriege unweigerlich zu weiteren Repressionen führen werden:

Mit Kanonen, Flugzeugen oder Bomben kann man Tod und Schrecken oder Unterdrückung verbreiten, aber nicht das Leben oder die Freiheit. Mit Gasmasken, Luftschutzkellern oder Alarmsirenen kann man elende Herden verängstigter Wesen züchten, die sich den verrücktesten Despoten ergeben und dankbar die schändlichsten Tyrannen begrüßen, aber keine Bürger. Mit Rundfunk und Massenpresse kann man ein ganzes Volk zum Frühstück oder zum Abendessen mit vorgefertigten Meinungen füttern und diese dadurch ad absurdum führen, weil auch die vernünftigsten Ansichten verdreht und falsch werden, wenn sie der Kopf gedankenlos aufnimmt; man kann aber mit solchen Dingen kein Fünkchen eines Gedankens entfachen. Und ohne Fabriken, Waffen und Presse lässt sich nichts gegen diejenigen ausrichten, die das alles besitzen. So verhält es sich mit allem. Die starken Mittel sind repressiv, die schwachen wirkungslos. (Weil 2012, 109)

Die französische Philosophin gab sich keinen Illusionen hin: Aus ihrer Sicht war der Marxismus gescheitert, da eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse keine Lösung für das Elend der ausgebeuteten Arbeiter bedeuten konnte. Darüber hinaus verkennt dieser, dass die Arbeiter nicht nur materiell unterprivilegiert sind, sondern dass auch ihre Würde in den "industriellen Höllen" nicht gewahrt wird. Der Automatismus der Repression in den totalitären Gesellschaftsorganisationen des Faschismus wie dem Stalinismus oder dem Kommunismus verlangte aber auch

nach neuer Repression, um in der gegenseitigen Konkurrenz der bürokratischen Systeme bestehen zu können.

Somit war für Weil klar, dass nicht nur der aufkommende Nationalsozialismus, Faschismus und Stalinismus, sondern auch Sozialismus und Kommunismus zu Unterdrückern der Arbeiterklasse werden würden: "Diejenigen, die über wirtschaftliche und politische Macht verfügen, beständig bedrängt von konkurrierenden Ambitionen und feindlichen Mächten, können nicht auf die Schwächung ihrer Macht hinwirken, ohne sie mit ziemlicher Sicherheit zu verlieren. Je mehr sie von guten Absichten beseelt sind, desto mehr werden sie unfreiwillig ihre Macht ausdehnen, damit sie noch mehr Gutes tun können; das läuft darauf hinaus, zu unterdrücken, um zu befreien, wie Lenin es tat." (Weil 2012, 110)

Dieser Strudel politischer und sozialer Unterdrückung war für die Unterdrückten in der Arbeitswelt unvermeidlich und unausweichlich, weil die Kriege ihnen neue Anstrengungen abverlangten und die Unternehmer das materielle und moralische Elend der unterdrückten Arbeiter infolge des Krieges nicht berücksichtigen konnten. Auch der von Marx und seinen Anhängern viel beschworene Kampf des Proletariats konnte nichts ausrichten, zumal "[w]ann immer die Unterdrückten versucht hatten, Organisationen aufzubauen, die wirklichen Einfluss ausüben können, haben diese Organisationen, ob sie Parteien oder Gewerkschaften hießen, alle Fehler des Systems reproduziert, das sie reformieren oder abzuschaffen wollten, nämlich Bürokratie, Umkehrung von Mittel und Zweck, Missachtung des einzelnen, Trennung von Denken und Handeln, Mechanisierung des Denkens, Verdummung und Lüge als Propagandamethoden und so weiter und so fort." (Weil 2012, 109f.)

Die Unterdrückten der industriellen Höllen waren unweigerlich verloren. Es blieb nur die Möglichkeit, wie Simone Weil schreibt, sich selbst als Fabrikarbeiterin hinzuzählend, "zu versuchen, der Maschinerie, die uns zermalmt, etwas Sand ins Getriebe zu streuen, jede Gelegenheit zu nutzen, um, wo immer sie können, das Denken etwas wachzurütteln, alles zu tun, was auf politischem, wirtschaftlichem oder technischem Gebiet möglich ist, damit der einzelne innerhalb der Fesseln, in die ihn die Gesellschaftsorganisation schlägt, eine gewisse Bewegungsfreiheit gewinnt." (Weil 2012, 110)

Weils Fazit ist ernüchternd. Sie selbst räumt diese Enttäuschung ein, indem sie zugibt, dass die Möglichkeiten der Gewerkschaften nicht sehr groß sind. Und doch

behauptet sie, dass die kleinen Fortschritte bei der Arbeit, die Etablierung der Würde der Unterdrückten, immerhin etwas und nicht nichts sind (vgl. Weil 2012, 110).

In dieser Situation gilt es, sich mit den notwendigen Übeln abzufinden und zu versuchen, diese Übel der ausbeuterischen Arbeitswelt in den Fabriken im Interesse der Menschen zu minimieren. Durch eine anarchistische, antibürokratische Organisation der Gewerkschaftsarbeit wollte Weil den Stimmen der ausgebeuteten Fabrikarbeiter Gehör verschaffen, gleichzeitig aber sicherstellen, dass kein Einzelner durch einen Gewerkschaftsapparat ausgebeutet wird. Das Elend der Arbeitnehmer darf nicht zur Quelle eines kollektiven Apparates von Gewerkschaftsfunktionären werden, die ihre Interessen auf Kosten des Einzelnen oder der Belegschaft verfolgen. Selten hat man eine vernichtendere Analyse und Kritik des Marxismus gelesen, zumal in einem so frühen Stadium vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, der die verheerenden Auswirkungen des Stalinismus und des Nationalsozialismus erst sichtbar machte.

Ihre Vorhersagen über die Folgen des Aufstiegs des Nationalsozialismus und des Faschismus, wie des Stalinismus, haben sich ebenfalls als sehr vorausschauend erwiesen. Sie hat erkannt, was diese Kriege mit sich bringen und dass sie sich als tödliche Regimenter erweisen werden.

In ihrer Schrift *Über die Ursachen von Freiheit und sozialer Unterdrückung* stellt sie ebenfalls fest, dass alle genannten Ideologien in absehbarer Zeit nicht in der Lage sein werden, die damals akuten Probleme des arbeitenden Prekariats sowie die Verbesserung der sozialen Ordnung erfolgreich zu bewältigen, sondern dass sich die Situation eher verschärfen wird.

Weils Ansatz, der die Probleme an der Wurzel packen soll, soll daher ganz neue Wege gehen: Durch ihren eigenen Arbeitseinsatz in der Fabrik will sie die Probleme an der Wurzel verstehen, um sie in der Realität der "Industrieöhlen" selbst kennen zu lernen. Anstelle einer ausschließlich theoretischen Analyse sollte die Praxis dazu beitragen zu prüfen, wie die Lebens- und Arbeitsbedingungen der ausgebeuteten Arbeitnehmer verbessert und die akuten Alltagsprobleme der Arbeitsbeziehungen gelöst werden können. Simone Weil wollte also als aktive Gewerkschafterin den Menschen in den Fabriken gerecht werden.

Der Totalitarismus, der in ihrer Analyse mehrfach erwähnt wird, wird nur bruchstückhaft eingeführt. Als Konzept entspricht es nicht deckungsgleich dem heutigen Begriff Totalitarismus, wie er hier anfangs anhand einer Definition zusam-

mengefasst wurde. Obwohl alle Aspekte der heutigen Definition schon damals vorhanden waren und von ihr versprengt benannt wurden, steht der von Weil verwendete Begriff Totalitarismus in einer allgemeineren Form für den repressiven Charakter der betreffenden Regime.

Auch wenn der Begriff Totalitarismus von Weil nicht in einem genau definierten Sinne verwendet wird, so bezieht er sich doch auf bestimmte allmächtige und kontrollierende Unterdrückungsregime, die für sie gerade nicht auf staatliche Systeme beschränkt sind, sondern ausdrücklich auch für Parteien, Gewerkschaften, aber auch Kirchen gelten können. Das hier erörterte Hauptwerk der französischen Philosophin zeigt dies auf. Dies wird noch deutlicher, wenn im weiteren Verlauf auch Weils spätere Werke und Schriften berücksichtigt werden.

3. Totalitarismusbezüge in den weiteren Werken Weils

3.1. Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem

Eines der heute bekanntesten Werke Simone Weils ist das sogenannte *Fabrikstagebuch*, das 1934/35 und damit etwa in der Zeit ihres Hauptwerks *Über die Ursachen von Freiheit und sozialer Unterdrückung* entstand. In diesem Tagebuch, das ein wichtiges politisches Dokument der Zeit ist, hielt die überzeugte sozialistische Syndikalistin ihre Erfahrungen als Akkordarbeiterin in der Fabrik fest, die einen ungeschminkten Blick auf die ausbeuterische Arbeitswelt der 1930er Jahre ermöglichen. Die hier zugrunde liegende Veröffentlichung *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem* (2019) umfasst neben dem eigentlichen Tagebuch noch weitere Schriften, die in einem Zeitraum von 1932 bis 1942 verfasst wurden, und die sich ebenso thematisch gleichermaßen mit Fabrikarbeit und industrieller Arbeitsorganisation sowie der Gewerkschaftsbewegung befassen (vgl. Weil 2019).

Weil, die vor allem in den frühen 1930er Jahren im gewerkschaftlich-anarchistischen Syndikalismus aktiv war, vertrat schon früh die Auffassung, dass die Marxsche Theorie weder zu einer Revolution des Proletariats noch damit einhergehend zu dessen Befreiung führen könne. Daran kann auch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Marx als Notwendigkeit für die Herstellung freier gesellschaftlicher Verhältnisse sieht, nichts ändern, da auch die dann neuen Herrscher der Staatsmacht an den bestehenden hierarchischen Verhältnissen in den Fabriken fest-

halten würden, da diese in erster Linie eine "Produktionsapparatur" sind. Diese hierarchischen Beziehungen würden sich nämlich aus der Struktur der Großindustrie ergeben und seien systemimmanent (vgl. Weil 2019, 232f).

Selbst dort, wo die Revolution angeblich stattgefunden hatte, wie in Russland, änderte dies nichts für die Unterdrückten: "Die Russische Revolution, ursprünglich Kündlerin einer ungeheuren Hoffnung, war vom Ziel abgewichen, die Proletarier wurden von der Bürokratie, einer neuen Privilegiertenkaste, niedergehalten, die bewußt Industrialisierung und Sozialismus einander gleichsetzte." (Thévenon 2019, 16) Die Vergesellschaftung der Fabriken hat also das Elend der Arbeiter nicht beseitigt. Dies änderte nämlich nichts an der Aufgabe der Fabrik, so viele Produkte wie möglich herzustellen. Die maximale Produktion von Produkten als Notwendigkeit kollidierte jedoch unweigerlich mit den Arbeits- und Lebensbedingungen der Fabrikarbeiter.

Weil hält die einseitige Fixierung von Marx auf die ökonomischen Verhältnisse für einen großen Fehler. Damit würden wesentliche Bereiche der menschlichen Tätigkeit ausgeklammert und viele Probleme der Arbeitswelt ignoriert. Die Handlungsmöglichkeiten der Gewerkschaftsbewegung würden nicht berücksichtigt. Deshalb war es für sie viel wichtiger, die konkreten Arbeitsbedingungen in den Fabriken und die Lebensbedingungen der Arbeiter zu verbessern. Der französischen Philosophin und Aktivistin ging es um Reformen, die die konkrete Situation der Arbeiterklasse erleichterten.

Die Linderung des Elends der Arbeiterklasse war auch deshalb eine Notwendigkeit, weil Weil einerseits das Herr-Knecht-Verhältnis für unvermeidlich und andererseits die Möglichkeit des technischen Fortschritts, der es hätte aufheben können, für unmöglich hielt. Für sie war klar, dass die schwere Industriearbeit weiterbestehen würde, so dass die daraus resultierenden Übel nicht von selbst verschwinden würden. Folglich würde auch eine Plan- oder Staatswirtschaft hier keinen Unterschied machen: "An den hierarchischen Herrschaftsstrukturen würde sich dadurch nichts ändern, an die Stelle der Kapitalisten träten staatliche Manager. Die stärkere Konzentration der Macht würde die Bedrückung eher vermehren" (Abosch 2019, 9).

Es ging der Philosophin also um das, was heute unter dem Stichwort "Arbeitsbeziehungen" oder auch "industrielle Beziehungen" zusammengefasst wird: Mitspracherecht der Arbeitnehmer, Einrichtung von Kästen für Beschwerden und

Verbesserungsvorschläge, Erstellung von Betriebsordnungen, Stärkung der Arbeitnehmerkontrolle, Einführung von Arbeitnehmerrechten, Fortbildungsmöglichkeiten für Arbeiter, Einrichtung von maschinengerechten Arbeitsplätzen, allgemeine Betriebsorganisation, Arbeitsschutz, Gesundheitsvorsorge, Entlohnungssysteme usw. Genauer gesagt kann man von ihr als Philosophin der "Humanisierung der Arbeit" und letztlich auch – ohne dies zu Lebzeiten zu erfahren – Mitbegründerin des Wissenschaftsbereichs der Arbeitsbeziehungen sprechen.

Ihre ganze Sorge galt dem Wohlergehen der Arbeiterschaft, den geschundenen Kreaturen, die unter den harten Arbeitsbedingungen in den Fabriken oft "wie Ausschuss" – heute würden wir sagen "wie Objekte" – behandelt wurden. Simone Weil bringt dies in ihrem Aufsatz "Arbeiterexistenz" vom 30. September 1937 besonders prägnant auf den Punkt: "Es geht nicht darum, die Menschen entweder gefügig oder glücklich zu machen; es geht darum, niemanden zu zwingen, sich zu erniedrigen." (Weil 2019, 248)

Der Aspekt der Erniedrigung und Demütigung, der Angst, des körperlichen Leids und der Behandlung als Menschenmaterial, den sie in ihrem *Fabrikstagebuch* aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen als Fabrikarbeiterin eindringlich beschreibt, war ein Hauptanliegen ihres Engagements für die Arbeiter. Wie wichtig ihr dieser Aspekt war, zeigt eine Passage, die auch deutlich macht, wie sehr Weil außerhalb des Verständnisses, des Vorstellungsrahmens der damaligen organisierten Arbeiterbewegung ihrer Zeit voraus operierte und reflektierte:

Der Arbeiter leidet nicht allein unter unzulänglicher Entlohnung. Er leidet, weil die bestehende Gesellschaft ihn diskriminiert, weil sie ihn in Knechtschaftsverhältnisse zwingt. Der ungenügende Lohn ist nur ein Indiz dieser Knechtschaft. Die Arbeiterklasse leidet, weil sie der Willkür der führenden Kader der Gesellschaft ausgeliefert ist, die ihr außerhalb der Fabrik ein bestimmtes Existenzniveau und innerhalb der Fabrik bestimmte Arbeitsbedingungen diktieren.

Die Rechte, welche die Arbeiter am Arbeitsplatz erobern können, hängen nicht direkt vom Eigentum oder vom Profit ab, sondern von den Beziehungen zwischen dem Arbeiter und der Maschine, zwischen dem Arbeiter und den Vorgesetzten sowie von der mehr oder weniger kompakten Macht der Betriebsleitung. Die Arbeiter können die Betriebsleitung zur Anerkennung von Rechten zwingen, ohne die Eigentumsrechte der Unternehmer und deren Profite anzutasten; und sie können aller Rechte beraubt sein in einem Betrieb, der Kollektiv-Eigentum ist. Das Bestreben der Arbeiter, Rechte im Betrieb zu erkämpfen, bringt

sie in Konflikt vorab nicht mit dem Eigentümer, sondern mit der Betriebsleitung. (Weil 2019, 232)

Der Aspekt der Erniedrigung, der Demütigung, der Unplanbarkeit des Lebens, die Behandlung des Arbeiters als Objekt, die Gewalt in der Fabrik, die Arbeiter- und Volkserziehung, all das ist nach Weil für die Arbeiter wichtiger als alle anderen Härten, die sie in den Fabriken erleiden muss. Die Funktionäre der Arbeiterbewegung haben davon keine Ahnung, denn sie blenden es in ihren bürokratischen Strukturen aus, die sie um jeden Preis erhalten wollen. Weder Profit noch Eigentum stehen für Weil thematisch im Vordergrund, sondern Würde und Schutz vor Demütigung und Gewalt sowie die Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen der Fabrikarbeiter. Weils Anliegen war es, einen Beitrag dazu zu leisten, auch wenn sie realistischerweise wusste, wie lang dieser Weg sein würde und wie viel Durchhaltevermögen er erfordern würde:

Die ideale Lösung wäre eine Arbeitsorganisation, die gewährleisten würde, daß jeden Abend die maximale Anzahl gutgefertigter Produkte *und* zufriedene Arbeiter die Fabriken verlassen. Sollte eine überraschender Zufall für die Entdeckung einer Arbeitsmethode, die diesen beiden Zwecken genügt, stellte sich das Problem nicht mehr. Aber diese Methode gibt es nicht. Daß eine Lösung, wie wir sie hier angedeutet haben, nicht zustande kommen kann, hat seinen Grund gerade darin, daß die Bedürfnisse der Produktion und die der Produzenten nicht notwendig übereinstimmen. Und dies ist das zentrale Problem, das sich der Arbeiterklasse stellt: eine Methode der Arbeitsorganisation zu finden, die für die Produktion, für die Arbeit und für die Konsumtion gleichermaßen stichhaltig und akzeptabel ist. (Weil 2019, 233)

Wie wenig Simone Weil auf Streiks, politische Aktionen und Revolutionen setzte, zeigte sich an ihrer großen Freude, als es 1936 zu einer von ihr offenbar nicht für möglich gehaltenen Welle von Streiks und Fabrikbesetzungen in der Metallindustrie kam. Vielmehr war sie davon ausgegangen, dass die Arbeiter in den Fabriken resigniert hatten. Dieser Streik veränderte laut ihrer Schilderung für eine kurze Zeit alles, denn es war den französischen Arbeitern gelungen, "durch die gewaltlose Besetzung von Fabriken die Anerkennung einiger elementarer Rechte und als Garantie dieser Rechte die Einführung gewählter Vertreter" (Weil 2011a, 48) zu erzwingen.

Die Philosophin hatte sich zuvor, den Streik als Option nicht antizipierend, vielmehr direkt in Schreiben an die Betriebsleiter von Fabriken gewandt, um sie zu einer

freiwilligen Verbesserung der Arbeitsbedingungen zu bewegen. Dies war der von ihr gewählte Ansatz, um das Problem direkt an der Wurzel zu packen, indem sie mit den Betriebsleitern ins Benehmen setzte. In einem Brief vom 16. März 1936 nimmt sie exemplarisch und völlig unirritiert einen Betriebsleiter ins Gebet:

Ich frage mich, ob Sie den Umfang der von Ihnen ausgeübten Macht eigentlich ermessen. Es ist doch eher eine göttliche als eine menschliche Macht. Haben Sie jemals daran gedacht, was es für einen Arbeiter bedeutet, von Ihnen entlassen zu werden? In den meisten Fällen, nehme ich an, muß er die Gemeinde verlassen, um anderswo Arbeit zu suchen. Er übersiedelt folglich in Ortschaften, wo er keine Unterstützung beanspruchen kann. Wenn eine Pechsträhne – in der gegenwärtigen Zeit nur zu wahrscheinlich – sein Herumirren von einem Arbeitsamt zum anderen verlängert, steigt er allmählich, von Gott und den Menschen verlassen, ohne jegliche Hilfe, einen Abhang hinunter, der ihn, sofern ein Betrieb ihm nicht doch noch die Gnade eines Arbeitsplatzes erweist, nicht allein zu einem langsamen Tod führen wird, sondern zu grenzenloser Erniedrigung. Und kein Stolz, kein Mut, keine Klugheit können ihn davor schützen. Natürlich wissen Sie, daß ich nicht übertreibe. Das ist der Preis, den man bezahlen muß, wenn man leider das Unglück hat, von Ihnen aus irgendeinem Grund als unerwünscht in R. erachtet zu werden. (Weil 2019, 162)

Im Rahmen eines Briefwechsels mit einem Betriebsleiter schreibt Weil in einem undatierten Brief, vermutlich vom Juni 1936, Folgendes:

Aber bis auf weiteres sind Sie doch noch Betriebsleiter in R., nicht wahr? Die Arbeiter fahren fort, unter ihren Anweisungen zu arbeiten? Selbst nach der Lohnerhöhung im Betrieb verdienen Sie, wie ich annehme, mehr als ein Gießer? Genau besehen hat sich nichts Wesentliches geändert. Was die Zukunft betrifft, so weiß niemand, was sie bringen wird: ob der gegenwärtige Arbeitersieg schließlich nur eine Etappe auf dem Weg zu einem kommunistisch-totalitären Regime ist oder zu einem faschistisch-totalitären oder (was ich hoffe, ohne leider daran zu glauben) zu einem nichttotalitären Regime. (Weil 2019, 176)

Im *Fabriktagbuch* ist dies die einzige Stelle, wo der Begriff des Totalitarismus aufscheint. Wenn Weil vordergründig versucht, den im Brief angesprochenen Betriebsleiter wegen der erfolgten kleineren Lohnerhöhungen zu beruhigen, so zeigt sie ihm doch gleichzeitig in Stichworten die wahren katastrophalen Perspektiven ihrer

Zeit auf, die die politische Großwetterlage der frühen 1930er Jahre bestimmten – nämlich: die Wahl zwischen einem kommunistisch-totalitären Regime oder einem faschistisch-totalitären.

Auch wenn Weil den Totalitarismus dieser beiden Ideologien, der sich bekanntlich in verheerender Form einstellte, hier nicht näher erläutert und nur zu Protokoll gibt, dass sie auf die dritte denkbare Alternative eines nichttotalitären Regimes zwar "hoffe", aber "leider nicht glaube", so geht doch auch hervor, dass sie sich über die Ziele der beiden Regime keine Illusionen machte. Beide Ideologien, deren strukturelle Ähnlichkeit sie schon früh erfasste, endeten im Totalitarismus, wie Weil richtig erkannte, was hier mit "kommunistisch-totalitär" und "faschistisch-totalitär" überdeutlich zum Ausdruck kommt. Zu diesem frühen Zeitpunkt (1934/35) ist dies in dieser Klarheit äußerst erstaunlich, und auch wenn Weil im gesamten Werk keine systematische Aufarbeitung des Totalitarismusbegriffs vornimmt, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte, so ist doch ihre weitsichtige politische Einsicht und Analyse ausdrücklich hervorzuheben.

3.2. Krieg und Gewalt

Die Schrift *Krieg und Gewalt* stammt aus den Jahren 1936-1943 und ist ebenfalls eine Sammlung von Aufsätzen und Artikeln. In dieser Arbeit sind zwei Aufsätze für Weils Verständnis von Totalitarismus relevant.

In dem 1937 erschienenen Aufsatz "Beginnen wir den Trojanischen Krieg nicht von Neuem" äußert sich Simone Weil zum vermeintlichen Gegensatz der totalitären Figurationen von Kommunismus und Faschismus auf das Scharfsinnigste. Wörtlich:

Ein anderes wunderbares Beispiel von blutiger Absurdität ist der Gegensatz zwischen Faschismus und Kommunismus. Die Tatsache, dass dieser Gegensatz für uns heutzutage eine doppelte Bedrohung von Bürgerkrieg und Weltkrieg mit sich bringt, ist unter all den Symptomen intellektuellen Versagens, die wir um uns herum feststellen können, vielleicht das gravierendste. Denn untersucht man die Bedeutung, die diese beiden Begriffe heutzutage haben, trifft man auf zwei beinahe identische politische und gesellschaftliche Konzepte. (Weil 2011a, 43)

Diese Aussage aus dem Jahr 1937 unterstreicht die Ähnlichkeit der beiden damals vorherrschenden Ideologien und zeigt, dass Weil sich des gemeinsamen Kerns dieser ideologischen Erscheinungsformen, die sie wiederholt als totalitär bezeichnet,

bewusst war (vgl. Cattaneo 2002, 6). Mit dem gemeinsamen Kern ist gemeint, dass beide Ideologien das gesellschaftliche Leben vollständig kontrollieren und bestimmen. Sie sind totale Herrschaftsformen mit einem allumfassenden Anspruch in allen gesellschaftlichen Belangen, den sie nicht einmal durch Grundrechte der Bürger einschränken lassen. Sie zeichnen sich durch eine Ideologie aus, die alle Lebensbereiche, sowohl die öffentlichen als auch die privaten, erfasst. Sie werden beide *de facto* von einer einzigen Partei, der Einheitspartei, regiert, die die Wirtschaft lenkt und die Medien kontrolliert und zensiert. Der Staatsapparat ist hierarchisch auf einen Führer ausgerichtet und die Gesellschaft ist überwiegend militarisiert. Außerdem wird gegen Gegner vorgegangen, die angeblich wahlweise Terroristen, Vaterlandsverräter oder systemzerstörende Kräfte sind. Kurzum, was Simone Weil hier erkennt und benennt, entspricht letztlich voll und ganz unserem heutigen Verständnis des Begriffs Totalitarismus, auch wenn sie ihn nicht explizit definiert.

Weil geht besonders pointiert auf die Gemeinsamkeiten dieser auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen Ideologien ein: "Auf beiden Seiten dieselbe staatliche Vereinnahmung fast aller Formen individuellen und gesellschaftlichen Lebens; dieselbe wahnhaftige Militarisierung; dieselbe künstliche, durch Zwang erzielte Einstimmigkeit zum Vorteil einer einzigen Partei, die mit dem Staat verschmilzt und sich in dieser Verschmelzung bestimmt; dasselbe Regime der Knechtschaft, das den arbeitenden Massen anstelle eines klassischen Arbeitnehmerstatus aufoktroziert wird." (Weil 2011a, 43f.)

Ihre Schlussfolgerung, dass während der laufenden ersten Säuberungswelle des Stalinschen *großem Terror* (1936-1938), noch vor dem Zweiten Weltkrieg mit seinen Kriegsverbrechen, der Charakter dieser beiden Regime der Welt hinreichend offenbart wurde, ist mehr als treffend: Es gibt keine zwei Nationen, die sich in ihrer Grundstruktur ähnlicher sind als Russland und Nazi-Deutschland. Weil schreibt: "Keine zwei Nationen sind sich in ihrer Struktur ähnlicher als Deutschland und Russland, die sich gegenseitig mit einem internationalen Kreuzzug drohen und so tun, als hielten sie sich gegenseitig für das Tier der Apokalypse. Bedenkenlos können wir deshalb erklären, dass der Gegensatz zwischen Faschismus und Kommunismus eigentlich vollkommen sinnlos ist." (Weil 2011a, 44)

Gerade die Behauptung, dass es eigentlich keinen Gegensatz zwischen Faschismus und Kommunismus gibt, bzw. dass dieser "vollkommen sinnlos" sei, führt dazu, dass sich die beiden Ideologien umso mehr als direkte Konkurrenten bekämpfen müssen. Der Kampf dieser beiden totalitären Ideologien ist ein apokalyptischer

Kampf, weil sie dieselbe Grundstruktur haben. Nur eine der beiden totalitären Ideologien kann überleben, und zwar nur dann, wenn es ihr gelingt, die andere, konkurrierende Ideologie, in der sie sich widerspiegelt, auszuschalten:

Aus diesem Grund kann der Sieg des Faschismus sich nur durch die Vernichtung des Kommunismus definieren, so wie sich der Sieg des Kommunismus nur durch die Vernichtung der Faschisten definieren kann. Es versteht sich von selbst, dass unter diesen Bedingungen der Antifaschismus und der Antikommunismus ebenfalls unsinnig sind. Der antifaschistische Standpunkt ist: Alles lieber als Faschismus; alles, einschließlich des Faschismus unter dem Namen des Kommunismus. Der antikommunistische Standpunkt ist: Alles lieber als Kommunismus; alles, einschließlich des Kommunismus unter dem Namen des Faschismus. Für diesen schönen Zweck ist in beiden Lagern jeder von vornherein zum Sterben und vor allem zum Töten bereit. (Weil 2011a, 44)

Simone Weil unterstreicht diesen ultimativen, wenn auch sinnlosen Kampf zwischen den beiden totalitären ideologischen Systemen rückblickend mit einer Anekdote von ihrer Reise nach Deutschland im Jahr 1932:

Im Sommer 1932 bildeten sich in den Straßen Berlins regelmäßig kleine Menschenansammlungen um zwei Arbeiter oder Kleinbürger, die miteinander diskutierten, der eine Kommunist, der andere Nazi; jedes Mal stellten sie nach einer gewissen Zeit fest, dass sie eigentlich dasselbe Programm verteidigten, und diese Feststellung machte ihnen Angst, steigerte auf beiden Seiten aber noch den Hass gegenüber einem Widersacher, der so wesentlich Feind war, dass er selbst in der Darlegung derselben Ideen Feind blieb. Seitdem sind viereinhalb Jahre vergangen; die deutschen Kommunisten werden immer noch von den Nazis in Konzentrationslagern gefoltert, und es ist ungewiss, ob Frankreich nicht ein Vernichtungskrieg zwischen Antifaschisten und Antikommunisten droht. (Weil 2011a, 44)

Der Sieg einer dieser beiden Ideologien kann nur durch die vollständige Vernichtung der anderen errungen werden, denn es ergibt sich von selbst, dass nur ein totalitäres Regime den Ton angeben kann, wenn es totalitär regiert. Hier gibt es keinen Kompromiss. Das ist die fatale Logik totalitärer Herrschaft, die immer einen Gegner braucht, den sie demütigen und unterdrücken kann, um ihr eigenes repressives Regime zu rechtfertigen. Diese Erkenntnis Weils ist auch heute noch gültig.

Es kommt in der internen Logik der totalitären Systeme noch hinzu, dass "[d]ie Inhaber eines Amtes der Befehlsgewalt (...) sich dazu berufen [fühlen], die Ordnung, die unentbehrlich für jedes gesellschaftliche Leben ist, zu verteidigen, und sie können sich keine andere mögliche Ordnung als die bestehende vorstellen." (Weil 2011a, 47f.) Auf diese Weise verfestigt das repressive System weiterhin seine Unterdrückung und nur Druck von unten kann dies ändern, wenn er stark genug ist (vgl. Weil 2011a, 48).

Der zweite Aufsatz in *Krieg und Gewalt*, in dem der Begriff des Totalitarismus auftaucht, trägt den Titel "Gedanken zum Zweck einer Bilanz" und stammt aus dem Frühjahr/Sommer 1919 und bezieht sich auf die Natur von Revolutionen, die bekanntlich ihre eigenen Kinder fressen: "Zum Beispiel ist es der Grundcharakter eines solchen Regimes, dass es sich fortwährend selbst verschlingt. Seit Machiavelli wissen wir zur Genüge, dass sich eine Eroberung oder eine Revolution nach ihrem Erfolg auf die Elemente stützen muss, die sie bekämpft haben, und dass sie die Elemente, die sie unterstützt haben, ausschalten muss." (Weil 2011a, 87)

Die Besonderheit totalitärer Revolutionen besteht also darin, dass sie ständig ein "Klima der Revolution" künstlich am Leben erhalten müssen, denn ohne die permanente Revolution könnte sich das Regime nicht an der Macht halten, zumal ihm dann jedes Narrativ fehlen würde:

Die totalitären Revolutionen, wenn man diesen Ausdruck verwenden darf, halten sich in einem gewissen Maße an dieses Gesetz; da aber das von ihnen etablierte Regime ein permanentes Klima der Revolution schürt, wiederholt sich darin fortwährend derselbe Prozess in einer verschwiegenen Form. Einerseits werden die soliden Elemente der Nation, die braven, aktiven Bürger, die dem Regime in jeder Hinsicht ergeben sind, unabhängig erniedrigt, gebrochen oder sogar beseitigt wie in der heißen Phase der Revolution; andererseits werden die begeisterten Elemente, die zum einen der aufrichtigste Teil der Bewegung sind und zum anderen ihr verächtlichster Teil, durch Ungnade, Gefängnis oder Tod unablässig eliminiert wie in der auf eine Revolution folgenden Reaktion. Viele unbedeutende Menschen, die zwischen diesen beiden Gruppen zerrieben werden, teilen ihr Schicksal. Die, die man verloren hat, werden ersetzt, aber der Prozess setzt sich fort. Jeder weiß, dass es in Russland so ist; wir können durch gewisse Fakten, die an die Öffentlichkeit gelangt sind, erkennen, dass es in Deutschland genauso ist, wenn auch bislang nicht in denselben Ausmaßen. (Weil 2011a, 87)

Dieses *Perpetuum mobile*, das einmal durch eine anfängliche Repression ausgelöst wird, um ein "Klima der Revolution" zu schüren, und dann weiter repressiv agiert, um das Klima aufrechtzuerhalten, damit die Revolution als teleologisches Ziel der Ideologie fortbesteht, ist das wesentliche Merkmal totalitärer Revolutionen und der ihnen vorstehenden Herrschaftsregime. Diese betreiben folglich Repression um der Repression willen, um letztlich ihre gescheiterte oder dem Untergang geweihte Ideologie so lange wie möglich künstlich am Leben zu erhalten und damit ihre Macht bis auf weiteres zu festigen.

Die vom Staat propagierte ständige Begeisterung für die kommende Revolution ist freilich eine einzige Inszenierung, mit der eine politische Inhaltsleere korrespondiert, weil sich nichts in Richtung der kommenden, imaginierten totalitären Revolution entwickelt und die Herrschenden keine Lösung für die konkreten gesellschaftlichen Probleme anzubieten haben, da sich diese nach einer erfolgreichen Revolution theoretisch von selbst erledigt hätten. Daher bleibt in solchen Regimen nur eine inszenierte Aussicht auf die kommende Revolution, deren Inszenierung sich ständig rituell wiederholt und den unter der Tyrannei Leidenden keine Erleichterung verschafft:

Rein politisch besteht der Grundzug totalitärer Regime darin, dass sie Jahr für Jahr eine Situation aufrechterhalten, deren Natur allein in der Begeisterung liegt. Alle Völker können, wenn man so sagen darf, totalitäre Momente haben. Dann jubeln die einmütigen Massen, der passive Teil der Bevölkerung, auch der, der dem Bejubelten vorher ablehnend gegenüberstand, verspürt leise Bewunderung und ist zufrieden, ein paar aktive Gegner werden zerrissen und umgebracht, ohne dass sich jemand darüber empören würde, die anderen sind, ohne zu wissen, wie ihnen geschieht, zur Ohnmacht verdammt. (Weil 2011a, 88)

Für die Bevölkerung führt dies zu einem immer stärkeren Abstumpfungsprozess. Selbst wenn die Menschen anfangs begeistert wären, würde der Enthusiasmus auf lange Sicht unweigerlich nachlassen. Daher kann man darauf wetten, dass es dem Regime irgendwann nicht mehr gelingen wird, die Menschen dazu zu bringen, ein "Klima der Begeisterung" zu schaffen. Für das Regime darf die Begeisterung für die Revolution jedoch niemals enden, denn die Aussicht auf die kommende Revolution ist der Grundpfeiler seiner Herrschaft.

Laut Weil liegt aber die Schwierigkeit für das Regime darin, diesen permanenten Spannungsbogen aufrechtzuerhalten: "Dann vergehen die Jahre, und alles muss jeden Tag, im ganzen Lande so sein, als ginge das Klima der Begeisterung nie zu Ende. Die eigentliche Klippe für das Regime liegt nicht im geistigen Bedürfnis der Menschen nach unabhängigem Denken, sondern in ihrer psychischen und nervlichen Unfähigkeit, in einem andauernden Zustand der Begeisterung zu leben, nicht nur in ein paar Jugendjahren." (Weil 2011a, 89)

Letztlich sitzen totalitäre Regime immer auf einer Zeitbombe. Ihre Herrschaft kann nie von Dauer sein, davon ist Weil auch im Zusammenhang mit dem aufkommenden deutschen Nationalsozialismus nachdrücklich überzeugt, als sie sich auf ihrer Deutschlandreise fragt, ob man diesen eventuell aussetzen könne. Auf jeden Fall wird aus ihrer Sicht die Zeit kommen, in der die Stimmung umschlägt und die Massen sich dieser Regime entledigen werden:

Die Begeisterung aber nutzt sich zwangsläufig ab; dann verspürt man den Zwang, und das Gefühl des Zwangs ruft jene Mischung von Gefügigkeit und Groll hervor, das den Seelenzustand des Sklaven bestimmt. Hinzu kommt jener leichte Dégout, den man unter Angetrunkenen verspürt, wenn man nur Wasser getrunken hat. Die erstickende Notwendigkeit, sich zu verstellen, führt endlich zu einem dumpfen Hass, und alles, was jeder an Elend, Entbehrungen oder Erniedrigungen erlebt, schürt nun diesen Hass. Schließlich kommt der Moment, wo die große Masse der Bevölkerung, ausgenommen die Jugend, nicht den Sieg, ja nicht einmal den Frieden, sondern den Krieg und die Niederlage herbeiwünscht, um sich ihrer Herren zu entledigen. (Weil 2011a, 89)

Historisch gesehen mag Simone Weil mit ihrer Analyse recht haben. Die Verbrechen solcher Regime und die von ihnen ausgehenden Gefahren sind jedoch oft so groß, dass die theoretische Option des Aussitzens keine echte Alternative darstellt.

3.3. Das Unglück und die Gottesliebe

Die Schrift, die aus dem Jahr 1942 - kurz vor Simone Weils Tod - stammt, besteht einerseits aus Briefen an einen befreundeten und etwa gleichaltrigen Pater Perrin, in denen es um religiöse Diskussionen geht, und andererseits aus religiösen Abhandlungen. Sie tauscht sich mit Perrin über ihre mögliche Mitgliedschaft in der

katholischen Kirche und eine mögliche Taufe aus, die sie schließlich ablehnt, ungeachtet der denkbaren Folgen für ihre Seele. Die von Weil angegebene Begründung, warum sie vorerst nicht offiziell der katholischen Kirche beitreten konnte und deshalb auch auf die Taufe verzichtete, führt überraschenderweise zum Thema des Totalitarismus. Weils Kirchenbeitritt mit Taufe steht nämlich der Gebrauch zweier kleiner Wörter in der katholischen Kirche im Wege: *anathema sit*.

In ihrem vierten Brief an den Pater sieht sie in diesen beiden Worten die treibende Kraft des Totalitarismus, die für sie "ein absolut unübersteigbares Hindernis" (Weil 1953, 61) darstellt, denn es ist nicht die Existenz dieser Worte an sich, sondern der Gebrauch, den die katholische Kirche in der Vergangenheit von ihnen gemacht hat. Der lateinische Ausdruck "*anathema sit*", wörtlich "dies sei verflucht", ist ein Ausdruck für ein kirchliches Verbot, das dem Urteil zur Exkommunikation, möglicherweise zur Verbannung oder, in der Vergangenheit im Rahmen der Inquisition, zu Folter und Tod entspricht. Die Kirche als Institution hat dies denjenigen auferlegt, die sie der Ketzerei beschuldigt hat, was Weil zu folgendem Schluss veranlasst:

Auch dies ist es, was mich hindert, die Schwelle der Kirche zu überschreiten. Ich bleibe auf seiten aller Dinge, die nicht in die Kirche eintreten können, die in die Kirche, dieses universale Haus der Aufnahme, keine Aufnahme finden können, auf Grund dieser beiden kleinen Wörter. Ich bleibe umso mehr auf ihrer Seite, als meine eigene Vernunft ihnen zugezählt wird. (Weil 1953, 61f.)

Zwar räumt Weil im vierten Brief an den Vater ein, dass die Kirche "heute die Sache der unverjährenen Rechte des Individuums gegen die kollektive Unterdrückung, die der Gedankenfreiheit gegen die Tyrannei" (Weil 1953, 66f.) verfolge, doch distanziert sie sich zunächst von der Kirche wegen ihrer historischen Schuld. Dass sie sich auf die Inquisition und andere Exzesse der katholischen Kirche bezieht, ist eindeutig, denn sie entschuldigt sich beim Pater dafür, die Inquisition erwähnt und heraufbeschworen zu haben, weil es sie gegeben hat (vgl. Weil 1953, 67).

In *Krieg und Gewalt* leuchtet dieser Aspekt ebenso kurz auf, wenn sie attestiert, dass die Kirche auch die Rolle eines totalitären Regimes spielen kann: "Die mittelalterliche Inquisition zeigt, dass sich eine totalitaristische Tendenz in das Christentum eingeschlichen hatte. Zum Glück hat sie sich nicht durchgesetzt, aber sie hat vielleicht jene christliche Zivilisation scheitern lassen, die das Mittelalter hervorbringen wollte." (Weil 2011a, 207)

Aber auch in der vorliegenden Schrift bestätigt sie dies im vierten Brief überdeutlich, denn unmittelbar nach ihrer Entschuldigung an den Pater für die Erwähnung der Inquisition nimmt sie kein Blatt vor den Mund: "Nach dem Zerfall des römischen Reiches, das totalitär war, war es zuerst die Kirche, die in Europa im dreizehnten Jahrhundert nach den Albigenserkriegen so etwas wie Totalitarismus errichtete. Dieser Baum hat reiche Frucht getragen." (Weil 1953, 67f.)

Die treibende Kraft des kirchlichen Totalitarismus waren für Weil also nur die beiden Worte "*anathema sit*", deren Gebrauch, wie die Philosophin in ihrem Brief an den Pater betont, die Kirche mit der gleichen Art von Macht handeln ließ, die alle zeitgenössischen Parteien in Übertragung gebrauchten, die ein totalitäres Regime begründet haben (vgl. Weil 1953, 68). Sprach Weil im dritten Band der *Cahiers* aus dem Jahre 1942 davon, dass "[d]er Totalitarismus (...) ein Ersatz für das Christentum [sei]." (Weil 1996, 194), spricht sie hier ohne Umschweife davon, dass die Kirche im Zeitalter der Inquisition totalitär war. An dieser Stelle betont sie gegenüber dem Pater sogar nachdrücklich, dass sie diesen Punkt der Geschichte "besonders studiert habe" (Weil 1953, 68), als wolle sie deutlich machen, dass man darüber im Briefwechsel nicht diskutieren könne.

Weils Konzept des Totalitären wird aber auch im zweiten Brief an Pater Perrin gestreift, wo es heißt:

Man hat niemals etwas gesagt oder geschrieben, das von so weitreichender Bedeutung wäre wie die Worte des Teufels an Christus bei Lukas über die Reiche dieser Welt: 'Diese Macht will ich dir alle geben und ihre Herrlichkeit, denn sie ist mir überlassen, mir und jedem, dem ich sie mitteilen will.' Hieraus ergibt sich, daß das Soziale unauflösbar der Herrschaftsbereich des Teufels ist. Das Fleisch treibt uns, *ich* zu sagen, und der Teufel treibt uns, *wir* zu sagen; oder auch, wie die Diktatoren, *ich* mit einer kollektiven Bedeutung zu sagen. (Weil 1953, 33)

Das *Ich* des Diktators in seiner kollektiven Bedeutung ist die Vereinnahmung der Gesellschaft durch den Diktator. Es ist zugleich ein indirekter *pluralis majestatis*, der darauf abstellt, alle Individualität in letzter Instanz zu eliminieren und die Individuen folglich zu unterdrücken.

3.4. Die Verwurzelung

Die Verwurzelung ist eine weitere der bedeutenden posthum veröffentlichten Schriften Weils, die sie zwischen Dezember 1942 und April 1943 geschrieben hat,

die aber durch ihren frühen Tod im August 1943 unvollendet blieb. Das Werk gilt als eine Art politisches und philosophisches Vermächtnis, das die Prinzipien der Menschlichkeit und des sozialen Miteinanders inmitten des Krieges neu vermessen und den Menschen als Teil einer Gemeinschaft "verwurzeln" sollte. Zum einen soll die politische Verantwortung jedes Einzelnen benannt werden, zum anderen sollen aber auch die Pflichten jedes Einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen ausbuchstabiert werden.

In diesem Zusammenhang spielt Weil erneut auf die Arbeiter als die vermeintlich zukünftigen "Herren der Welt" im Marxismus an, was schon an der Wortwahl zeigt, wie weit sie sich zu diesem Zeitpunkt bereits vom Marxismus distanziert hat und wie fremd er ihr im Laufe der Jahre geworden zu sein schien:

Indem der Marxismus den Arbeitern die vermeintlich wissenschaftliche Sicherheit bot, sie würden bald die souveränen Herren des Erdballs sein, ließ er einen Imperialismus der Arbeiter entstehen, der den nationalen Imperialismen ziemlich ähnlich ist. Russland hat dem Anschein nach den experimentellen Nachweis dafür erbracht, und zudem rechnet man damit, es werde den schwierigsten Teil der Aktion übernehmen, der in einem Umsturz der Macht enden soll. (Weil 2011b, 142)

Weils Vorhaltungen an den Marxismus sind massiv. Das Aufkommen eines Arbeiterimperialismus ist ein schwerwiegender Vorwurf. Er ergibt sich aus der vom Marxismus herbeiphantasierten wissenschaftlichen Sicherheit seiner Mission, die vermeintlich "wissenschaftlich bewiesen" hat, dass die Befreiung der Arbeiterklasse in der Revolution enden muss. Imperialismus bedeutet, weit über die Grenzen des eigenen Landes hinaus zu streben, und genau das beansprucht der Marxismus für sich, da sein Programm von der Arbeiterklasse in allen Ländern der Welt umgesetzt werden soll. Die Revolution könnte nur gelingen, wenn sie in allen Ländern der Welt gleichzeitig durchgeführt würde, was zwar ein Ding der Unmöglichkeit und eine Illusion ist, aber dennoch die Triebfeder für die Arbeiterschaft im Marxismus darstellt, auf den Sturz der bestehenden Mächte und auf eine befreiende Revolution hinzuwirken.

Diese dem Marxismus immanenten Vorgaben führen zu einer paradoxen Situation:

So hat die Sowjetunion das ganze Ansehen eines Staates und der kalten Brutalität, welche die Politik vor allem eines totalitären Staates prägt;

zugleich hat sie das ganze Ansehen der Gerechtigkeit. Wenn der Widerspruch nicht empfunden wird, so kommt das einerseits von der Entfernung, andererseits daher, dass er denen, die ihn lieben, die volle Macht verspricht. Eine solche Hoffnung verringert das Bedürfnis nach Gerechtigkeit nicht, sondern trübt es. Da jeder von sich glaubt, hinreichend der Gerechtigkeit fähig zu sein, glaubt auch jeder, dass ein System, in dem er Macht hätte, ziemlich gerecht wäre. Das ist die Versuchung, in die der Teufel Christus führen will. Die Menschen erliegen ihr in einem fort. (Weil 2011b, 144)

So führt der Arbeiterimperialismus mit all seiner Andersartigkeit zu den gleichen Ergebnissen wie der Faschismus. Denn dies ist nur eine weitere Spielart des Imperialistischen und Totalitären, die aber gleichzeitig das Gegenüber als Feindbild dringend benötigt, um die eigene Ideologie und die innere Spannung im eigenen Bereich aufrecht zu erhalten (vgl. Weil 2011, 144). In totalitären Regimen gibt es nur die Wahl zwischen Chaos und Götzendienst. Götzendienst bedeutet Stabilisierung für das totalitäre Regime.

Dies kann sowohl kommunistisch als auch faschistisch sein, wie die Sowjetunion und das nationalsozialistische Deutschland gezeigt haben, und geht typischerweise mit "einem als Führer ausgerufenen Mann und der stählernen Maschine des Staates" (Weil 2011, 169f.) einher. Für Weil führt dies zu der weitreichenden und weithin bekannten Feststellung, dass "Faschismus, Kommunismus und Chaos nur leicht unterschiedene, fast gleichwertige Ausdrücke für ein einziges Übel sind" (Weil 2011b, 170).

Die französische Philosophin beobachtet scharfsinnig, wie sehr dieser Götzenanbetung ansteckend ist und über lange Zeiträume wirken kann. Ihre Einschätzung, dass die Nachwehen des Hitlerismus auch in Hunderten von Jahren noch Anhänger finden werden, ist ebenso weitsichtig und hat sich historisch als richtig erwiesen:

Der Götzendienst ist eine Rüstung: er lässt den Schmerz nicht in die Seele eindringen. Was man auch über Hitler verhängen mag, es wird ihn nicht daran hindern, sich als etwas Großartiges zu fühlen. Vor allem wird es nicht verhindern, dass in zwanzig, fünfzig, hundert oder zweihundert Jahren ein verträumter, einsamer kleiner Junge, ein deutscher oder auch nicht, denken wird, Hitler sei etwas Großartiges gewesen, er habe vom Anfang bis zum Ende ein großartiges Geschick gehabt, und sich aus ganzer Seele ein ähnliches Geschick wünschen wird. In diesem Fall wehe seinen Zeitgenossen. (Weil 2011b, 209)

Nur wenn es gelänge, die Bedeutung dessen, was Größe ausmacht, neu zu definieren und zu transformieren, so dass Hitler davon ausgeschlossen wäre, könnte man, so Weil, Hitler als Vorbild für andere in der Zukunft abwenden. Damit eine solche Umgestaltung gelingen kann, müssen sich die Menschen jedoch selbst von ihrem nationalsozialistischen oder kommunistischen Wahn befreien und diese Umgestaltung zunächst in sich selbst vollziehen. Es liegt in der Verantwortung jedes Einzelnen, sich dieser Befragung zu unterziehen (vgl. Weil 2011b, 209f.). Eine solche Läuterung von Imperialismus und Totalitarismus kann nur gelingen, wenn man Marcus Aurelius als Maßstab nimmt, der in Bezug auf Alexander den Großen und Cäsar Folgendes gesagt hätte: "Sie waren nicht gerecht, nichts zwingt mich, ihnen nachzueifern. Ebenso zwingt uns nichts, sie zu bewundern." (Weil 2011b, 210)

Für Simone Weil ist eine solche Läuterung des Einzelnen nur möglich, wenn er von einer Gemeinschaft getragen wird, die ihm in der Unsicherheit des Lebens Halt gibt. Solche Gemeinschaften – wie in Weils Fall die christliche – geben dem Einzelnen einen Rahmen, eine Geschichte und Herkunft, eine Erzählung, die im Leben hilft, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, damit man nicht zur leichten Beute totalitärer Propaganda wird. Der Totalitarismus hingegen ist eine Macht, die die Menschen zum Werkzeug ihrer Ideologie macht und sie mit willkürlicher Gewalt unterdrückt und beherrscht. Diese Gewalt verwischt den Unterschied zwischen Gewalt und Gerechtigkeit und damit zwischen Gut und Böse und führt zu einer neuen Form der Sklaverei. Die Macht bestimmt dann, was das Gute ist.

3.5. Anmerkungen zur generellen Abschaffung der politischen Parteien

Der Langessay aus dem Todesjahr 1943 ist an Radikalität kaum zu überbieten: Wie bereits der Titel verrät, fordert die französische Philosophin und Gewerkschaftsaktivistin nicht weniger als die vollständige Abschaffung aller politischen Parteien. Hierbei verweist sie auf den Jakobinerclub, der bereits in der französischen Revolution von einem Ort freier Diskussion durch den "Druck des Krieges und der Guillotine" (Weil 2009, 7) zu einer totalitären Partei mutiert war und damit den Totalitarismus zur "Ersünde der Parteien auf dem europäischen Kontinent" (Weil 2009, 7) machte.

Weil wirft den Parteien vor, Demokratie immer so zu verstehen, dass die größere Zahl das entscheidende Kriterium ist. Wer die größere Zahl in Form der Mehrheit auf seiner Seite hat, der entscheidet. Eine Zahl sei aber kein Gut und erst

recht nicht eine Gewähr, dass man zu Recht etwas tut. Mehrheiten können nichts über Gut und Böse aussagen. Sie unterstreicht dies mit einem anschaulichen Beispiel: "Wenn statt Hitler die Weimarer Republik auf strikt parlamentarischem und legalem Wege entschieden hätte, die Juden in Konzentrationslager zu stecken und sie auf ausgeklügelte Weise zu Tode zu foltern, so wären die Foltern um kein Gran legitimer" (Weil 2009, 8), was sie zu dem Schluss führt, dass nur das, was gerecht ist, auch legitim sein kann. Verbrechen, Lügen, Desinformation und Manipulation können nicht legitim sein (vgl. Weil 2009, 9).

Das republikanische Ideal muss sich also auf den Begriff des Gemeinwillens beziehen, den Jean-Jacques Rousseau in seinem *Gesellschaftsvertrag* ausgearbeitet hat (vgl. Rousseau 1977). Dies ergibt sich aus zwei Quellen, nämlich der Vernunft, die den unschädlichen Nutzen erkennt, und der Tatsache, dass die Vernunft für alle Menschen gleich ist. Daraus ergibt sich, dass, wenn jeder Einzelne sich eine Meinung zu einem Problem bilden müsste, diese Meinung mit den anderen Meinungen "in ihrem jeweils richtigen, gerechten und vernünftigen Anteil übereinstimmen" (Weil 2009, 9) würde, so dass man davon ausgehen könnte, "dass der universelle Konsens die Wahrheit anzeigt." (Weil 2009, 9)

Dies beweist, dass es nur eine Wahrheit und eine Gerechtigkeit geben kann, die in einem geeigneten Modus allgemeiner Übereinstimmung festgelegt werden müssen. Nur wenn die Demokratie diesen Mechanismus bereitstellen könnte, könnte sie ihre Aufgabe der gemeinsamen Willensbildung erfüllen (vgl. Weil 2009, 10). Weil unterstreicht diesen Anspruch von Rousseau. Der Geist der Revolution von 1789 könne daher nicht sein, "dass eine Sache gerecht ist, weil das Volk sie will, sondern darin, dass der Wille des Volkes unter gewissen Bedingungen eher der Gerechtigkeit entsprechen dürfte als jeder andere Wille." (Weil 2009, 11)

Da dies aber in der Realität nicht der Fall ist, stellt Weil auch die Demokratie als Ganzes in Frage: "Der bloße Wortlaut dieser beiden Bedingungen zeigt, dass wir nie etwas gekannt haben, das auch nur entfernt einer Demokratie ähnelt. In dem, was wir so nennen, hat das Volk nie die Gelegenheit noch das Mittel gehabt, eine Meinung über irgendein Problem des öffentlichen Lebens zu äußern." (Weil 2009, 13) Eine Lösung, wie dies möglich sein könnte, kann sie nicht nennen, sieht aber die Voraussetzung für eine Lösung vor allem in der Abschaffung der politischen Parteien. Sie begründet die Notwendigkeit ihrer Abschaffung mit drei wesentlichen Merkmalen, die sie aufweisen: Sie erzeugen eher kollektive Leidenschaft als Vernunft; sie üben kollektiven Druck auf ihre Mitglieder aus; und sie streben nach

Wachstum um jeden Preis (einschließlich mehr Mitglieder, mehr Wähler, mehr Finanzierung usw.), d. h. sie sind von Natur aus expansiv. Aus diesen Gründen ist eine politische Partei immer schon und unausweichlich totalitär (vgl. Weil 2009, 14).

Insofern streben die Parteien nie das allgemeine Gemeinwohl im Sinne Rousseaus als Gemeinwille an, sondern ein spezifisches Gemeinwohl, nämlich das ihnen zum Vorteil gereichende Gemeinwohl, das sich aus der Natur der Parteien ergibt, das als "Gemeinwohl" letztlich dem Interesse der Partei dienen soll. Oder, um es mit den Worten von Simone Weil noch prägnanter zu formulieren: "Eine Partei ist vom Prinzip her ein Instrument, um einer bestimmten Konzeption des Gemeinwohls zu dienen." (Weil 2009, 15), wobei mit "bestimmten" Gemeinwohl insbesondere das Gemeinwohl der Parteiführung und ihrer Funktionäre gemeint ist.

Dieses Gemeinwohl der jeweiligen Partei bleibt immer sehr vage. Es wird nie genau formuliert, denn die Haltung der Partei als Kollektiv bleibt gleichzeitig ein politisches Tauschobjekt in der Politik. Während man bei Religionen von der christlichen, buddhistischen, hinduistischen Lehre sprechen kann, weil diese Lehren als die Wahrheit für jeden Gläubigen verstanden werden, ist dies bei politischen Parteien in dieser Form nicht der Fall, weil sie nicht die Wahrheit für sich beanspruchen, sondern immer nur die Vertretung ihrer politischen Interessen. Insofern ist die Partei zugleich ihr eigener Zweck (vgl. Weil 2009, 15f.), womit der Götzendienst bereits vollzogen ist, "denn legitimerweise ist allein Gott ein Zweck für sich selbst." (Weil 2009, 16)

Was aber ist das spezifische Gemeinwohl einer Partei? Die Autorin gibt uns die Antwort: Es ist die Macht und die Optimierung dieser. Der Besitz von Macht und deren Ausweitung ist die Vorstellung des Gemeinwohls für eine Partei und zugleich eine notwendige und hinreichende Bedingung für ihre Existenz. Die Parteien kennen keine Grenzen der Macht und suggerieren vielmehr, dass sie nicht genügend Macht haben, um noch mehr Macht zu erlangen. Insofern ist der Begriff der Macht leer, und genau das macht die Parteien totalitär (vgl. Weil 2009, 16f.). Das Paradoxon der Parteien lautet also: "Gerade weil die Konzeption des Gemeinwohls irgendeiner Partei eine Fiktion, ein leeres Ding ohne Wirklichkeit ist, muss sie nach totaler Macht streben. Jede Wirklichkeit impliziert von selbst eine Grenze. Was gar nicht existiert, lässt sich niemals begrenzen." (Weil 2009, 17)

Entscheidend ist nach der Interpretation von Simone Weil, dass das einzige Kriterium, das in einer Partei über richtig und falsch entscheidet, die Frage der

Machtausweitung ist und nicht die Frage nach Gut und Böse. Letztendlich konzentrieren sich die Parteien auf das materielle Wachstum, "als wäre die Partei eine Mastgans und das Universum dazu geschaffen, sie zu mästen." (Weil 2009, 18) Diese Idee kollidiert natürlich mit Weils Glauben, denn entweder man dient dem Materialismus in Form von Wachstum oder man dient Gott. Wenn man sich für die Partei entscheidet, verliert man automatisch den Begriff vom Guten. Dies ist folgerichtig, denn Parteien üben als Institutionen einen kollektiven Druck auf die Meinungen und Vorstellungen ihrer Mitglieder aus, dem sie sich nicht entziehen können. Die offizielle Parteilinie wird der Öffentlichkeit bekannt gegeben, sie ist Teil ihrer Propaganda, und über die Öffentlichkeit wird auch den Mitgliedern mitgeteilt, welcher Linie sie folgen sollen.

Was den Einzelnen befremdet, befremdet die Parteimitglieder nicht, denn sie werden durch die Mitgliedschaft dazu erzogen, sich in dieser Hinsicht der Parteilinie anzuschließen, junge Menschen werden sogar regelrecht dressiert und unterwerfen sich in ihrem Denken der Autorität der Partei (vgl. Weil 2009, 18f.; 28). Daraus folgt für Weil, dass die Parteien so beschaffen sind, "dass sie in den Seelen den Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit abtöten." (Weil 2009, 18)

Wer sich also am politischen Leben beteiligen will, muss sich eine Partei suchen und sich ihr in seinem Denken unterordnen, um am öffentlichen politischen Diskurs wirksam teilnehmen zu können. Weil sieht dies als ein Übel, das beendet werden muss, und dies kann nur durch die Auflösung und Abschaffung der Parteien geschehen, die das Denken ihrer Mitglieder aufopfern. Auch kann hier nicht mit einem Rückzug in eine Art innere Freiheit argumentiert werden, da dies sonst bedeuten würde, dass man die Öffentlichkeit bewusst belügt (vgl. Weil 2009, 21).

Insgesamt sind drei Formen von Lügen denkbar: Gegen sich selbst, gegen die Partei oder gegen die Allgemeinheit. Für Weil war die Lüge in der Partei das geringste Übel, das Problem bestand vielmehr darin, dass die Existenz von Parteien ihre Mitglieder immer zur Lüge zwang, was ihre Existenz zu einem Grundübel machte, das es zu beseitigen galt. Die Lüge gegenüber der Partei habe zwei Richtungen: Einerseits äußert ein Parteimitglied nicht seine eigene Meinung, um nicht gegen die Parteilinie zu verstoßen, und belügt so die Partei über seine wahren Überzeugungen. Andererseits würde eine Person den Standpunkt der Partei zu einem bestimmten Thema vertreten, der dann als Standpunkt der Partei verkündet würde, obwohl dieser Standpunkt aufgrund der Vielstimmigkeit der vielen Mitglieder einer Partei so nicht existieren könnte. Auch das wäre eine Lüge, denn der Standpunkt

der Partei ist nicht in einer einzigen Person verankert. Wer so handle, begehre nicht die Wahrheit, sondern vielmehr die Konformität mit einer Doktrin oder einer festgelegten Denkweise im Sinne der jeweiligen Partei (vgl. Weil 2009, 22f.).

Wer sich nicht an die Parteilinie bzw. -doktrin halte, wird abgestraft. Die Parteien verlangen von ihren Mitgliedern Gehorsam. Mögliche Strafen haben schwerwiegende Folgen: "Strafen, die fast alles treffen – Karriere, Gefühle, Freundschaft, das Ansehen, den äußerlichen Teil der Ehre, manchmal sogar für das Familienleben." (Weil 2009, 24) Der Strafkatalog von Parteien ist lang und schmerzlich. Selbst diejenigen, die standhaft bleiben und nicht nachgeben, werden in gewissem Maße durch seine Existenz manipuliert. Der Grund dafür ist, dass das Wissen um die Existenz solcher Strafen selbst ihre Entscheidungen beeinflusst. In jedem Fall ist niemand in einer Partei wirklich frei und unbeeinträchtigt, und alle Mitglieder werden dadurch teilweise deformiert. Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Simone Weil in Bezug auf die politischen Parteien von einem Durchlaufen eines Walzwerkes spricht (vgl. Weil 2009, 24ff.).

Aber ihre Kritik ist noch radikaler, denn sie behauptet, dass dieser Mechanismus der politischen Parteien dazu führt, dass "über ein ganzes Land hinweg nicht ein einziger Geist seine Aufmerksamkeit der Anstrengung widmet, in den öffentlichen Angelegenheiten das Gute, die Gerechtigkeit, die Wahrheit zu erkennen" und dass das Ergebnis ist, "dass nur Maßnahmen beschlossen und durchgeführt werden, die dem Gemeinwohl, der Gerechtigkeit und der Wahrheit entgegenstehen." (Weil 2009, 26) Die Schlussfolgerung der französischen Philosophin kann nur als vernichtend eingestuft werden: "Vertraute man die Organisation des öffentlichen Lebens dem Teufel an, er könnte nichts Tückischeres ersinnen." (Weil 2009, 26)

Das Wirken der Parteien als Werk des Teufels. Hier kann man schon von einer abgrundtiefen Verachtung gegenüber den Parteien sprechen, die Weil nur insofern relativiert, als sie diese Leistung als Möglichkeit auch den Kirchen zuschreibt, die einen ähnlichen Mechanismus "geistlicher und geistiger Unterdrückung" (Weil 2009, 26) im Kampf gegen die Häresie eingesetzt hätten. An dieser Stelle verweist sie erneut auf das bereits eingeführte Dogma des "*anathema sit*", das den Gläubigen zwingt, die Glaubensartikel zu befolgen und zu akzeptieren, ohne selbst die Möglichkeit zu haben, diese Artikel zu studieren, wozu laut Weil nämlich ein ganzes Leben nicht ausreichen würde. Es gehe also im Kern immer nur darum, sich einer Autorität bedingungslos zu unterwerfen (vgl. Weil 2009, 26f.). Folglich ist das eigene Urteil in solchen Glaubenssystemen nicht wichtig.

Insofern ist jede Partei auch eine "profane Kirche", die "über die Waffe der Exkommunikationsandrohung" (Weil 2009, 28) verfügt. Genauso muss sich das Parteimitglied der Autorität der Partei unterwerfen, indem es alle Positionen akzeptiert, auch solche, die ihm völlig unbekannt sind. Das ist genau die Haltung, die auch die Parteigänger an den Tag legen würden, wenn sie sich wie folgt ausdrücken würden: "Als Monarchist, als Sozialist meine ich, dass..." (Weil 2009, 28) Gehorsam ist die Pflicht der Parteimitglieder, die durch die Mitgliedschaft ihr Denken abgeben und sich vom Parteigeist blenden lassen. Dennoch würde man leider nicht daran denken, die Parteien, obwohl sie diesen Geist produzieren, als ein Übel abzuschaffen (vgl. Weil 2009, 29), was Weil nachdrücklich fordert.

In ihrer Analyse kommt die französische Philosophin zu dem Schluss, dass man "absolut keinen wie auch immer gearteten Nachteil an der Abschaffung der Parteien erkennen" (Weil 2009, 32) und vielmehr von einer Heilung ausgehen könne, wenn die Parteien abgeschafft würden. Diese Genesung würde über die Parteien hinausgehen, "[d]enn der Parteigeist verseucht mittlerweile alles." (Weil 2009, 33) Der Mechanismus, Partei zu ergreifen, anstatt unabhängig zu denken und zu handeln, ist letztlich "die Übertragung des totalitären Geistes." (Weil 2009, 33) Simone Weil beendet ihre Schrift dementsprechend mit dem folgenden apodiktischen Urteil:

Diese Pest ist den politischen Milieus entsprungen und hat sich über das ganze Land fast auf das gesamte Denken ausgebreitet. Es ist fraglich, ob man dieser Pest, die uns umbringt, abhelfen kann, ohne mit der Abschaffung der politischen Parteien zu beginnen. (Weil 2009, 35)

3.6. Unterdrückung und Freiheit

Die Aufsätze in dem Band *Unterdrückung und Freiheit*, der posthum als ihre politischen Schriften veröffentlicht wurde, wurden zwischen 1932 und 1938 geschrieben. Einige Überschneidungen bestehen mit den hier bereits besprochenen Schriften. Der Fokus liegt daher hier nur darauf, was Weil in diesen Schriften sonst noch über den Totalitarismus zu sagen hat:

In "Die Lage in Deutschland" verweist Weil darauf, dass der Reformismus der deutschen Sozialdemokratie mit seiner Formel 'Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.' die Revolution

negieren würde. Der Grund dafür sei, dass die deutsche Arbeiterbewegung Errungenschaften erreicht habe, die es zu bewahren gelte. Gleichzeitig kontrastiert sie die Situation der KPD, die dem russischen Staatsapparat untergeordnet war, der perfekt und allumfassend war, wie alle Sektionen der Kommunistischen Internationale, mit dem Staatsapparat, der vom Proletariat getrennte Interessen hatte (Weil 1987, 68; 103).

Sie erörtert die Hitler-Bewegung als ein neues soziales Phänomen. Diese Bewegung, die wie der Sozialismus eine Alternative zum Kapitalismus sein will, stützt sich hauptsächlich auf das Kleinbürgertum und ist kein Ausdruck des klassischen Kapitalismus. Auf das Kleinbürgertum ausgerichtet, versuche Hitler ein staatlich-totalitäres System nach dem Vorbild der Sowjetunion zu schaffen, da auch dieses System nicht der marxistischen Theorie entsprach, "denn nicht die Arbeiterklasse besitze die Macht, sondern eine Staatsbürokratie, 'ebenso repressiv wie jeder andere' Staat der Erde." (Abosch 1987, 9)

In den "Reflexionen über Technokratie, Nationalsozialismus, UdSSR und einige andere Fragen" wird die Frage gestellt, wie "man die Arbeiter irgendeines Landes organisieren [kann], ohne daß diese Organisation gleichsam eine Bürokratie absondert, die sogleich die Organisation einem Staatsapparat unterordnet, sei es dem des eigenen Landes oder dem der UdSSR?" (Weil 1987, 141) Weil hält dies angesichts der Auseinandersetzung zwischen Kommunismus und Sozialdemokratie und angesichts des Aufstiegs von Faschismus und Nationalsozialismus für die drängende Frage der Zeit.

In einem anderen Aufsatz mit dem Titel "'Über Lenins Buch 'Materialismus und Empirio-kritizismus'" versucht sie, Marx dafür zu entschuldigen, dass er sich nie von Engels' dargelegter Lehre distanziert und stattdessen den *Anti-Dühring* unterstützt hat, und argumentiert, dass Marx keine Zeit hatte, in Ruhe über diese Probleme nachzudenken. Sicherlich ein eher schwaches Argument, aber es zeigt, dass sie den Theoretiker Marx zumindest teilweise schätzte und auf eine Synthese von Idealismus und Materialismus hoffte, die auch berücksichtigt, dass der denkende Mensch sich der Welt bemächtigt und nicht nur passiv in ihr verweilt, sondern seine eigene Aktivität entwickelt (vgl. Weil 1987, 146).

Simone Weil ist überzeugt, dass nur so der historische Materialismus interpretiert werden kann, denn Marx selbst stellte in der *Deutschen Ideologie* fest, dass "die von den Menschen unter bestimmten technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen geschaffenen Ideen mit der Art ihrer Einwirkung auf die

Natur ihre eigenen Existenzbedingungen produzieren." (Weil 1987, 146f.) Nur aus dieser Konzeption heraus könne die wahre proletarische Revolution entstehen (vgl. Weil 1987, 147).

Der Aufsatz "Kritische Prüfung der Revolutions- und Fortschrittsideen" stellt auch die proletarische Revolution in Frage. Sie käme nicht als Lösung, sondern eher als eine Art Wunder daher. Alle Probleme würden plötzlich durch die Revolution gelöst werden. Noch undurchsichtiger sei die Vollendung der besagten Revolution, die sich auf so wundersame Weise vollziehe, ohne dass man genau sagen könne, wer sie durchführe, wie sie ablaufe und was der genaue Auslöser dafür sei. Es ist nicht klar, wer der Initiator der Revolution sein soll – abgesehen von der vagen Masse der Arbeiter, die durch die produktive Entwicklung freigesetzt wird, aber das würde nicht erklären, wer und wie die Revolution ihren Anfang nimmt. Es ist einfach nicht erkennbar, wer in der Lage sein könnte, die propagierte neue Ordnung zu schaffen.

Selbst die Berufung auf Marx und den wissenschaftlichen Sozialismus löst dieses Problem nicht. Der wissenschaftliche Sozialismus ist ein reines Dogma. Selbst wenn man dessen Schlussfolgerungen zustimmen würde, wäre dies weder ein Beweis noch eine Erklärung für eine Methode, die zu dieser angeblichen proletarischen Revolution führt. Weil findet zwar Marx' Analyse des Mechanismus der kapitalistischen Unterdrückung bewundernswert, kann aber nicht erkennen, wie dieser Mechanismus so verändert werden könnte, dass die Unterdrückung eines Tages durch die besagte Revolution beseitigt würde (vgl. Weil 1987, 253; 257). Zusammenfassend kann man sagen, dass sie zwar von Marx' Analyse der Unterdrückung, nicht aber von seiner Darstellung der Befreiung von der Unterdrückung überzeugt war.

Im Beitrag "Mediation über Gehorsam und Freiheit" stellt die französische Philosophin eine nachdenkliche, aber grundlegende Frage im Kontext des Totalitarismus: "Gibt es in diesem Augenblick auf der ganzen Erde einen Denker, der auch nur in Umrissen begreift, wie es geschehen kann, daß ein Mann im Kreml die Möglichkeit hat, innerhalb Rußlands jeden beliebigen Kopf abzuschlagen?" (Weil 1987, 259) Letztlich wirft Weil in diesem Zusammenhang den Marxisten, deren Denker wohl gemeint waren, vor, das Problem der Frage überhaupt nicht verstanden und erkannt zu haben, sondern sich nur auf ökonomische Fragen als Schlüssel zum sozialen Problem zu konzentrieren, was der Herausforderung des Totalitarismus nicht gerecht wird. Sie greift auch das Konzept der proletarischen Masse an, das ebenfalls

nichts erklären würde. Denn die Mehrheit ist gehorsam, obwohl nur eine Minderheit befiehlt: "Das Volk ist nicht unterworfen, obwohl es die Mehrzahl ist, sondern weil es die Mehrzahl ist." (Weil 1987, 260)

Es liegt in der Natur der Sache, dass es immer weniger Befehlshaber (Herrscher) als Gehorsame gibt. Letzteres mache die Minderheit der Befehlenden bzw. Regierenden noch geschlossener als die große Mehrheit, die wesentlich heterogener, pluralistischer und individualisierter sei. Daher wäre das Gegenteil der Fall: Die Macht der Befehlshaber beruht wider Marx gerade daher auf einer Zahl, da der Minderheitsstatus diese enger zusammenschweißt, was sie stärker macht als die Mehrheit. Für Weil ist in dieser Hinsicht – auch wenn sie einräumt, dass es in bestimmten historischen Perioden solche Momente des Aufbegehrens der Massen gibt, auch wenn sie nicht lange andauern – überhaupt nicht verständlich, warum Marx proklamiert, dass die Organisation der Massen das Verhältnis *per se* umkehren würde. Die Bündelung der Massen liegt vor allem nicht im Interesse der Mächtigen, die die Massen lieber im Gefühl der Ohnmacht der Unterlegenen belassen (vgl. Weil 1987, 260f.).

Jede Art von Gegendarstellung, sei es die der sich vereinigenden Arbeiter aller Länder oder, im Falle des Mythos der Sowjetunion, die der siegreichen Armee, die die Arbeiterklasse unterstützt, ist automatisch subversiv, weil sie sich gegen die bestehende Ordnung und damit gegen das Narrativ richtet. Der stärkste Mythos in dieser Hinsicht ist sicherlich der Marxsche Mythos von der unausweichlichen historischen Mission, die in der proletarischen Revolution endet. Simone Weil analysiert, dass keine gesellschaftliche Kraft ohne Lüge existieren kann; jede schafft ihren eigenen Mythos und damit ihre eigene Erzählung (vgl. Weil 1987, 262f.).

Daraus ergäbe sich "für jeden Menschen, der sich dem Allgemeinwohl verpflichtet fühlt, eine fürchterliche und unheilbare Zerrissenheit" (Weil 1987, 263), was sich auch in der Sprache der Sozialdemokraten widerspiegelt, die das Motto des 'kleineren Übels' geprägt haben. Das Kernproblem ist für Weil jedoch die Tatsache, dass jede Gesellschaftsordnung, auch wenn es zu ihr keine Alternative gibt, immer schon schlecht ist, weil sie dem Unterworfenen, dem Eroberten bis zu einem gewissen Grad entwürdigt. Diejenigen, die regieren oder befehlen, die Mächtigen, können nicht anders, als die soziale Ordnung immer gegen andere zu verteidigen. Solche gesellschaftlichen Auseinandersetzungen liegen in der Natur der Politik, die sich nicht vermeiden lässt. Ziel kann es daher nach Weil nicht sein, diese Politik zu verhindern, sondern sie durch einen Interessenausgleich so abzumildern, dass die

Anwendung von Gewalt nicht notwendig ist und somit verhindert bleibt (vgl. Weil 1987, 263f.).

Ein letzter Beitrag in diesem Buch mit dem Titel "Über die Widersprüche des Marxismus" betrifft ebenfalls die Frage des Totalitarismus. In diesem Aufsatz wird der Marx'sche Begriff der Revolution wie folgt beschrieben:

Eine Revolution bricht in dem Augenblick aus, da sie schon fast verwirklicht ist. Wenn eine Gesellschaftsstruktur aufgehört hat, den Institutionen zu entsprechen, verändern sich die Institutionen, um von anderen ersetzt zu werden, die die neue Struktur ausdrücken. So hat jene Gesellschaftsschicht, die durch die Revolution an die Macht gelangt, schon vor deren Ausbruch die aktivste, obwohl institutionell behinderte Rolle gespielt. (Weil 1987, 266f.)

Weil stellt also die Revolution als etwas Seltenes, aber dennoch Normales im Kontext der Veränderung einer Gesellschaft dar. Sie erklärt dies damit, dass die Menschen ihr Schicksal selbst gestalten können und keine passiven Wesen sind. Die bestehende Gesellschaft begrenze zwar ihre Aktivitätsmöglichkeiten, aber die Menschen seien dennoch in der Lage die Gesellschaftsstruktur indirekt zu verändern, indem sie das Verhältnis zwischen Mensch und Natur verändern. In dieser Hinsicht sind die Menschen nicht machtlos (vgl. Weil 1987, 267). Die Unterdrückung der Arbeiter ist nicht das Ergebnis der sozialen (gesellschaftlichen) Institutionen, sondern der sozialen Beziehungen:

Wenn die Arbeiter durch Ermüdung und Entbehrungen erschöpft sind, so deshalb, weil sie nichts und die Entwicklung der Unternehmen alles ist. Sie sind nichts, weil die meisten von ihnen bloße Zahnräder der Produktion sind. Sie wurden zu dieser Rolle erniedrigt, weil sich die geistige Arbeit von körperlichen getrennt hat und die Entwicklung der Maschinerie den Menschen des Privilegs der Geschicklichkeit beraubte, um es der leblosen Materie zu verleihen. Die Entwicklung des Unternehmens ist alles, weil der Stachel der Konkurrenz die Unternehmen unaufhörlich zur Vergrößerung um ihrer Existenz willen zwingt. (Weil 1987, 267)

Die Unterdrückung entsteht dadurch, dass die Interessen der Arbeitnehmer den Interessen der Produktion geopfert werden. Dies führt zu einer "'Umkehrung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt', die den Menschen der leblosen Maschinerie opfert und die Produktion der Produktionsmittel zum höchsten Ziel macht." (Weil 1987, 267)

Im staatlichen System wird die Repression von drei Organen ausgeübt, die getrennt vom Volk existieren: Armee, Polizei und Bürokratie. Ihre Interessen haben Vorrang vor denen der Bevölkerung und sind von diesen getrennt. Simone Weil formuliert drastisch, was sie als Ergebnis sieht: "So ist die 'Staatsmaschine' kraft ihrer Natur repressiv, ihr Räderwerk kann nicht funktionieren, ohne die Bürger zu zermalmen." (Weil 1987, 268) Unter diesen Umständen dient der Staat zwangsläufig nicht dem Gemeinwohl, sondern Partikularinteressen. Nur durch die Zerstörung des Staates konnte die Unterdrückung beendet werden. Insofern geht die repressive Gewalt des Staates Hand in Hand mit der Unterdrückung in den Fabriken, da der Staat die Proletarier als Fabrikklaven für die Industrie zwangsunterwirft (vgl. Weil 1987, 268).

Weil weist darauf hin, dass all dies bereits beseitigt werden muss, bevor eine Revolution überhaupt ausbrechen kann. Wäre dies nicht der Fall, würde es sich nur um eine Pseudorevolution handeln, die den *Status quo* entweder nicht verändert oder ihn sogar noch verschlimmert. An diesem Punkt würde sich Marx irren, denn er glaubt an eine befreiende Revolution, die abrupt ausgelöst werden würde. Obwohl dieser Irrtum offensichtlich wäre, hätten Marx und seine Anhänger ihn nie erkannt oder erkennen wollen.

Da es aber keine solche befreiende Revolution geben konnte, musste jedes Land, das eine proletarische Revolution durchlebte, anschließend sogar zu verschärften grausamen Maßnahmen greifen als das Regime, welches es gestürzt habe, um sich erwehren zu können. Das neue Regime könnte dies nur unterlassen, wenn sich die Revolution über die ganze Welt ausbreitet, was dann aber sofort und gleichzeitig geschehen müsste. Es ist jedoch äußerst unwahrscheinlich, dass eine solche Revolution weltweit gleichzeitig stattfinden wird. Schon nationalistische Strömungen in einzelnen Ländern machen dies unwahrscheinlich (vgl. Weil 1987, 268-271).

Auch hier ist Weils abschließendes Urteil über die Thesen von Marx vernichtend. Selten hat man eine schärfere Kritik an der Marx'schen Revolutionstheorie gehört, dem sie vorwirft, die Arbeiterklasse mit der Illusion einer *de facto* nie stattfindenden befreienden Revolution nicht nur in die Irre zu führen, sondern zu demütigen: "Eine leichtfertige Ironie hat viel Schaden angerichtet durch die Abwertung des hohen Idealismus, des fast asketischen Geistes der sozialistischen Gruppen am Anfang des 19. Jahrhunderts; sie hat nichts anderes bewirkt, als die Arbeiterklasse zu erniedrigen" (Weil 1987, 273).

Für Weil gibt es keine Hoffnung auf einen paradiesischen Zustand im Sinne der Marxschen Revolutionstheorie, da jede Gesellschaft bei der Steigerung der Produktion immer zu repressiven Maßnahmen gegen die Arbeiter greifen muss.

4. Totalitarismus-Aspekte in Simone Weils Schriften

Um die wichtigsten Erkenntnisse aus den verschiedenen Werken Weils in knapper Form zu rekapitulieren, wird hier eine Synopse des Totalitarismusbegriffs über alle Schriften hinweg gegeben.

Weil hält den Marxismus und den Kommunismus aufgrund ihrer ausschließlichen Fixierung auf die Produktionsverhältnisse für fehlgeleitet, da beide nicht in der Lage sind, die Ursachen der Herrschaft anderswo als in den Produktionsverhältnissen zu suchen. Herrschaft ergibt sich jedoch nicht allein aus den ökonomischen Verhältnissen, wie der Marxismus fälschlicherweise lehrt. Sie ist letztlich das Wesen einer sozialen Struktur. Sie kritisiert daher den Marxismus als Fortführung der kapitalistischen Produktionsideologie, die ebenso wie der Kommunismus nicht anerkennt, dass die Arbeiter nicht nur materiell unterprivilegiert sind, sondern auch, dass ihre Würde in den "Industriehöllen" nicht gewahrt würde. Der Marxismus und der Kommunismus hingegen sind ganz dem Umsturz der Eigentumsordnung verpflichtet, die für Weil keine Erklärung für die "soziale Unterdrückung" ist, die in den Arbeitsbeziehungen der Arbeiter zu finden ist. Obwohl Marx suggeriert, dass die Abschaffung des kapitalistischen Eigentums und des Profits mit der Verwirklichung des Sozialismus gleichgesetzt werden kann, ist dies nicht der Fall. Der Marxismus ist gescheitert, da eine Veränderung der Eigentumsverhältnisse keine Lösung für das Elend der ausgebeuteten Arbeiter bedeutet. Gleichzeitig nehmen Marxismus und Kommunismus die Ausbeutung der Arbeiter freiwillig in Kauf, weil sie davon ausgehen, dass dadurch die Totengräber des kapitalistischen Systems überhaupt erst entstehen. In der Geschichte ist jedoch kein System der Versklavung jemals von den Sklaven gestürzt worden. Mit dem falschen Narrativ von der proletarischen Revolution, die die Arbeiter befreit, führen Marxismus und Kommunismus die Arbeiter nicht nur in die Irre, sondern beteiligen sich in totalitärer und entwürdigender Weise an ihrer Unterdrückung, denn diese erfolgt nicht nur durch die Kapitalisten, sondern auch durch andere Regime, seien es Parteien, Gewerkschaften oder totalitäre Regierungen.

Ihrer Zeit voraus erkennt Simone Weil eine klare Parallele zwischen dem Stalinismus und dem aufkommenden Nationalsozialismus, die sie als zwei nahezu identische politische und soziale Konzepte ansieht: Beide totalitären Gesellschaftsorganisationen reagieren auf äußere Repression mit einem eigenen Repressionsautomatismus, um in der gegenseitigen Konkurrenz der bürokratischen Systeme überleben zu können. Der Sieg des Faschismus kann nur durch die Zerstörung des Kommunismus definiert werden und umgekehrt. Folglich kann der Sieg einer dieser beiden Ideologien nur durch die Vernichtung des Gegners errungen werden. Dies ist die fatale Logik totalitärer Herrschaft, die immer einen Gegner braucht, um ihr eigenes repressives Regime zu rechtfertigen. Solche totalitären Regime können sich natürlich keine andere mögliche Ordnung als die bestehende vorstellen. So hält das repressive System seine Unterdrückung aufrecht. In ähnlicher Weise sind beide totalitären Ideologien durch die gleiche staatliche Vereinnahmung fast aller Formen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens gekennzeichnet. Diese Vereinnahmung umfasst sowohl eine wahnhaftige Militarisierung, eine durch Zwang erreichte Einstimmigkeit zugunsten einer einzigen Partei, die Verschmelzung der Partei mit dem Staat als auch ein Regime der Knechtschaft gegenüber den arbeitenden Massen.

Jedes bürokratische System führt zu Unterdrückung, und die Bürokratie ist ein neuer Faktor im sozialen Kampf. Bürokratie gibt es nicht nur im Kapitalismus. Sie existiert unabhängig des ökonomischen Systems. Damit war für Weil klar, dass nicht nur der aufkommende Nationalsozialismus, Faschismus und Stalinismus, sondern auch Sozialismus und Kommunismus zu Unterdrückern der Arbeiterklasse werden würden. Jede Organisation, die wirklichen Einfluss ausüben kann, ob sie nun Parteien oder Gewerkschaften heißt, reproduziert die Fehler des Systems, das sie reformieren oder abschaffen will:

Die Systeme veränderten sich, die Unterdrückung sei geblieben. In den Tiefen hätte es keinen radikalen Wechsel gegeben, nur dem Anschein nach. Gruppen lösten einander an der Macht ab, ohne daß sich für die Masse der Unterdrückten etwas veränderte. Nicht Machtlose könnten die Macht erobern, nur solche, die schon vorher an ihr teilhätten. (Abosch 1987, 11)

Wer wirtschaftliche und politische Macht hat, darf nicht zulassen, dass seine Macht geschwächt wird. Selbst in der Sowjetunion handelt es sich trotz aller verkündeten Darstellungen nicht um die Arbeiterklasse, sondern um eine Staatsbürokratie, die ebenso repressiv ist wie andere herrschende Eliten in anderen Ländern. Denn wenn

die Staatsbürokratie ihre Macht schwächen lassen würde, würde sie diese mit Sicherheit verlieren, da sie dann von konkurrierenden Ambitionen und feindlichen Mächten bedrängt würde. Daher ist jede Macht expansiv und repressiv, was dem Leninschen Diktum "Unterdrücken, um zu befreien" entspricht.

Weil kam auch zu dem Schluss, dass die Marxsche Theorie weder zu einer Revolution des Proletariats noch zu dessen Befreiung führen könne, da auch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Marx als Notwendigkeit für die Herstellung freier gesellschaftlicher Verhältnisse ansah, daran nichts ändern könne. Denn auch neue Herrscher staatlicher Macht müssten sich an die bestehenden hierarchischen Verhältnisse in den Fabriken halten, da diese hierarchischen Verhältnisse aus der Struktur der Großindustrie resultieren und systemimmanent sind. Es sind die sozialen Beziehungen und nicht die gesellschaftlichen Institutionen, die die Arbeiter unterdrücken würden. Dem Marxismus ist es nicht gelungen, die Herrschaftsverhältnisse zu verändern, weil er sie jenseits der ökonomischen Sphäre überhaupt nicht realisiert hätte. Auch innerhalb der Arbeiterbewegung hätte er die gleichen Herrschaftsverhältnisse reproduziert. Er ist daher nicht in der Lage, die erträumte herrschaftsfreie Gesellschaft zu schaffen. Dies konnte sogar dort gezeigt werden, wo, wie in Russland, die angebliche Revolution stattgefunden hatte. Auch die Vergesellschaftung der Fabriken sowie die Plan- und Staatswirtschaft hatten das Elend der Arbeiter nicht beseitigt, da dies nichts an der Aufgabe der Fabrik, möglichst viele Produkte herzustellen, geändert habe.

Die Besonderheit totalitärer Revolutionen und Regime besteht darin, dass sie ständig ein "Klima der Revolution" künstlich am Leben erhalten müssen, denn ohne die permanente Revolution könnte das Regime nicht an der Macht bleiben: Dieses *Perpetuum mobile*, welches einmal durch eine erste Repression angestoßen wird, um damit ein "Klima der Revolution" zu schüren, muss dann weiterhin repressiv sein, damit das Klima aufrechterhalten werden kann, da nur so Revolution als teleologisches Ziel der Ideologie Bestand haben kann. Dies ist das Wesen totalitärer Revolutionen. Repression wird um der Repression willen betrieben. Letztlich werden so auch gescheiterte oder dem Untergang geweihte Ideologien künstlich am Leben erhalten, damit die Herrschenden und Funktionäre ihre Macht festigen können. Die vom Staat propagierte ständige Begeisterung für die kommende Revolution ist freilich eine einzige Inszenierung, mit der eine politische Inhaltsleere korrespondiert, weil sich nichts in Richtung der kommenden, imaginierten totalitären

Revolution entwickelt und die Herrschenden keine Lösung für die konkreten gesellschaftlichen Probleme anzubieten haben, da sich diese nach einer erfolgreichen Revolution theoretisch von selbst erledigt hätten. Daher bleibt in solchen Regimen nur der Götzendienst, der ständig rituell wiederholt wird und das totalitäre Regime stabilisiert, aber denjenigen, die unter der Tyrannei leiden, keine Erleichterung bringt. Für das Regime darf die Begeisterung für die Revolution jedoch niemals enden, denn sie ist schließlich der Grundpfeiler seiner Herrschaft.

Weil überträgt den Begriff des Totalitarismus auch auf die Kirche. Der lateinische Ausdruck "*anathema sit*", wörtlich "dies sei verflucht", der von diesen in der Vergangenheit verwendet wurde, war Ausdruck eines kirchlichen Bannstrahls der dem Urteil der Exkommunikation, ggf. der Verbannung oder in der Vergangenheit im Rahmen der Inquisition auch der Folter und des Todes entsprach. Die Kirche als Institution hat dies denjenigen auferlegt, die sie der Ketzerei beschuldigte. Sie stellt fest, dass die Kirche auch die Rolle eines totalitären Regimes spielen kann. Die treibende Kraft des kirchlichen Totalitarismus waren ihrer Ansicht nach also nur die beiden Worte "*anathema sit*", deren Verwendung die Kirche mit der gleichen Art von Macht handeln ließ, die alle derzeitigen Parteien in Übertragung nutzen, um ein totalitäres Regime zu errichten. Sie spricht ohne Umschweife davon, dass die Kirche im Zeitalter der Inquisition totalitär war.

Im Hinblick auf den Totalitarismus in Diktaturen betont die französische Philosophin in Bezug auf die Person des Diktators, dass das *Ich* des Diktators in seiner kollektiven Bedeutung die Vereinnahmung der Gesellschaft durch den Diktator darstellt. Gleichzeitig handelt es sich um einen indirekten *pluralis majestatis*, der darauf abzielt, jegliche Individualität in letzter Instanz zu beseitigen und damit die Individuen zu unterdrücken. Es liegt in der inneren Logik dieser totalitären Systeme, dass sich die Machthaber berufen fühlen, die Ordnung und das System zu verteidigen. Diese kann sowohl kommunistisch als auch faschistisch sein, wie die Sowjetunion und das nationalsozialistische Deutschland gezeigt haben, und kommt typischerweise als Führerstaat und einer stählernen Staatsmaschinerie daher. Weil sieht dies als Bestätigung dafür, dass Faschismus, Kommunismus fast gleichwertige Ausdrücke eines einzigen Übels sind.

Weil erhebt den Vorwurf des totalitären Imperialismus gegen den Marxismus. Durch die phantasierte wissenschaftliche Gewissheit seiner Mission, die in der Revolution enden muss, beansprucht der Marxismus für sich, dass sein Programm

von den Arbeitern in allen Ländern der Welt umgesetzt wird und dass die Revolution nur gelingen kann, wenn sie in allen Ländern der Welt gleichzeitig durchgeführt wird, was eine Unmöglichkeit und eine Illusion ist, aber dennoch die treibende Kraft für die Arbeiter, in Richtung Sturz der bestehenden Mächte und Revolution zu agieren. Diese dem Marxismus immanenten Vorgaben führen zu einer paradoxen Situation, denn selbst in Staaten wie der Sowjetunion gibt es einerseits das Prestige der Gerechtigkeit und andererseits das Prestige der kalten Brutalität, das die Politik eines totalitären Staates kennzeichnet. So führt der Arbeiterimperialismus mit all seiner Andersartigkeit zu den gleichen Ergebnissen wie der Faschismus. Es handelt sich nur um eine andere Spielart des Imperialistischen und Totalitären, die gleichzeitig das Gegenüber als Feind unbedingt braucht, um die eigene Ideologie und die innere Spannung im eigenen Herrschaftsbereich aufrecht zu erhalten.

Den Parteien wirft Weil vor, die Individualität ihrer Mitglieder zu unterdrücken, und dies einzig und allein im Interesse eines unbegrenzten Wachstums ihrer Machtbasis. Die Parteien sind im Prinzip totalitaristisch und betreiben Propaganda. Ihr expansives Streben, ihr Machthunger, zielt auf "totale Macht". Sie zählt nicht nur den Nationalsozialismus oder den Kommunismus zum Typus der Parteien, sondern alle Gruppen und Organisationen, die bei ihrem Beitritt die Unterwerfung ihrer Mitglieder unter die Autorität der Führung verlangen oder erzwingen. Dies gilt für Anhänger von Kirchen, Gewerkschaften, politischen Parteien und anderen großen Organisationen. Weil wirft den Parteien weiterhin vor, Demokratie immer so zu verstehen, dass die größere Zahl das entscheidende Kriterium ist. Wer die größere Zahl in Form der Mehrheit auf seiner Seite hat, der entscheidet. Aber eine Zahl sei aber kein Gut und erst recht nicht eine Gewähr, dass man zu Recht etwas tut. Mehrheiten können nichts über Gut und Böse aussagen. Verbrechen, Lüge, Desinformation und Manipulation können nicht legitim sein. Dies beweist, dass es nur eine Wahrheit und eine Gerechtigkeit geben kann, die in einem geeigneten Modus allgemeiner Übereinstimmung festgelegt werden müssen. Da dies aber in der Realität nicht der Fall ist, stellt sie die Demokratie als Ganzes in Frage. Sie begründet die Notwendigkeit ihrer Abschaffung mit drei wesentlichen Merkmalen, die sie aufweisen: Sie erzeugen eher kollektive Leidenschaft als Vernunft; sie üben kollektiven Druck auf ihre Mitglieder aus; und sie streben nach Wachstum um jeden Preis (einschließlich mehr Mitglieder, mehr Wähler, mehr Finanzierung usw.), d.h. sie sind von Natur aus expansiv. Aus diesen Gründen ist eine politische Partei im-

mer schon und unausweichlich totalitär und darauf angelegt, Wahrheit und Gerechtigkeit abzutöten – da Parteipolitik und Wahrheit diametral entgegengesetzt sind – und stattdessen eine Tyrannei zu errichten. Weil sieht dies als ein Übel, das beendet werden muss, und dies kann nur durch die Auflösung und Abschaffung der Parteien geschehen, da diese die Selbstaufgabe des Denkens ihrer Mitglieder verlangen.

Für Simone Weil besteht das Kernproblem des Totalitarismus darin, dass jede Gesellschaftsordnung immer schon schlecht ist, da sie die Unterworfenen, die Eroberten, immer bis zu einem gewissen Grad erniedrigt. Die Regierenden bzw. Befehlenden, die Mächtigen, könnten überhaupt nicht anders als immer schon die Gesellschaftsordnung gegen andere zu verteidigen. Dies wäre das Wesen der Politik. Insofern lässt sich feststellen, dass für Weil jede Politik totalitäre Tendenzen in sich birgt, die nur durch einen Interessenausgleich gemildert werden können, so dass Gewalt und Diskriminierung unterbunden bleiben.

5. Konklusion

Simone Weils Kritik am Totalitarismus ist zugleich eine Kritik am Kollektiv, das individuelles Denken und Handeln unterdrückt. Die großen Ideologien totalitärer Prägung verlangen, dass sich das Individuum diesem Kollektiv vollständig unterordnet. Auch gemäßigte Parteien, Großorganisationen oder sogar die Kirchen sind vor der totalitären Tendenz, für den Einzelnen zu denken und zu handeln, nicht gefeit. Jedes Kollektiv stellt seine Wahrheit als die einzig wahre dar und verlangt von seinen Mitgliedern Gehorsam.

Die religiöse Philosophin Weil erkannte demnach in Marx' Geschichtsglauben eine säkularisierte Formel religiösen Heils, was ihre Quintessenz in den eingangs genannten *Cahiers* erklärt: "Der Totalitarismus ist ein Ersatz für das Christentum." (Weil 1996, 194) Wer sich einem totalitären Kollektiv anschließt, muss sich diesem so absolut unterordnen, als wäre es ein Glaube. Auch totalitäre Regime verlangen diese absolute Unterwerfung. Und nur wenn der Einzelne dies auch voll tut, kann man von einem "Ersatz für das Christentum" sprechen, denn unter diesen Umständen ist für das Christentum kein Platz mehr. Nur ein Glaubenssystem kann niemals absolut sein – entweder das religiöse oder das politische.

Unter diesen Umständen entspricht ein solcher Prozess einem Eintauchen in ein Kollektiv, was aber nicht mehr "das Fördern des Wachstums eines intellektuellen und moralischen Verständnisses" ermöglicht: "Weils Verständnis rührt daher,

dass wir in das Kollektiv eingetaucht sind. Diese Bewegung führt zu einer Verringerung der Freiheit und des Raums, Handlungen jenseits der kollektiven Erwartungen zu verfolgen, die das Wachstum des intellektuellen und moralischen Verständnisses fördern." (Fredriksson 2021, 100; Übersetzung vom Autor)

Die Aussage von Antony Fredriksson schwächt Weils Radikalität deutlich ab. Für Weil beginnt der Totalitarismus bereits an dem Punkt, an dem man einen Götzendienst zu leisten hat. Vor allem für die Christin, die gegen Ende ihres Lebens streng gläubig war, war es selbstverständlich, dass man außer Gott keine anderen Götzen haben sollte. Im politischen Bereich war sie zudem vom republikanischen Ideal Jean-Jacques Rousseaus überzeugt, dass die Vernunft nur aus der Vernunft aller Menschen gebildet werden kann. Dies setzt jedoch voraus, dass sich jeder Einzelne seine eigene Meinung zu einem Problem bilden kann. Nur wenn man die Übereinstimmung der verschiedenen Meinungen begreift, kann man den universellen Konsens der Wahrheit und der Vernunft erkennen.

Insofern kann es Wahrheit und Gerechtigkeit nur geben, wenn es gelingt, sie in einem geeigneten Modus allgemeiner Übereinstimmung zu etablieren. Dieser Gedanke kollidiert massiv mit der Förderung einer intellektuellen und moralischen Verständigung, denn das intellektuelle und moralische Bewusstsein jedes Einzelnen ist dabei bereits konstitutiv für die allgemeine Übereinkunft, die in der übergreifenden Übereinstimmung der Vernunft aller Wahrheit und Gerechtigkeit hervorbringen und herstellen soll. Folglich ist das individuelle Urteil zur Bestimmung der allgemeinen Wahrheit und Gerechtigkeit – ob als individuelles Urteil trefflich oder nicht – eine *conditio sine qua non* des von Rousseau geforderten Mechanismus der Übereinstimmung der Vernunft, was Fredriksson widerspricht.

Die religiöse Philosophin hingegen erkannte in Marx' Geschichtsglauben eine säkularisierte Formel des religiösen Heils, was ihre anfängliche Quintessenz in den *Cahiers* erklärt: "Der Totalitarismus ist ein Ersatz für das Christentum." (Weil 1996, 194), die eine gemeinsame Suche nach Vernunft, Wahrheit und Gerechtigkeit durch Angleichung der Vorstellungen jedes Einzelnen in einer Gesellschaft nicht mehr zulassen konnte. Marx steht damit im Widerspruch sowohl zu Rousseau als auch zu Weil, denn für beide gilt, dass der soziale Konflikt nicht die alles beherrschende Kraft in der Gesellschaft ist, sondern ein Ergebnis der Urteile und Handlungen der Individuen. Genau aus diesem Grund lehnt Weil wie Rousseau jeden historischen Determinismus ab. Vielmehr ist die Geschichte immer das Produkt der Menschen und ihrer Handlungen.

Ein bereits *a priori* vorbestimmter Verlauf der Geschichte kann erst recht nicht zur Befreiung in Form der von Marx antizipierten proletarischen Revolution führen, die dann mit einem Schlag alle Missstände beseitigen und das Paradies hervorbringen würde. Hier ist sich Weil sicher, dass jedes endgültige System grundlegend falsch wäre und den Menschen falsche Hoffnungen machen würde, die sich niemals erfüllen können. In dieser Hinsicht ist das Marxsche Versprechen einer alles befreienden Revolution eine Art Opium für das Volk.

Für Weil ist es ziemlich klar, dass die politische Führung eines totalitären Staates immer ihre eigenen Interessen verfolgt. Es ist kein Zufall, dass Simone Weil zu ihrer Zeit eine der schärfsten Kritikerinnen Sowjetrusslands war. Auch in Hinblick auf den aufkommenden Nationalsozialismus hat sie sich nicht getäuscht. Sie hat viele Entwicklungen, darunter die These von der bürokratischen Herrschaft, frühzeitig und scharfsinnig vorweggenommen. Ob dem Machthunger der Bürokratie in einer funktionsfähigen Demokratie keine Grenzen gesetzt sind, wagt der Autor zwar zu bezweifeln und meldet diesbezüglich Bedenken an, doch trifft Weil zweifellos den Nagel auf den Kopf, wenn sie auf die machtgerigen Verselbständigungstendenzen der Apparate hinweist.

Weils Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus ist jedoch alles andere als systematisch, wie der Autor zu zeigen versucht hat. Wie der Artikel hoffentlich beweisen konnte, sind ihre wichtigsten Äußerungen zum Totalitarismus in verschiedenen Schriften verstreut, und es kann nicht davon gesprochen werden, dass sie eine Theorie des Totalitarismus in der politischen Philosophie entwickelt hat. Obwohl sie eine Art Vorläuferin der Totalitarismusdebatte (Eric Voegelin (1938), Hannah Arendt (1955), Karl Popper (1957), Karl Dietrich Bracher (1960; 1976; 1987), Maurice Merleau-Ponty (1966), Raymond Aron (1970), Louis Althusser (1977), Jean-Paul Sartre (1982) usw.) nach dem Zweiten Weltkrieg war, kann man bei Weil kaum von einer Totalitarismustheorie sprechen, denn dafür finden sich die diesbezüglichen Gedanken in zu bruchstückhafter Form über die diversen Schriften verteilt. Umso mehr kann sie jedoch als Kritikerin des Totalitarismus bezeichnet werden.

Kritisch an ihren Überlegungen ist, dass sie nicht ausreichend zwischen repressiv und totalitär differenziert, was sie viel zu schnell zu dem Schluss kommen lässt, dass alles, was repressiv ist, auch immer totalitär ist. Dies erscheint mir fragwürdig; eine qualitative Abstufung ist hier durchaus denkbar, die dann auch die weitergehenden Schlussfolgerungen der französischen Philosophin in einem anderen Licht erscheinen lassen würde. Ebenso führt der Machthunger einer Partei nicht

automatisch zum Totalitarismus oder zum Kampf gegen die den politischen Parteien innewohnende Tendenz zur Gewaltherrschaft; eine Behauptung mit einer gleichzeitigen normativen Festlegung des eintretenden Ergebnisses, die eher einer "sich selbst erfüllenden Prophezeiung" als einer nüchternen Analyse gleicht. Hier schießt Weil meines Erachtens weit über das Ziel hinaus, auch wenn man den ungebremsten Machthunger einiger Parteien mit der Gefahr des Abgleitens in den Totalitarismus in Verbindung bringen kann. Es ist aber ebenso denkbar, dass ein solches Streben nach Macht und Expansion seitens der Führungsriege einer Partei ebenso zu Spaltungen von Parteien, offenen Grabenkämpfen etc. führen kann, vor allem dann, wenn sich die Mitglieder um Inhalte betrogen sehen, wie die Geschichte der letzten mehr als 150 Jahre hinreichend gezeigt hat.

Das Hauptproblem ihrer Philosophie ist sicherlich ihre nicht erfolgte Auseinandersetzung mit der Demokratie, die sich in ihrer Zeit als wenig funktionabel darstellte. Eine demokratietheoretische Auseinandersetzung mit dem Staatswesen, wie sie zu ihrer Zeit in Form der *Federalist Papers* oder dem Werk von Alexis de Tocqueville theoretisch möglich gewesen wäre, ist nicht zu erkennen. Allerdings gilt auch hier, dass die Theorie der Demokratie erst nach dem Zweiten Weltkrieg populär wurde, den Weil bekanntlich nicht mehr erlebte. Vielmehr entsprach der Kreis der von ihr rezipierten Denker eher ihrer politischen Grundhaltung und ihren politischen Sympathien in jungen Jahren sowie ihren gewerkschaftlichen Aktivitäten, zumal die extreme Kürze ihres Lebens den Kreis möglicher intellektueller Auseinandersetzungen stark einschränkte. Eine Schmalspurdenkerin war Simone Weil deshalb aber nicht.

Simone Weil, dies hat dieser Artikel hoffentlich zeigen können, hat als Philosophin jede Norm gesprengt, was sowohl durch ihre ehrenamtliche Arbeit in der Fabrik und als Gewerkschafterin als auch durch ihren freien Geist, der sich in ihren Schriften widerspiegelt, deutlich wird und daher in der politischen Philosophie nicht leicht zu verorten ist: Sie zählte sich selbst zur Linken, war aber gleichzeitig die schärfste Kritikerin der Sowjetunion, sowohl des Stalinismus als auch des Kommunismus. Die Verwandlung in eine religiöse Denkerin lässt deutliche konservative Züge in ihrem Denken erkennen.¹ Zugleich distanzierte sie sich jedoch deutlich vom aufkommenden Nationalsozialismus. Wäre ihr Leben länger gewesen, hätte

¹ Roy Pierce bestätigt diese Einschätzung, indem er darauf verweist, dass Weils späte Phase an Edmund Burke erinnere (vgl. Pierce 1962, 506), der bekanntlich ein konservativer Denker war und nicht von ungefähr als Vater des Konservatismus gilt.

man sicher noch die eine oder andere Wandlung miterlebt und könnte ihren geistigen Werdegang heute besser einordnen.

Ihr Spätwerk, *Die Verwurzelung*, kreist vor allem um Widerstand und Freiheit, damals keine klassischen linken Themen, so dass eine deutliche Distanz zur linken Bewegung erkennbar ist, die durch ihre Abneigung gegen Kollektive noch unterstrichen wurde. Man kann also mit Sicherheit sagen, dass sie sich von der französischen Linken ihrer Zeit distanziert hat und dass sie eine Denkerin des Individuums und nicht der Gemeinschaft oder des Kollektivs war. Ihre Philosophie ist zweifellos von zwei verschiedenen, leidenschaftlich verfolgten Richtungen bestimmt: zunächst die gewerkschaftlich-proletarische und gegen Ende ihres kurzen Lebens die religiös-mythische Richtung (vgl. Wicke 1958, 248).²

Man kann ihrer Philosophie auch einen gewissen Pragmatismus zuschreiben, der sie an kleinen Erfolgen für die Arbeiter festhalten ließ, was sie politisch zunehmend in Richtung des Reformismus der Sozialdemokraten geführt haben könnte; es wäre aber ebenso denkbar, dass sie aufgrund ihrer Bekehrung zum Christentum und der in *Die Verwurzelung* geforderten absoluten moralischen Fundierung jeder Gesellschaft zunehmend ins konservative Lager gewechselt wäre, dort aber ihrem früheren Engagement treu bleibend, wohl am ehesten in Richtung des sogenannten Linkskatholizismus im Rahmen der katholischen Soziallehre (vgl. Pornschlegel 2016, 102). Aber egal wie ihre politische Entwicklung weitergegangen wäre, man kann sicher sagen, ob als politisch aktive oder als christliche Philosophin war und blieb sie immer eine Philosophin des Leids der anderen (vgl. Davy 1954; vgl. Pierce 1962, 505) sowie der individuellen menschlichen Moral, die jedem Mensch zugrunde liegt, die die Gefahr des Totalitarismus früh erkannte und unablässig bis zu ihrem Tod vor dieser Gefahr geradezu redundant in allen denkbaren Konfigurationen warnte.

*Priv.-Doz. Dr. Ulrich Arnswald, Institut für Philosophie,
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
arnswald[at]ulrich-arnswald.de*

² Rainer Wimmer hat trefflich erfasst, dass sich genau dies auch in der deutschen Rezeption widerspiegelt. Er verweist darauf, dass sie manchen aufgrund der Übersetzungen von Friedhelm Kemp als "leidenschaftliche religiöse Denkerin" gilt, anderen wiederum aufgrund der von Heinz Aboesch besorgten Übertragungen der Schriften aus den Zeiten ihres gewerkschaftlichen Engagements als „scharfsinnige und tiefblickende politische Analytikerin" (Wimmer 1992, 59).

Literaturangaben

- Abosch, Heinz. 1987. "Vorwort", in: Simone Weil, *Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Vorwort von Heinz Abosch. 7-19. München: Rogner & Bernhard.
- Abosch, Heinz. 1990. *Simone Weil zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Abosch, Heinz. 2019. "Einleitung", in: Simone Weil, *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Heinz Abosch. 7-15. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Althusser, Louis. 1977. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg; Berlin: VSA – Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.
- Arendt, Hannah. 1955. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main: Europäische Verlags-Anstalt.
- Aron, Raymond. 1970. *Demokratie und Totalitarismus*. Aus dem Französischen übertragen von Samuel H. Schirmbeck Hamburg: Wegner.
- Backes, Uwe. 2007. "Was heißt Totalitarismus? Zur Herrschaftscharakteristik eines extremen Autokratie-Typs" In: *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA*. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Katarzyna Stokłosa / Andrea Strübind. 609-625. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bracher, Karl Dietrich, Wolfgang Sauer, und Gerhard Schulz. 1960. *Die nationalsozialistische Machtergreifung. Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34*. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bracher, Karl Dietrich. 1976. *Zeitgeschichtliche Kontroversen um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*. München: Piper.
- Bracher, Karl Dietrich. 1987. *Die totalitäre Erfahrung*. München: Piper.
- Castoriadis, Cornelius. 1984. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übersetzt von Horst Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cattaneo, Mario A. 2022. *Totalitarismus und Politik – Rechtsstaat und Menschenwürde*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002.
- Davy, Madeleine. 1954. "Die geistige Erfahrung der Simone Weil" *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1): 118-138.
- Fredriksson, Antony. 2021. "Václav Havel, Simone Weil and Our Desire for Totalitarianism" *Filosofický časopis* 70 (4): 83-104.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Humanismus und Terror*. Teil 1 und 2. 2 Bde. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pierce, Roy. 1962. "Sociology and Utopia: The Early Writings of Simone Weil" *Political Science Quarterly* 77 (4): 505-525.
- Popper, Karl. 1957. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Teil 1: Der Zauber Platons*. München: Francke Verlag.
- Pornschlegel, Clemens. 2016. "Auf der Seite der Unterdrückten. Sozialismus und christliche Mystik bei Simone Weil" In: *Zur Religiösen Signatur des Kapitalismus*, herausgegeben von Thorben Pätke und Clemens Pornschlegel. 95-114. München: Wilhelm Fink.
- Rieger, Günter. 2019. "Totalitarismus", In: *Lexikon der Politikwissenschaft. Bd. 2. N-Z*, herausgegeben von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze. 1105. München: (5., akt. u. erw. Aufl.) C.H. Beck.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1977. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, in Zusammenarbeit mit Eva Pietzker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard. Stuttgart: Reclam.

Sartre, Jean-Paul. 1982. "Die Kommunisten und der Frieden 1", in: Jean-Paul Sartre, *Krieg im Frieden*. Bd. 1. 75-130. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 75-130

Thévenon, Albertine. 2019. "Vorwort", in: Simone Weil, *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Heinz Abosch. 16-23. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Voegelin, Eric. 1938. *Die politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer.

Weil, Simone. 1953. *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einer Einführung von T.S. Eliot. Aus dem Französischen von Friedhelm Kemp. München: Kösel.

Weil, Simone. 1976. *Zeugnis für das Gute*. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen. Übersetzt und herausgegeben von Friedhelm Kemp. Olten; Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.

Weil, Simone. 1981. *Schwerkraft und Gnade*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp. München: Kösel.

Weil, Simone. 1987. *Unterdrückung und Freiheit*. Politische Schriften. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Vorwort von Heinz Abosch. München: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.

Weil, Simone. 1996. *Cahiers. Aufzeichnungen*. Dritter Band. Herausgegeben und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz. München: Carl Hanser.

Weil, Simone. 2009. *Anmerkungen zur generellen Abschaffung der politischen Parteien*. Mit einem Nachwort von Thomas Macho und Helen Thein. Aus dem Französischen von Esther von der Osten. Zürich: diaphanes.

Weil, Simone. 2011a. *Krieg und Gewalt*. Essays und Abbildungen. Übersetzt von Johanna-Charlotte Horst, Thomas Laugstien und Anouk Luhn. Zürich: diaphanes 2011.

Weil, Simone. 2011b. *Die Verwurzelung*. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber. Aus dem Französischen von Marianne Schneider. Zürich: diaphanes.

Weil, Simone. 2012. *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung*. Aus dem Französischen von Thomas Laugstien. Zürich: diaphanes.

Weil, Simone. 2019. *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Heinz Abosch. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Wicke, Berthe 1958. "Simone Weil" *Neue Wege: Beiträge zu Religion und Sozialismus* 52 (9): 245-248.

Wimmer, Reiner. 1992. "Simone Weil: 'The Just Balance' by Peter Winch" *Philosophische Rundschau* 39 (1/2): 59-64.