Gilbert Kirscher

Eric Weil (1904-1977)

Der Philosoph in seiner Zeit

(in *Politisches Denken, Jahrbuch 1998*, JB Metzler, Stuttgart –Weimar, pp. 91 -107)

I. 1933

Eric Weil wurde in Parchim (Mecklenburg) am 8. Juni 1904 geboren. 1928 hatte er seine von Cassirer betreute Dissertation beendet: *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*. In der Voraussicht dessen, was mit Hitler kommen würde, entschied sich Weil, Deutschland Ende 1932 zu verlassen. Er hatte *Mein Kampf* gelesen. Goebbels hatte ihm vorgeschlagen, mit ihm zu arbeiten. Wie Fritz Lang, dem das Gleiche vorgeschlagen wurde, nahm Weil jedoch den nächsten Zug ins Ausland.

1933 war Erich Weil in seinem 29. Lebensjahr. Er ging nach Paris, wohin ihm Anne-Lise Mendelsohn, die er 1934 heiratete, und deren Schwester, Katherina Mendelsohn, nachfolgten. Weils Familie verstand diese Abreise nicht. Später erfuhr er, daß seine Mutter und seine Schwester Ruth 1942 nach Theresienstadt und von da nach Auschwitz deportiert worden waren.

Weil lebte mit seiner Frau und seiner Schwägerin bis zum Kriegsausbruch in Paris, in einer prekären materiellen Situation, aber auch in einer brillanten intellektuellen Umgebung. Raymond Aron führte ihn mit Persönlichkeiten ersten Ranges zusammen, so in das Seminar, das Alexandre Koyré und später Alexandre Kojève über Hegels *Phänomenologie des Geistes* hielten. Dort trafen sich Georges Bataille, Henry Corbin, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Jean Hypolite, Raymond Polin, Maurice Merleau-Ponty, Bernard Groethuysen, *et alii*.

II. 1935 — Geschichtliche Situation und Philosophie. Vernunft und Gewalt

1. *Das Individuum und seine Situation. Entscheidung*

Weil beteiligte sich an Koyré's berühmter Zeitschrift *Recherches Philosophiques*: er schrieb viele Rezensionen², meistens über deutsche Bücher. 1935 verfaßte er einen Aufsatz: "Versuch über das Interesse an der Geschichte".

Liest man diesen Aufsatz im Lichte des späteren Werkes, so erscheint er ohne Zweifel wie ein erster Schritt von der Reflexion über Geschichte und Geschichtsschreibung hin zu einer systematischen Reflexion über das Begreifen selbst.

Es handelt sich dabei um die formale Beziehung zwischen der geschichtlichen Situation und dem Individuum, das von dieser Situation zu einer Wahl gezwungen ist, die immer in der Situation und von der Situation konkret bestimmt ist, und die gerade so dem Individuum die Situation eröffnet. Weil thematisiert das dialektische Verhältnis von Freiheit und Bedingung, von Entscheidung und Situation, und das gilt auf der Seite der Zukunft für das Handeln ebensogut wie auf der Seite der Vergangenheit für die Erzählung und Auslegung der Geschichte. Die bestimmte Haltung — *attitude* — des Individuums entspricht einem fundamentalen Interesse, das sich als "Freiheit in der Bedingung" — *liberté dans la condition* — denken lässt. Absolute, bedingungslose Freiheit hätte keinen Anwendungsbereich, also keine Wirklichkeit. Indem er das Interesse an der Geschichte als Reflexion des Menschen über sich selbst versteht, kommt Weil zu einem systematischen Begriff der verschiedenen fundamentalen und besonderen Interessen der Menschen. Jedes von diesen Interessen setzt, bewusst oder unbewusst, eine Entscheidung voraus.

2. *Freiheit, Gewalt und Vernunft*

Der Aufsatz von 1935 fängt mit der Unterscheidung zwischen zwei Betrachtungsweisen der Geschichte an, die eine durch die Idee der Geschichte als Verwirklichung der Vernunft geleitet, die andere auf den Begriff der Geschichtlichkeit des Menschen gegründet.

Weil geht einen dritten Weg. Die abstrakte Entgegensetzung zwischen absolutem Rationalismus und einem Denken der radikalen Endlichkeit soll und kann nun einem

Philosophieren Platz lassen, das ebenso sehr die Endlichkeit des Menschen als die Erfordernis der Vernunft anerkennen will. Freiheit und Vernunft sollen nicht miteinander gleichgesetzt werden, sie sollen aber auch nicht so verstanden werden, als schlosse die eine die andere aus. Die philosophische Reflexion muß also die Möglichkeit der menschlichen Freiheit, sich entweder für Vernunft oder für Gewalt zu entscheiden, thematisieren. Wenn man Hegel zurecht als den Meister der Entscheidung für Vernunft betrachten kann, da bei ihm die Freiheit mit der Vernunft in eins geht, so gibt es auch andere Meister, welche die Entscheidung gegen die Vernunft, für die Gewalt vertreten. Es ist höchst wichtig, diese Tatsache anzuerkennen, denn von ihr aus nimmt das Philosophieren seinen Ansatz. Eric Weil sagte einmal einem seiner italienischen Schüler und Freunde, Massimo Barale, in Pisa: "Es kommt in der Philosophie vor, daß man von den unfreiwilligen Meistern mehr als von denen, die es ausdrücklich sind, lernt. Mein unfreiwilliger Meister war Adolf Hitler".³

3. L'œuvre. Faktum und Sinn der bloßen Gewalt

In seinem systematischen Werk, *Logique de la Philosophie* (1950)⁴ schildert Weil das Charakterbild des rein gewalttätigen Menschen, der die Vernunft absolut verweigert. *L'œuvre*, die Tätigkeit, ist der Name der Kategorie oder der Haltung, in welcher das Leben und die implizite Rede des radikal Gewalttätigen erfasst werden. Dieser Mensch, unfreiwilliger Meister in der Philosophie, gibt dem Philosophen zu denken, er stellt ihm gerade die Aufgabe, über das Interesse oder über den Sinn der absoluten Verweigerung der Vernunft nachzudenken, so daß die philosophische Aufgabe einen neuen Begriff der Vernunft verlangt.

Die Philosophie hat jetzt mit dem Faktum und mit dem *Sinn* der Verweigerung der Vernunft zu tun. Für den Philosophen ist gerade dasjenige Gegenstand des Denkens, was die Philosophie radikal in Frage stellt. Der Philosoph wird mit der Aussage, daß die Verweigerung der Vernunft Unvernunft sei und Unrecht hätte, nicht mehr zu befriedigen sein. Er muß jetzt annehmen, daß diese Haltung ihm etwas über sich selbst entdeckt, und zwar über seinen eigenen Entschluss zur Philosophie und seine eigene Wahl der Vernunft. Entschluss und Wahl werden gerade als Entschluss und Wahl entdeckt; d.h., daß sich die Vernunft in freier Wahl der Vernunft gründet und nicht auf oder in sich selbst. Die Vernunft ist in ihrem absoluten Recht an und für sich nicht mehr gesichert. Also ist die Begründung der Philosophie erst nach, nicht vor der Entscheidung

zur Vernunft möglich. Nur wer sich schon zur Vernunft entschieden hat, kann nach dem Sinn seiner Entscheidung und einer Verweigerung fragen.

Nun stellt sich die Frage: Was will das heißen, den Sinn einer Haltung denken und begreifen? Wie es für den Menschen mannigfaltige Haltungen und mannigfaltige Interessen gibt, so kann man auch sagen, daß es verschiedene konkrete Bestimmungen oder Erfüllungen des formalen Sinnes gibt. Die Philosophie hat diese verschiedenen Bestimmungen des Sinnes zu denken, und deswegen kommt sie endlich auch zur Reflexion über den Sinn überhaupt, und dieses gerade in der Reflexion der Philosophie über sich selbst, über ihren eigenen Sinn, über ihre eigene Entscheidung zur Vernunft.

Deswegen ist für Weil das Problem der radikalen Gewalt das Grundproblem der Philosophie überhaupt geworden, von dem aus alle Probleme in ein neues Licht gestellt werden. Keine konkrete Sinnerfüllung — was Weil "philosophische konkrete Kategorie" nennt — ist ausschließlich auf Vernunft gegründet. Noch die sogenannte Kategorie des "Absoluten" - wofür Hegel, so wie ihn Kojève auslegte, das beste Beispiel gibt - stammt aus einer vorvernünftigen unbewußten Wahl der Vernunft, die sich nur *nachträglich*, im Bewußtwerden des Sichselbst-Voraussetzens, begründen kann. Deswegen kann diese Haltung auch radikal verworfen werden. Dieses Verwerfen entdeckt und offenbart die Gewalt, die jeder Wahl zugrunde liegt.

Das philosophische Werk Eric Weils ist von hier aus zu verstehen. Seine Philosophie ist im Bewusstsein ihrer eigenen vorausgesetzten Entscheidung zur Vernunft Reflexion über das Willkürliche in jeder Entscheidung, sei sie für Vernunft oder gegen die Vernunft. Als Möglichkeit des Menschen hat jede dieser entgegengesetzten Entscheidungen, ob vernünftig oder unvernünftig, einen Sinn. Die Aufgabe, diesen Sinn auszudenken, hat Weil zu einem neuen Begriff der Philosophie geführt, dem er in seinem Buch *Logique de la Philosophie* eine systematisch entwickelte Darstellung gegeben hat.

Indem der Aufsatz von 1935 von der "Dialektik der Gesichtspunkte", also von der Verschiedenheit der menschlichen Interessen ausgeht und zur Überlegung über Begreifbarkeit und Vernünftigkeit der Geschichte führt sowie schließlich in einer Überlegung der Vernunft über sich selbst endet, könnte man ihn als eine Einleitung in die *Logique de la Philosophie* betrachten.

III. In Paris während des Weltkrieges

Kommen wir zum nach Paris ausgesiedelten Weil zurück. Er schreibt seinen Aufsatz, "Pic de la Mirandole et la critique de l'Astrologie", den er, unter Leitung von Alexandre Koyré, 1938 als Diplôme de l'École pratique des Hautes Etudes präsentiert, welches dem Baccalauréat entspricht. Im gleichen Jahr wird ihm die französische Staatsangehörigkeit zuerkannt. Als französischer Staatsbürger und Soldat erlebt er 1940 den Zusammenbruch des französischen Heeres und kommt fast fünf Jahre in deutsche Gefangenschaft. Zum Glück hatten ihm die französischen Behörden vorsorglich den Namen Henri Dubois gegeben! Im Lager hat er viel philosophiert, ist unter den Gefangenen eine moralische Autorität geworden, hat ein kleines Widerstandsnetz organisiert, das sich am Ende, als die Alliierten in der Nähe waren, des Lagers bemächtigte. Während dieser Zeit wanderten seine Frau und seine Schwägerin, Anne und Catherine, unter falschen französisch klingenden Namen — Anne Dubois, Marcelle Ombinat — in Frankreich, im Süden des Massif Central, herum, wo eine lange Tradition des Widerstands gegen Unterdrückung seit Jahrhunderten lebendig geblieben war und wo sie sich verstecken konnten und versteckt wurden.

Nach dem Krieg war Weil am CNRS — "Nationales Zentrum für wissenschaftliche Forschung" — tätig. In der Ecole des Hautes Etudes leitet er damals ein Seminar über Hegels *Philosophie des Rechts*, aus dem 1950 ein Buch wurde: *Hegel et l'Etat*.⁵ Die politische Philosophie Hegels wird hier befreit von der Auslegung, die in ihr eine Apologie des preußischen Staats sah. Hegels Rechtsphilosophie bleibt für unsere Zeit gültig: sie hat Natur und Zweck des modernen Staats konzipiert. Wenige Jahre später, 1956, gab Weil seine eigene *Philosophie politique*⁶ heraus, die als eine kritische Fortsetzung des hegelianischen Erbes betrachtet werden kann, sozusagen eine Aufhebung der *Rechtsphilosophie im Lichte* dessen, was mehr als ein Jahrhundert Geschichte und Politik nach Hegel an den Tag gebracht hat. Man vergleiche dazu die Akten der Münstertagung von 1991 über Weils praktische Philosophie.

Zur selben Zeit erlebte Weil mit Georges Bataille die Abenteuer der Begründung und der Leitung der Zeitschrift *Critique*. Weil schrieb ungefähr 150 Rezensionen, meistens in der Form eines längeren Aufsatzes, in dem mehrere Bücher zu einem Thema analysiert und dann die wesentlichen Fragen von neuem gestellt wurden. Man wird eine gute Zahl von diesen Rezensionen im zweiten Band der *Essais et Conférences* finden. Eine vollständige Ausgabe der in

Critique veröffentlichten Texten wäre wertvoll. In italienischer Übersetzung kann man bereits eine interessante Sammlung der Aufsätze finden, *Questioni tedesche*.⁸

IV. E. Weil über Deutschland und über die Deutschen I. *Nach dem Krieg*

Ich möchte mich einen Moment bei diesen Aufsätzen aufhalten und die Beziehung Weils zu Deutschland und den Deutschen in der Zeit nach dem Krieg bestimmen. Merkwürdigerweise sieht man hier nur den Willen, mit Vernunft zu begreifen und mit Gerechtigkeit zu handeln. Gar keine Spur von Ressentiment.⁹

Zuerst muß man sich die Realität, wie sie tatsächlich ist, ohne Pathos, ohne Rachegeist, ansehen. "Die ganze Welt stinkt nach Leichen", schreibt er in einem Aufsatz über Heidegger, der ihm diese Tatsache schon zu vergessen schien.¹⁰ Man muß jetzt verstehen, was geschehen und wie es geschehen ist, man muß es allen zu sehen und zu verstehen geben, aber insbesondere der deutschen Jugend, die zu einem blinden Gehorsam geschult wurde, und die wieder erzogen, umerzogen, werden muß.

Zweitens muß man die gegenseitigen Pflichten der Sieger und der Besiegten klar erkennen. Auf der einen Seite sollen die Sieger sich selbst zu einer vernünftigen, humanistischen, universalistischen, anti-rassistischen Haltung gegenüber den Deutschen verpflichten. Weil spricht aber von Selbstverpflichtung: "wir haben uns selbst zu verpflichten zu etwas, was von uns zu fordern, sie kein Recht haben". In dieser Situation der herrschenden Gewalt, – die Sieger haben durch Gewalt gesiegt –, kommt es zuerst auf den moralischen Willen der Sieger an, ein Wille, der die Machtbeziehung in eine Rechtsbeziehung umbilden soll, indem er sich selbst verpflichtet, d.h. sich zur Wahl der Vernunft bestimmt.

Auf der anderen Seite haben die Besiegten ihre Verantwortung zu übernehmen. Daß dieses möglich sei, müssen die Sieger glauben. In dem Aufsatz über ein Buch von Edmond Vermeil, *L'Allemagne. Essai d'explication*, warnt er: es wäre ein "ideologischer Sieg des Nazismus", nicht an die Erziehbarkeit der Deutschen zu glauben. "Wir hätten Hitler bekämpft und würden als Rassisten aus dem Kampf gehen". "Zu gleicher Zeit", fügt Weil hinzu, "würden wir den Glauben an die Möglichkeit des europäischen Friedens verweigern".¹² Aber während Weil urteilt, daß die

Deutschen ihre Verantwortung übernehmen müssen, verwirft er den Begriff einer Kollektivschuld, die dem ganzen Volke auferlegt würde. "Man hat kein Recht, Deutschland ohne Berufung zu verurteilen", sonst – wie es Albert Béguin sagte – "müßte man in aller Eile die für die Vernichtung notwendigen SS Truppen ausheben". Die Aufgabe ist eine Erziehung, welche eine neue Wahl der Gewalt gegen die Vernunft, so weit wie möglich, verhindern soll.

2. Hitler, die Gewalt, l'œuvre

In der Besprechung von Vermeils Buch skizziert Weil das Portrait der Haltung der radikalen Verneinung der Vernunft.

"Die Stärke Hitlers kam gerade daher, daß er keine politische Idee hatte; mit ihm, wie es Vermeil schreibt, >ist es nicht eine Doktrin, sondern die abscheuliche Verkoppelung von zwei Kräften, die des Geldes und die der Volkswut, die triumphiert<. Was entstand aus diesem Triumph? Das Handeln um des Handelns willen, die reine Tätigkeit. Die Doktrin ist nur dazu da, um der Masse einen Inhalt zu geben, die Vorgesetzten sind durch sie nicht gebunden. (...) Jetzt ist es die im Führer bewusste Rasse, die auf die unbewußte im Volk verkörperte Rasse, wirkt. Die brutale Gewalt hat ihre ideologische Entschuldigung gefunden. Von daher der wilde Kampf gegen jegliche Art von Universalismus, sei sie christlich, demokratisch oder sozialistisch; von daher der Rassismus, der Biologismus, der Mythos und dessen radikale Feindlichkeit gegenüber der Vernunft. Von daher die These des unendlich ausdehnbaren Lebensraums. Von daher auch das Evangelium des Heils durch den Führer, als providentiellern Beauftragten, Besitzer des Geheimnisses der ewigen Gesetze, einzigem Propheten, einzigem Interpreten, einzigem Ursprung des Rechts, der als einziger zu befehlen, zu organisieren, zu entscheiden hat. (...) Alles steht im Dienste der bloßen Tat, das Heer, die Industrie, das Volk, der Staat".¹³

Die Logik dieser radikalen, typischen Haltung wird, wie schon gesagt, in ihrer entwickelten Struktur und Kohärenz unter dem Namen der philosophischen Kategorie - l'oeuvre - (die Tätigkeit oder *das Tun* – als bloße Tätigkeit, bloßes Tun) in der *Logique de la Philosophie* beschrieben. Diese Kategorie der bloßen *poiesis* ist der Kategorie der absoluten *theôria* (*l'absolu*, das Absolute, zum Beispiel Hegel) radikal entgegengesetzt: jene schließt diese aus. Aber dieses

Ausschließen kommt der absoluten Vernunft selbst gar nicht unter die Augen: sie erkennt es als kategoriales Faktum nicht an. Für Hegel wäre ein Hitler nicht denkbar. Für Weil aber ist gerade die kategoriale Neuigkeit der Haltung der radikalen Gewalttätigkeit dasjenige, was jetzt philosophisch zu erfragen und zu begreifen ist.

Noch eine andere neue Kategorie zeigt sich: es ist die Kategorie des *Endlichen, le fini*, welche die bloße Tätigkeit in die Dimension der Sprache erhebt und aufhebt, aber der Sprache in ihrer reinen Schöpfungskraft, in der von jedem Vernunftgesetz befreiten dichterischen Sprache. Das zu verrichtende Werk ist nun Werk in der Sprache, oder besser Werk der Sprache, *poiesis* der Sprache, vielbedeutendes Tun des denkenden Dichters, dessen schaffende Macht die tötende verschließende Vernunft ausschließt. Das existenziale Denken Heideggers, wie es in *Sein und Zeit* seinen philosophischen Ausdruck findet, illustriert, nach Weils Aussagen, diese typische Haltung. Die Haltung des *Endlichen* bleibt, in diesem Sinn, der Haltung des Tuns, also der Gewalt, treu; sie übersetzt sie in das Element der Sprache, also der Poesie, und gibt ihr so einen neuen unreduzierbaren kategorialen Sinn. Die Kategorie des *Endlichen* verwirft die theoretische wie die praktische Vernunft; dadurch sind die zwei Haltungen des Tuns und des *Endlichen* aufs engste miteinander verwandt. Aber sie sollen nicht verwechselt werden: einerseits haben wir die rohe Gewalt, die ihr absolutes Werk bis zur stummen tobenden Vernichtung führt, andererseits die schaffende, sich in künstlerischem Werk, in der dichtenden Sprache, übersetzende Gewalt. Es scheint mir, daß Weil, wenn er die Situation, und speziell die deutsche Situation nach dem Krieg, analysiert, schon mit Hilfe dieser kategorialen Unterscheidungen denkt.

3. Der Deutsche Apolitismus

Kommen wir also zu dieser Situation zurück. Erlauben Sie mir ein vielleicht zu langes Zitat aus der Besprechung von Karl Jaspers Buch *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*.¹⁴ Nach einer lobenden Darstellung dieses Buches schlägt Weil eine Auslegung der deutschen Situation vor.

"Die ganze deutsche Tragödie hat vielleicht ihre tiefste Wurzel in der Tatsache, daß hier die Gesellschaft nicht den Staat erzeugt hat, daß im Gegenteil der Staat die Bildung einer Gesellschaft verhindert hat. Die deutschen Schichten sind nicht >zivilisiert< worden, d.h. sie sind

weder am Hof noch in der Stadt gewesen ("Les couches allemandes n'ont pas été >civilisées<, c'est-à-dire qu'elles n'ont jamais été ni à la cour ni à la ville"): sie lebten auf ihren Landgütern oder in den Kasernen. Der Staatsbürger hat nie nach etwas anderem als einer guten Administration und Ruhe gefragt, niemals nach einem Platz am Ratstisch: der Staat war die Sache der Fachleute. Die Privatleute gruppierten sich, aber in durch Sonderinteressen konstituierten Vereinigungen; aber da sie gar keinen Teil am Staat hatten, dachten sie unmittelbar auf der Ebene des Allgemeinen; konkrete Problemen interessierten sie nicht: dafür gab es Staatsbeamte. Es ist merkwürdig, daß man im Absoluten nicht sagen kann, ob dieses gut sei oder nicht – wie dem auch sei, nimmt die Form der Administration in allen modernen Staaten immer mehr preußische Züge an. Aber in den anderen Ländern überlebt noch ein mehr oder weniger präzises Gedächtnis von der Verantwortung des Staatsbürgers – *citoyen* –, einer moralischen Grenze des Staats, der Notwendigkeit, die Administration durch nicht administrative Zwecke zu rechtfertigen. Freiheit des Individuum: dieses zweideutige Wort bezeugt überall, daß, wenigstens in der Idee, der Staat nicht alles ist oder nur in diesem Moment alles ist (weil eine höchste Anstrengung für seine Verteidigung oder seine Verwirklichung nötig ist). Der Konflikt zwischen Gesellschaft und Staat, offenbar oder verborgen, existiert überall; in Deutschland war er von Anfang an entschieden. Also darf man sich fragen, ob ein rein moralischer Anruf – es handelt sich um Jaspers rein moralische Haltung – genügen wird in einem Land, wo es den Individuen genügt zu denken, um das Interesse an der Politik zu verlieren."¹⁵

Dasselbe Urteil über den deutschen Apolitismus kehrt etwas später wieder in einer Besprechung von Büchern des Historikers Friedrich Meinecke und des Soziologen Alfred Weber: "Sie sind deutsch", schreibt Weil, "durch dieses apolitische Denken, von dem wir vorher gesprochen haben: zwischen Individuum und Kosmos gibt es nichts. (...) Die Werte von Meinecke oder Weber erlauben keine Handlung, sie erlauben nur ein Verbot. Der Mensch aber will wissen, was er tun soll".¹⁶

In seiner *Philosophie morale* finden wir dieselbe Kritik, aber ausdrücklich an Kant adressiert. Weil bemerkt¹⁷, daß Kant sich weder mit der Tugend des Mutes (*courage*) noch mit der Tugend der Prudentia (*prudence*), der Klugheit, beschäftigt. Das kantische Denken der reinen Moral zieht sich zurück in die innere formale Kohärenz mit sich selbst unter der Regel der formalen Universalität, also in die Verweigerung, das formale Verbot zu überschreiten. Es lehrt nicht, was man positiv tun soll in der Handlung, die immer schon mit Anderen zu tun hat, die

immer schon Handlung in der Gemeinschaft und Wirkung auf die Gemeinschaft ist. "Irrig ist der Ausgangspunkt, der darin besteht, das vorauszusetzen, was keinem begegnet ist und sich niemand überhaupt vorstellen kann: ein menschliches Wesen, das nicht Mitglied einer Gemeinschaft wäre".¹⁸ Die moralische Handlung, und noch mehr die politische Handlung, sind abstrakt gedacht, wenn man sie vom Individuum aus und von dessen unmittelbarem Verhältnis zur Universalität betrachtet. Diese Abstraktion ist ein Kurzschluss, der die Vermittlung durch die Besonderheit ausschließt.

Weil stellt 1947 die Frage: "Wird der denkende Teil Deutschlands, was die Geschichte der diesseitigen niedrigen Welt anbelangt, sich wieder auf Berufspolitiker verlassen?".

V. Heidegger

1. Eine Reflexionsphilosophie des Individuums

Derselbe Gedanke von der Unmittelbarkeit, in die das Individuum geworfen ist, ohne daß es in einer konkreten besonderen Gemeinschaft verwurzelt sei, kehrt wieder in dem Aufsatz, den Weil 1947 dem "Fall Heidegger" gewidmet hat. Weil unterscheidet den Philosophen Heidegger und seine Philosophie von dem, was den "citoyen Heidegger", den Staatsbürger, betrifft.

Er charakterisiert Heideggers Philosophie (er redet nur vom Werk vor 1933) als "Reflexionsphilosophie, die wie jede Reflexionsphilosophie, vom Individuum aus nach dem Sein strebt".¹⁹ Eine solche Philosophie kommt nicht auf einen Begriff der Wirklichkeit als konkreter Totalität und erlaubt deshalb dem Individuum nicht Platz und Sinn in ihr zu finden.

Solche konkrete Totalität ist zuerst als politische Gemeinschaft zu denken, wie sie zum Beispiel von Hegel begriffen ist. Dies kann nur vom Standpunkt der Vernunft geschehen, die die Vermittlung der Momente in ihrer Totalität ergreift. Aber ein Denken, das vom Standpunkt des Individuums ausgeht, verfehlt notwendigerweise diese konkrete Artikulation und kann nur auf Grundabstraktionen, auf transzendente Möglichkeiten, stoßen. Von der Wirklichkeit ergreift sie immer nur die Form der Möglichkeit und preist mehr diese als jene - "Hühner als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit".²⁰

"Reflexionsphilosophie wird notwendigerweise zur Transzendentalphilosophie, ein Suchen

der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung". Von daraus stammt die Zweideutigkeit dieses Suchens und dessen Zirkel. Die Wirklichkeit soll von den Bedingungen ihrer Möglichkeit aus verstanden werden, aber diese beruhen auf der Wirklichkeit, die, ohne Begründung, den Ausgang gibt.²¹

Aber die transzendente Reflexion des Individuums kann nichts Bestimmtes vorziehen, kann nichts Reales als Wesentliches für seinen Ausgang auswählen. "Man ist gezwungen, von der Realität zur Idee aller Realität (= Sein) überzugehen, um sicher zu sein, daß man nicht durch eine Wahl des Unwesentlichen, die notwendigerweise willkürlich wäre, geirrt hat".

Das Individuum ist nicht in einer konkreten Totalität begriffen, in welcher es sich erkennen könnte: weder in einer Natur, die es leitete und in welcher es sich orientieren könnte, noch in einer durch ihr Ethos strukturierten und also sinnvollen geschichtlichen Gemeinschaft. Im Gegenteil, das Individuum, wie es von Heidegger verstanden ist, lebt in einer uneigenen, immer schon verfallenen durchschnittlichen Alltäglichkeit, in einer Beziehung von Niemandem zu Niemandem, von der die Reflexion das Individuum nur befreien kann, indem sie ihm den Abgrund seines Seins, des reinen Seins, des Nichts eröffnet. Das Individuum kann sich nur auf eigentliche Weise zu diesem Nichts entschließen.

2. Dezsionismus und National-Sozialismus

Was kann ein solcher Entschluss konkret bedeuten? 1933 hat das Individuum Martin Heidegger "seinen Helden (ge)wählt" (S.Z. § 74, S.385). Weil bemerkt aber, daß "er ebensogut sich zum Anarchisten, zum Liberalen, zum Konservativen, zum Kommunisten stellen konnte". Jede Wahl war möglich, keine ist aus dem Transzendentalen deduzierbar. "Das Individuum als Individuum ist dem Totum der Möglichkeiten nicht gewachsen. (..) Es kann über das Sein reden, aber nur in formaler Weise". Entschließt es sich in konkreter Weise in einer konkreten Situation, so kann es nur auf grundlose und philosophisch willkürliche Weise geschehen.

»Philosophisch kann der Transzendentalphilosoph seinen politischen Entschluss nicht begründen. Höchstens kann er feststellen, daß ihm gewisse Entschlüsse verboten sind, soll er mit sich selbst konsequent bleiben; zum Beispiel, er kann einer politischen Theorie nicht zusagen, die

den Menschen, Quelle der Wahrheit, als ein Ding in der Welt betrachtet. Aber er besitzt auf diese Weise keine positive Regel für sein Benehmen - und dieses aus einem sehr einfachen Grund, nämlich weil es die geschichtliche (...) Gemeinschaft ist, und niemals das Individuum, das Subjekt der Politik ist, also weil es dem Transzendentalphilosophen gar nicht möglich ist zu entscheiden, welche Gemeinschaft— Volk, Staat, Rasse, Menschheit, Zivilisation — auf der Ebene der Geschichte die entscheidende Gemeinschaft ist."

Die transzendente Rede kennt nur die Abstraktion der Form "Gemeinschaft", ohne sie erfüllen zu können; sie kann nur über Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit reden, aber die konkrete Zeit und die konkrete Geschichte begreift sie nicht.

Von daher stammt der "Dezisionismus" und "die Behauptung der formalen Freiheit, des formalen Entschlusses, der formalen Zusage zu einem formalen Schicksal". Von daher stammt auch, daß der Transzendentalphilosoph durch die Gewalt wie bezaubert scheint und daß er ihr so leicht zustimmt. Der Denker des Totums der Mōöglichkeit besitzt kein Mittel, um zwischen Gut und Böse, zwischen Vernunft und Gewalt zu entscheiden.

Im Aufsatz von 1947 ist diese Bedeutung von Heideggers Philosophie noch auf geschichtlicher Seite zu fassen: "sie drückt einen Teil der deutschen Wirklichkeit aus; sie rechtfertigt den National-Sozialismus nicht, sie drückt diese deutsche Wirklichkeit aus, die ihn ermöglichte, ohne ihn unentbehrlich zu machen. Diese Philosophie zeigt die Realität des Individuums, das keine Tradition mehr oder noch keine wieder hat".²²

Diese Philosophie ist also sehr bedeutsam, weil sie die Aporie eines Denkens, das im Individuum den Anfang der Philosophie findet, zu fassen gibt. In Weils Augen ist aber das Individuum das Problem, nicht der Anfang der Philosophie.

"Eine Philosophie, die vom konkreten Individuum ausgeht und die den Terminus >konkret< naiv als ein Irreduzierbares versteht (..), endet in der leeren Entschlossenheit, im Entschluss zum Entschluss, oder in dem transzendenten Glauben (in Beziehung zur Philosophie); wie könnte sie dies vermeiden, da sie sich ebensogut die griechische Theoria wie die *moderne vernünftige Handlung* verbietet? Es wäre aber verfehlt, wenn man in diesem Resultat eine Widerlegung des heideggerianischen Existentialismus sehen wollte; er konstituiert die wahre Dialektik des Individuums, das in seinem Sein, wie es von ihm unmittelbar gefaßt wird, beharren will und das sich am Ende, es weiß nicht wovon, es weiß nicht in was, geworfen findet."

VI. Frankreich nach 1950

1950 hat Eric Weil an der Sorbonne, vor einer Jury, in der Jean Wahl, Henri Gouhier, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty und Edmond Vermeil saßen, seine doppelte These des sogenannten Staatsdoktorats : *Logique de la Philosophie* und *Hegel et l'Etat* öffentlich verteidigt. Fünf Jahre später wurde er zum Professor auf der Universität in Lille ernannt, wo er bis 1968 lehrte und lebte, wo er neben vielen anderen Aufsätzen seine *Philosophie Morale* (1961) und seine *Problèmes kantians* (1963) schrieb. 1968 wechselt Weil nach Nizza, wo er das Philosophische Institut bis zu seinem Rücktritt leitete. Nizza, das war fast Italien, wo Weil Leser und Freunde gefunden hatte, die ihn gerne an einer Universität in Italien gesehen hätten. Er hat oft auf der Universität Urbino und in der Scuola Normale Superiore in Pisa Seminar gehalten. Er starb am 1. Februar 1977 in Nizza.

Weil hat nur dann Bücher geschrieben, wenn innere Notwendigkeit ihn dazu trieb: so die drei systematischen Werke über Hegel und über Kant²³, drei Bände mit Vorträgen und Aufsätzen über Philosophie überhaupt²⁴, über Moral und Politik²⁵, über Geschichte und Geschichtschreibung²⁶, über Recht und Gewalt²⁷, über die Ideen der Natur oder der Wirklichkeit, über Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie, über die Aktualität von Hegels Philosophie, sowie drei große Aufsätze über Aristoteles' Metaphysik, Logik und Dialektik²⁸, und endlich über Aristoteles' Anthropologie, die alle drei zusammen ein eigentliches Buch für sich ausmachen könnten.

Vom systematischen Werk kann man jetzt natürlich keinen Abriss geben.²⁹ Die Gelegenheit einer ersten Annäherung wird in deutscher Sprache die Veröffentlichung der Münsteraner Studien-Tagung über Ethik und Politik geben. Es existiert eine deutsche Übersetzung der *Politischen Philosophie*, mit der Weil unzufrieden war. Ein französischer Kollege, Alain Deligne, der an der Universität Münster tätig ist, bereitet eine deutschsprachige Anthologie von fünf Aufsätzen Weils mit einer ausführlichen Einleitung vor.³⁰ Zudem gibt es Pläne zu einer deutschen Übersetzung der *Logique de la Philosophie*. Eine italienische Übersetzung hat Livio Sichirollo (Urbino) geliefert. Sie kommt jetzt in Bologna in den Druck.

VII. Zum Schluß

Weils philosophisches Fragen wurzelt in der tiefsten Krise, die unsere Zivilisation gekannt, ernährt und überwunden hat. Weils Philosophie ist ein Versuch, seine Zeit, unsere Zeit zu begreifen. Deswegen fängt sie mit der Reflexion über Geschichte an und endet in der Reflexion der Philosophie über sich selbst, über den Sinn des Begreifens. Weil philosophiert in einer philosophischen Tradition – die Tradition von Aristoteles bis zu Kant und zu Hegel –, die auf ein ganz unerwartetes und vernunftwidriges Faktum gestoßen ist und die sich vor diesem Faktum erneuern musste, um nicht zu Grunde zu gehen. Das ganze Werk von Eric Weil scheint mir von der Spannung zwischen dieser philosophischen Tradition und diesem anti-philosophischen Faktum bestimmt.

Einerseits will er begreifen und das bedeutet, das er eine kohärente und systematische Rede ausführen will, die nicht einfach Ausdruck einer Stellungnahme, einer Überlieferung oder einer Offenbarung wäre, sondern die Dialektik der verschiedenen unreduzierbaren Haltungen des Menschens und der ihnen entsprechenden philosophischen Kategorien ausführlich entwickelt. Das philosophische Begreifen gliedert die verschiedenen besonderen Arten des Begreifens in eine systematische Einheit, die sich selbst kritisch begreifen soll. Deswegen teilt Eric Weil die moderne Angst vor dem Wort und dem Begriff "Vernunft" nicht. Es scheint mir bemerkenswert, sogar als Originalität seines Denkens in unserem Jahrhundert, daß seine Philosophie sich als Philosophie der Vernunft darstellt, die auch auf die kantische und hegelsche Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand nicht verzichten will.

Andererseits erkennt Weil die unreduzierbare Endlichkeit des Menschen, für den die Befriedigung durch das philosophische Begreifen nicht mehr genügt. Deswegen haben die Klage, der Protest, die Empörung, die Gewalt oder sogar die Indifferenz des Individuums in Beziehung zur Vernunft, entscheidende Bedeutung für den Philosophen. Es gilt, diese Stellung entgegen der Vernunft und der Philosophie zu thematisieren. Diese Thematisierung finden wir in seiner Darstellung der zwei ideal-typischen Kategorien des Tuns (*l'œuvre*) und des Endlichen (*le fini*) in der *Logique de la Philosophie*.

Weils Philosophie lässt diese Spannung zur Rede kommen, um sie zu denken, zu begreifen. In diesem Denken und Begreifen begreift auch die Philosophie, in welchem Sinn sie selbst aus diesen immer aktuell bleibenden Kategorien der Gewalt hervorgeht. In der geschichtlichen

Wirklichkeit wird das vernünftige Begreifen und Handeln nie zu Ende sein. Auf dieser Ebene hat die Philosophie immer von neuem die Aufgabe der Erziehung zu übernehmen, und daß heißt vor allem: zu verstehen *de quoi il s'agit* , "worum es sich handelt" im Handeln, also im gemeinschaftlichen Leben und Wirken der Menschen. Deswegen müssen die Strukturen des vernünftigen Handelns herausgehoben und begriffen werden: die Strukturen der Handlung im vernünftigen Staate, die auch die Strukturen des möglichen Erkrankens und Heilens dieses Staates sind.

Aber der Philosoph kann sich weder mit (einer zwar notwendigen) *Politischer Philosophie* noch systematischer Philosophie begnügen, welche die fundamentalen Typen des Begreifens und Handelns artikuliert. Der Philosoph, der begriffen hat, daß sogar die Gewalt einen für den Philosophen denkbaren Sinn hat, und für den also die Wirklichkeit nie ein bares Faktum ist – gerade weil er begreifen will, und durch diesen Willen grundsätzlich der Wirklichkeit Sinn gibt, und Sinn in ihr findet –, dieser Philosoph gelangt am Ende zur Idee der Weisheit. Im letzten Kapitel der *Logique de la Philosophie* erscheint das Denken der Weisheit als Ende der Philosophie. Nach dem "Entschluss zur Moral" und dem "Entschluss zur Philosophie", die für das Individuum den Anfang der praktischen Moral der Politik und der theoretischen systematischen Philosophie bilden, endet die Philosophie in dem "Entschluss zur Weisheit", in der die philosophische Rede zum lebendigen Individuum zurückführt, um sich in ihm zu erleben.³¹

Ich schließe mit der Bemerkung, daß es im 20. Jahrhundert eine Besonderheit ist, eine Philosophie zu finden, welche die Probleme der modernen Welt stellen und verstehen will, und die diese Problematik in systematischer Form entwickelt; eine Philosophie, die das Problem der Gewalt denken will, die sich als eine Philosophie der Vernunft begreift und die dem alten Namen der Philosophie seinen Sinn erhält. Dies geschieht, indem sie im Denken der Weisheit endet, aber ohne die in unserer Welt sich immer wieder verwirklichende Möglichkeit der Gewalt zu vergessen, und zwar der "violence gratuite", der "violence pour rien", der zwecklosen Gewalt, der Gewalt ohne anderes Interesse als bloße Gewaltausübung, in der Weil die Charakteristik unserer modernen, durch Verstandesrationalität immer mehr beherrschten Welt sah.

Summary

Eric Weil (1904-1977). The Philosopher in his Times

After leaving Germany in 1933, Eric Weil reflects upon the relationship between the individual and the situation, upon an interest in history and the meaning of action, upon the choice of pure violence against reason, upon the apoliticism of German thought, and upon the decisionism of a philosophy which rejects reason (The case of Heidegger). After 1950, he develops a systematic philosophical work, grounded in his reflections on the choice of reason: *Logique de la Philosophie, Philosophie politique, Philosophie morale*. Original interpretations of Aristotle, Kant, Hegel supplement his systematic work.

1 Berlin, Sittenfeld, 1932 (Hamburg Phi]. Diss.), 11 jan. 1932; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, n° 1-2, 1932, S. 127-176.

2 Siehe die Bibliographie in E. Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982.

3 *Teoria*, II, 1982, S. 148 (Von L. Sichirollo zitiert, in Belfagor; IL, 1 (31 gennaio 1994), p.48.

4 E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950; 2ème édition revue, 1967.

5 E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950.

6 E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1956 (deutsch tibersetzt: *Philosophie der Politik*, Neuwied, Luchterhand, 1964).

7 E. Weil, *Essais et conférences*, 2 tomes, Pion, Paris, 1970/1971; Vrin, Paris, 1991: »Les origines du nationalisme« (1947), »Raison, morale et politique« (1948), »Le sens du mot liberté« (1948), »Machiavel aujourd'hui« (1951), »Jean-Jacques Rousseau et sa politique« (1952), »Le problème de l'Etat multi-national: l'Autriche-Hongrie« (1952), »Christianisme et politique« (1953), »De la loi fondamentale« (1957), »Le conflit entre violence et droit« (1961).

⁸ E. Weil, *Questioni tedesche*, a cura di Livio Sichirollo, Presentazione di Giuseppe Bevilacqua, Quattro Venti ed. , Urbino, 1982.

⁹ In einem Brief an einen Berliner Universitätsprofessor schrieb er am 28 Juni 1957 folgendes: »Ich gehöre nicht zu jenen, die grundsätzlich jeden Kontakt mit Deutschland und den Deutschen ablehnen; es scheint mir im Gegenteil, man solle, wenn dies von deutscher Seite

gewünscht wird, das Seinige, so gering es sein mag, dazu beitragen, die moralischen Folgen und die moralischen Voraussetzungen der Katastrophe zu beseitigen. So habe ich denn, wie Sie vielleicht wissen verschiedentlich in Deutschland Vorträge gehalten, hier für bessere Beziehungen mit Deutschland mich eingesetzt, u.s.w.«

10 E. Weil, »Le cas Heidegger«, *Les Temps Modernes*, juillet, 1947.

11 »nous nous devons ce qu'ils n'ont aucun droit d'exiger de nous«, *Critique*, 1946, p. 533-534.

12 *Critique*, 1946, p. 283.

13 *Critique*, 1946, p. 281.

14 *Critique*, 1947, S. 65-80.

15 *ibid.* p. 71.

16 *ibid.* p. 75.

17 E. Weil, *Philosophie morale*, § 17, p. 114-115.

18 *ibid.* § 17, p. 120

19 E. Weil, »Le cas Heidegger«, *Les Temps Modernes*, 1947, p. 134.

20 *Sein und Zeit*, § 7, S. 38.

21 Wir können bemerken, da dieselbe Kritik auch für Kant gilt. Aber Kant ist sich dieser Schwierigkeit bewußt gewesen. In seiner kurzen Rezension von Gerhard Krügers Kantbuch (*Kant-Studien* 1933, 38, Heft 1-2, S. 442-444) sowie in seinen späteren Schriften, speziell in *Problèmes Kantians* (Vrin, Paris, 1963; 2^e édit. augmentée 1970), deutet Weil die *Kritik der Urteilskraft* als eine zweite philosophische Revolution, die die reflexive Transzendentalphilosophie in eine Philosophie der konkreten Vernunft umkehrt. Nachdem er versucht hat, die Realität von der Möglichkeit aus zu denken und zu begründen, denkt jetzt Kant die Möglichkeit von der Wirklichkeit aus, indem er die Wirklichkeit als eine konkret erlebte und begriffene Totalität konzipiert. Die Möglichkeit von Naturwissenschaft sowie die Möglichkeit von Handeln und von Geschichte ist jetzt für Kant, so wie ihn Weil versteht, aus der sinnvollen Natur, aus dem *cosmos* — Krüger sagt: aus der Schöpfung - her zu denken.

22 E. Weil, »Le cas Heidegger«, *Les Temps Modernes*, 1947, p. 135-136.

23 Siehe E. Weil, »Geschichte und Politik«, in: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. G. Prauss, Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1973, S. 340-374.

24 Siehe E. Weil, »Gesunder Menschenverstand oder Philosophie«, in: *Diogenes*, n° 11-12, 1955, S. 309-334; E. Weil, »Sorge um die Philosophie, Sorge der Philosophie«, in: *Die Zukunft der Philosophie*. Walter Verlag, Olten und Freiburg, 1968, S. 222-238.

25 Siehe E. Weil, »Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit«, in: *Marxismusstudien*, hrsg. I. Fetscher, Mohr, Tübingen, Bd. 4, 1962, S. 144-162

26 Siehe E. Weil, »Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung«, in: *Veröffentlichungen der Joachim Jungius Gesellschaft*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1976, S. 2-14.

27 Siehe E. Weil, »Propaganda und Wahrheit in der Publizistik«, in: *Kontinente. Wege und Probleme der Gegenwart*, 8, 1954-1955, n° 2, S. 7-12.

28 E. Weil, »Die Rolle der Logik innerhalb des aristotelischen Denkens«, in: *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, hrsg. F.P. Hager, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, 134-174.

29 Siehe: W. Kluback, *Eric Weil. A fresh look at philosophy*, New York/London, University Press of America, 1987; M. Roth, *Knowing and history: appropriations of Hegel in 20th Century France*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1988; G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil. Systématicité et ouverture*, Paris, P.U.F., 1989 (avec bibliographie); L. Sichirollo, *Filosofia, storia, istituzioni*. Saggi e conferenze, Milano, Guerini, 1990; M. Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, P (trad. du brésilien par J.M. Buée), Beauchesne, Paris, 1991; R. Morresi, *Historica. Dal pensiero del Novecento ai »Topici« di Aristotele con e oltre Eric Weil*. Bologna, Il lavoro editoriale. 1991; G.Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille, P.U.L., 1992; P. Canivez, *Le politique et sa logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*. Kimé, Paris, 1993, P.F. Taboni. *Libertà et Cittadinanza. Saggio su Eric Weil*, Ed. La Città del Sole, Napoli, 1994; G. Jarczyk, P.J. Labarriere, *De Kojève à Hegel, Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris, 1996; L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Bibliopolis, Napoli (im Druck).

30 Im Romanistischen Verlag Jakobs Hillen, Bonn: »Versuch über das Interesse an der Geschichte« (1935), »Die Wissenschaft und die moderne Zivilisation, oder der Sinn des Sinnlosen« (1965), »Philosophie und Wirklichkeit« (1963), »Hegel und wir« (1965), »Die Aristotelische Anthropologie« (1946). In der Bibliographie wird man eine Liste der in deutscher

Sprache zur Zeit veröffentlichten Schriften von Eric Weil finden. Englisch geschriebene Vorträge und Aufsätze findet man in *Valuing the humanities, The Daedalus Essays*, Chico, California, Historians Press, 1989 (französische Übersetzung: *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation, Cahiers Eric Weil IV*, coll. UL3, Presses Universitaires de Lille, 1993).

31 Eine Studien-Tagung hat sich 1995 in Lille mit dem schwierigen letzten Kapitel der *Logique de la Philosophie* beschäftigt. Die *Actes* werden unter dem Titel *Philosophie et sagesse selon Eric Weil* im September 1996 in *Cahiers Eric Weil V*, Presses Universitaires de Lille, collection UL 3. herausgegeben.

Literatur

Sammlungen

FILOSOFIA E VIOLENZA, Introduzione a Eric Weil, Congedo, Galatina, 1978.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE. Hommage à Eric Weil, (33), 1970, n°3.

ANNALI DELLA SCUOLA NORMALE SUPERIORE, Seminario su Eric Weil, Pisa 1981, pp. 1139-1287. SEPT ETUDES SUR Duc WEIL, P.U.L., coll. UL3, Lille, 1982.

ACTUALITÉ D'ERIC WEIL. Actes du colloque de Chantilly, 21-22 mai 1982, 'Paris, Beauchesne, 1984.

FIGURE DELLA VIOLENZA *NEL* PENSIERO DI ERIC WEIL, , Il Pensiero, n° 24-25. (Wieder herausgegeben: Nuovi studi su filosofia e violenza, Roma, Ateneo, 1985).

CAHIERS ERIC WEIL I, Eric Weil: L'avenir de la philosophie, Violence et langage, Huit Etudes sur Eric Weil, P.U.L., col. UL3, Lille, 1987.

ERIC WEIL, Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987. Urbino, Quattroventi, Differenze 13/1989.

CAHIERS ERIC WEIL II., Eric Weil et la pensée antique, P.U.L., coll. UL3, Lille, 1989.

DISCOURS, VIOLENCE ET LANGAGE: un socratisme d'Eric Weil, Le Cahier du Collège International de Philosophie, N° 9-10, Paris, Osiris, 1990 (communications et discussions des journées d'étude, 18-19 novembre 1989); Portugiesische Übersetzung: Sintese, nova fase, Belo-Horizonte, n° 46, maio/agosto 1989.

»ERIC WEIL«, émission radiophonique, France-Culture (jeudi 4. et 11 juillet 1991), Profils

perdus (Jacques Mufler), avec des documents sonores d'Eric Weil et la participation de: G. Kirscher, P.J. Labarrière, J. Pie], O. Revault d'Allonnes, P. Ricoeur, L. Sichirollo, J. Starobinski, P. Valadier.

ERIC WEIL. Ethik und politische Philosophie. Internationale Tagung vom 4.-6. Oktober 1991, Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms – Universität Münster (im Druck).

ERIC WEIL. Bulletin de philosophie n°7, Centre régional de Documentation pédagogique, Rennes, 1992.

CAHIERS ERIC WEIL V, Philosophie et sagesse (Actes des journées d'études de Nice 1994 et de Lille 1995), Coll. UL3, Presses du Septentrion, Lille, 1996

Artikel seit 1989

(Vor 1989: siehe, G. KIRSCHER, La philosophie d'Eric Weil, P.U.F., Paris, 1989, S. 402-410)

BOUCHINDHOMME, C., »Eric Weil: une philosophie face à la modernité«, Critique, n° 515, avril 1990, p. 302-317.

BREUVART, J.M., »E.Weil et le stoïcisme dans la Logique de la Philosophie«, in: Valeurs dans le stoïcisme, Du portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut, Presses. Univ. Lille, 1994, p. 271-298.

BURGIO, A., »La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel«, in: Hermeneutica n°8, Forme dell'etica, I, Urbino, Quattroventi, 1990, p. 209-223

CANIVEZ, P., »Über die Beziehungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bei H. Arendt und E. Weil«, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. 15, Neues Jahrbuch 1989, p. 161-189. ETIENNE, J., »Ethique formelle et morales historiques«, in: Figures de la finitude. Etudes d'anthropologie philosophique, III, éditées par G. Florival, Paris, Vrin et Louvain-la-Neuve, Peeters, 1988, p. 142-157.

FRUCHON, P., »Truth according to Eric Weil's Logic of Philosophy«, in: Analecta Husserliana, Vol. XXII, pp. 425-433.

GUIBAL, F., »Liberté, raison, effectivité: une approche de la Philosophie morale d'Eric Weil«, in: Cahiers Philosophiques, , CNDP, juin 1995, n° 63, p. 77-94.

GUIBAL, F., »Eric Weil: le défi de la violence«, Etudes, Tme 383, n°5 (3835), novembre 1995, p. 495-504.

KIRSCHER, G., »Heidegger e E.Weil, interpreti di Kant«, Studi Urbinati, 1992, p. 163-184.

QUILLIEN, J., »Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur«, Cahiers philosophiques, n° 10, mars 1982, Centre National de Documentation Pédagogique, Paris p. 7-62.

QUILLIEN, J., »Philosophie et politique. Heidegger, le nazisme et la pensée française«, in: Germanica n°8/1990, Université Lille III, p. 103-142.

RICOEUR, P., »Eric Weil« in: Lectures 1. Autour du politique, Paris, Le Seuil, 1991, p. 93-140. ROMAN, J., »Entre Hannah Arendt et Eric Weil«, Esprit, juillet-août 1988, n° 7-8

SICHIROLLO, Livio, »Eric Weil«, »Ritratti critici di contemporanei«, Belfagor, fascicolo 1, 31 gennaio 1994, Firenze, Casa Editrice Leo S. Olschki, p. 33-54.

VENDITTI, P., Morale e politica, »Morale e politica«, p. 11-29; »Filosofia e violenza«, p. 249-280, Urbino, ed. Quattro Venti, 1989, 290p.