

Eine "Logik des Absurden"

Der existenzphilosophische Ansatz Simone Weils

Maja Wicki-Vogt

8

n,
os-
en
e
r

.ch

Inhaltsübersicht

Einführung

Vorwort

- I Einleitende Hinweise
1. Simone Weils Biographie
 2. Die geistigen Einflüsse
 3. Der Zugang zum Werk
- II Eine "Logik des Absurden"?
1. Simone Weils Existenzbegriff: Realität und Absurdität
 2. Zur "Logik" des Absurden
 - a) Die Rolle des Denkens
 - b) Vorstellung und Deutung
 3. Aufmerksamkeit und Glaube
- III Existenz - die "unendliche Distanz, die das Notwendige vom Guten trennt"
1. Existenz - Ort des Widerspruchs in Bezug auf das Sein
 - a) Existenz als Schuld
 - b) Die Frage nach dem Sein als Weg zum Sein
 - Das Geheimnis
 - Die "finstere Nacht"
 - Die Leere, das Gefühl der Nichtigkeit und die Gottesliebe
 - Die Dekreation
 - c) Die Erkenntnis des Seins als Anschauung
 - Das Schöne - die göttliche List
 - Die "Ordnung der Welt", die Notwendigkeit und der Gehorsam
 - Das Gute und die Kraft des Verlangens
 - Gott
 2. Existenz - Ort des Widerspruchs in Bezug auf sich selbst
 - a) Das Böse
 - b) Die Zeit
 - c) Der Tod
- IV Existenz und Gemeinschaft: die "Logik des Absurden" in Simone Weils praktischer Ethik
1. Der Mitmensch, die Gesellschaft und das Problem der Macht
 2. Die Bedeutung der Arbeit
 3. Die Begründung der Würde aus dem Vorrang der Pflicht über das Recht

Einführung

Das Nach-Denken über einen Text ist ein Neu-Denken des darin ausgeformten Denkens. Dessen Inhalte finden so zu einer neuen, veränderten Form, werden eingeschränkt oder weiten sich aus, den Masstäben der eigenen Erfahrung gemäss.

In diesem Sinn habe ich die Vertrautheit mit Simone Weils Texten als Grundlage meines Versuchs genommen, im Nach-Denken das Unzusammenhängende und Verstükelte auf Linien zu versammeln, deren Bewegung perspektivisch auf einen vereinigenden Punkt zustrebt. Dieser Punkt ist identisch mit dem Ziel der Ausrichtung meines eigenen Denkens, sodass das Schreiben der nachfolgenden Seiten mich ganz engagiert.

Den Fluchtpunkt des Denkens Wahrheit zu nennen, ist insofern unzulässig, als die begriffliche Fixierung erst nach der Erkenntnis gerechtfertigt ist (- und diese ein unabschliessbarer Prozess ist); andererseits liegt hierin die einzig zutreffende Benennung der Zielsetzung, da in ihr auch das vorausgehende Irren eingeschlossen ist.

Dass die kritische Distanznahme zum Werk Simone Weils weniger explizit erscheint, als sie im Lauf der impliziten Auseinandersetzung vorgenommen wurde, möge dem Anliegen zugeschrieben werden, in der Fülle der Texte nicht die mangelhaften, häufig unabgeschlossenen Gedankengänge hervorzuheben (-- das wurde von andern Autoren zur Genüge geübt, bietet doch Simone Weils Werk auch hierfür eine breite Angriffsfläche), sondern die Konsequenz im Bestreben einer Sinnfindung der absurd erscheinenden Existenz. Dass dieses Bestreben ununterbrochen die kurzen zehn Jahre ihrer eigentlichen philosophischen Tätigkeit durchzieht, dass sie sich darin verzehrt, ist bei aller Verschiedenheit der Mittel, mit denen es sich konkretisiert (Kampf, Arbeit, Askese, Diskursion, Intuition) be-

deutender und bleibender als gewisse theoretische Unzulänglichkeiten. Aus demselben Grund lege ich den Aussagen vor und nach der religiösen Zäsur in ihrem Leben (- vermutlich gegen Ende 1938) nicht einen unterschiedlichen Wert bei. Denn das Erstaunliche liegt ja nicht in der Tatsache der Gottverschweigung oder Gottbenennung am Grund der Totalität ihres Denkens und ihrer Erfahrung, sondern in der Reinheit und Kompromisslosigkeit, mit der sie sich immer schon auf das Gute ausrichtet - und sonst auf nichts - und im Mut, mit dem sie Theorie und Praxis verbindet.

Dass angesichts der heute weit verbreiteten Auffassung von analytischer Kompetenz meiner vorwiegend konstruktiven und zustimmenden Werkinterpretation (- und damit verbundener Textauswahl) die Wissenschaftlichkeit in Absicht und Ausführung abgesprochen werde, dieses Risiko nehme ich getrost inkauf, bin ich doch der Meinung, dass es auch wissenschaftlich vertretbar ist, weit verstreute Elemente eines Denk- und Erfahrungsprozesses zu sammeln und nach einem bestimmten Nenner zu ordnen, ohne dabei auch allen andern möglichen Nennern gerecht zu werden, zumal jedes Element nach Herkunft und Platz im Gesamtwerk bezeichnet wird.

Auf jeden Fall wünsche ich den Lesern dieser "Logik des Absurden" einen grossen Teil jener Spannung und Freude, die mir beim Schreiben in zunehmendem Mass beschieden war!

Vorwort

Simone Weil ist zweifelsohne eine der umstrittensten und faszinierendsten, der widersprüchlichsten und reichsten Denkergestalten der jüngsten Vergangenheit.

Sie war eine Grenzgängerin zwischen den Religionen und Kulturen, zwischen Judentum und Christentum.

Sie war Atheistin, Marxistin, Anarchistin, Sozialrevolutionärin, Professor für Philosophie, Arbeiterin am Fließband, Mystikerin, Mitglied der französischen "Résistance" - und all dies in einem kurzen Leben von knapp vierunddreissig Jahren.

Sie war leidenschaftlich und einfach. Sie kämpfte für neue Maßstäbe der Menschlichkeit in der Arbeit, für die Würde des Einzelnen.

Sie besass eine umfassende Bildung, einen eisernen Willen, ein herzliches und gewinnendes Wesen, einen scharfen Verstand, eine grenzenlose "générosité de coeur".

Sie war eine Gottsucherin, ein "Zeuge der Wahrheit".

Sie kann keiner "Schule" oder "Strömung" zugerechnet werden, somit im strengen Sinn auch nicht der Existenzphilosophie.

Dort, wo sie sich selbst zu dieser äussert, tut sie es mit kritischer Distanz, ja mit Ablehnung (1). Zwar hat sie eingehend die "Väter" der Existenzphilosophie studiert - Pascal, Maine de Biran, Kierkegaard -, zwar gehörte sie derselben Generation an wie Mal-

(1) zum ersten cf. Cahiers II, p.81 und 86; zum zweiten den Brief an Jean Wahl vom Herbst 1942 aus New York, in dem sie schreibt, sie wolle nicht verheimlichen, dass ihr die "existentialistische" Denkrichtung, so weit sie sie kenne, auf der falschen Seite zu stehen scheine, auf jener Seite, welcher der von Noa empfangenen und übermittelten Offenbarung fremd sei - auf der Seite der Gewalt... (Der Auszug ist zitiert bei Simone Pétrement, a.a.O., p.489. - Zur Ausgabe der "Cahiers" cf. Fussnoten im einleitenden Kapitel).

raux, Sartre, Mounier und Camus (2) und hat sich mit dem gleichen geistigen Erbe auseinandergesetzt wie diese, doch wird sie deswegen noch lange nicht zur Existenzphilosophin.

Der Grund, weshalb sie es trotzdem ist - auf eine ihr eigene Weise - liegt darin, dass sie mit einer Selbstständigkeit und Radikalität sondergleichen versucht hat, die Widersprüche der Existenz existierend auszustehen, in der Wirklichkeit des Denkens und des Handelns.

So kam es, dass sie nicht Philosophie betrieb als "commercium", dass sie nicht teilnahm am Wettstreit der Meinungen an Kongressen und Tagungen, dass sie sich nicht auf eine "Linie" festlegte, dass sie von ihren Schriften kaum etwas selbst publizierte (- ausser politische Stellungnahmen, Uebersetzungen aus dem Griechischen, ein paar Gedichte, Ueberlegungen zur Geschichte), sondern dass sie sich denkend aufzehrte im unablässigen und schonungslosen Ergründen dessen, was Existenz ist.

Sie verwirklichte, was Kierkegaard als "fürwahr schwierig" bezeichnete: "... in Wahrheit existieren, also mit Bewusstsein in seine Existenz eindringen, zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden", als "ein in Leidenschaft durch sein Denken begeisterter Existierender" (3).

Existenzreflexion als praktische Auseinandersetzung mit den Grenzen und Widersprüchen der Existenz, als untheoretische Wahr-

(2) Sartre's "L'Être et le Néant" erschien 1943, in S.W.'s Todesjahr; "Le Mythe de Sisyphe" von Camus ein Jahr früher, 1942; "Les noyers d'Altenburg" von Malraux 1941. Mounier konnte während des Krieges nichts veröffentlichen, hatte jedoch schon 1935, als S.W. ihre Fabrikarbeitserfahrung machte, seine "Révolution personaliste" publiziert, im selben Jahr wie "Être et avoir" des zwanzig Jahre ältern Gabriel Marcel erschien. In Mounier's Zeitschrift "Esprit" hatte S.W. im Zusammenhang mit dem im Spanischen Bürgerkrieg überhandnehmenden kommunistischen Einfluss einen Protestartikel publiziert (cf. Emmanuel Mounier, Oeuvres, IV, p.31). Auch hat sie 1937 Mounier einen langen Brief geschrieben, in dem sie hauptsächlich zwei Fragen diskutierte: ob eine Vielzahl von Gewerkschaften zur Erhaltung der Freiheit notwendig wären, und ob der Geist der C.G.T. mit dem Christentum vereinbar sei (- erwähnt bei S.Pétrement, a.a.O., p.289-290).

heitssuche: das ist es, was seinen Niederschlag in den "Cahiers" fand, in "L'Enracinement", in den späten Briefen und Aufsätzen. Das ist es, was sie zur Existenzphilosophin stempelt.

E.Przywara (4) geht gar soweit zu behaupten, dass, im Vergleich mit Jaspers, Heidegger und Sartre, "Simone Weil est la première et la seule à nous présenter un existentialisme réellement pur". Simone Weil bedarf dieser Uebertreibung nicht.

Es ist jedoch höchst lohnend, ihr Werk vom existenzphilosophischen Standpunkt her zu analysieren.

-
- (3) Sören Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, Zweiter Teil, Jena 1910, p.7
- (4) E.Przywara, Edith Stein et S.W., Essentialisme, existentialisme, analogie, in: Les Etudes Philosophiques, Marseille, 11, 1956, p.461

I Einleitende Feststellungen

1. Simone Weils Biographie *)

"Le degré de probité intellectuelle qui est obligatoire pour moi, en raison de ma vocation propre, exige que ma pensée soit indifférente à toutes les idées sans exception, y compris par exemple le matérialisme et l'athéisme; également accueillante et également réservée à l'égard de toutes" (1).

"Même quand j'étais enfant, et que je croyais être athée et matérialiste, j'avais toujours en moi la crainte de manquer, non ma vie, mais ma mort. Cette crainte n'a jamais cessé de devenir de plus en plus intense" (2).

"Le malheur répandu sur la surface du globe terrestre m'obsède et m'accable au point d'annuler mes facultés, et je ne puis les récupérer et me délivrer de cette obsession que si j'ai moi-même une large part de danger et de souffrance. C'est donc une condition pour que j'aie la capacité de travailler" (3).

(1) S.W., Attente de Dieu, Paris 1966, p.65

(2) S.W., Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris 1957, p.213

(3) *ibid.*, p.199

*) S.W.'s ungewöhnliches Leben faszinierte zahlreiche Biographen; cf. insbesondere Jacques Cabaud, L'Expérience vécue de S.W., avec de nombreux inédits, Paris 1957; M.M.Davy, S.W., Vorwort von Gabriel Marcel, Paris 1966; J.-M. Perrin und Gustave Thibon, S.W. telle que nous l'avons connue, Paris 1952; E.Piccard S.W. Essai biographique et critique, suivi d'une anthologie raisonnée des Oeuvres de S.W., Paris 1960; Simone Pétrement, S.W. A Life, New York 1976.

Simone Weil wurde am 3. Februar 1909 in Paris geboren und starb am 24. August 1943 im englischen Exil in Ashford. Schülerin von Le Senne im Lycée Victor Duruy und von Alain im Lycée Henri IV promovierte sie 1931 in Philosophie mit einer These über "Science et perception dans Descartes" (4). Nach einer Reise nach Deutschland im August und September 1932 (5) unterrichtete sie Philosophie in den Lycées von Le Puy, Auxerre und Roanne (6). Im Mittelpunkt ihres Interesses standen Fragen der sozialen Gerechtigkeit, welche sie nicht nur zur Abfassung ihrer "Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale" (7) veranlassten (- während Jahren betrachtete sie diese als ihr Hauptwerk; Alain, dem sie 1935 vorgelegt wurden, bezeichnete sie als "de première grandeur", als "Kant continué" (8)), sondern sie weit über den theoretischen Rahmen hinaus zu einem umfassenden Einsatz bewegten: sie führte Demonstrationen wirtschaftlich benachteiligter Landarbeiter an, teilte ihr Salär mit Arbeitslosen und liess sich schliesslich anfangs Dezember 1934 als ungelernte Arbeiterin am Fließband anstellen, als "ma-noeuvre sur la machine" (9).

Von 1935 bis 1936 unterrichtete sie am Lycée von Bourges. 1936 schloss sie sich einer internationalen Anarchistengruppe in Spanien an (Kolonne Durruti) und nahm am Bürgerkrieg teil, musste jedoch infolge eines Unfalls nach kurzer Zeit nach Frankreich zurückkehren. Nach einem Aufenthalt in Montana, während dem sie auch Zürich und Einsiedeln besuchte, und einer

(4) abgedruckt in: S.W., Sur la Science, Paris 1966, p.11-99

(5) cf. ihre diesbezüglichen Eindrücke und Reflexionen in: S.W., Ecrits historiques et politiques, Paris 1960, p.117-196, p.383 - 389.

(6) cf. S.W., Leçons de philosophie, herausgegeben durch Anne Reynaud-Guérithault, Paris 1959

(7) erschienen 1955 zusammen mit andern Aufsätzen unter dem Titel "Oppression et liberté" bei Gallimard, Paris

(8) ibid, p.8

(9) Diese Erfahrungen fanden ihren Niederschlag in ihrem "Journal d'usine" sowie in zahlreichen Briefen, publiziert in S.W., La condition ouvrière, Paris 1951

längern Reise nach Italien unterrichtete sie 1937 in Saint-Quentin Philosophie und Griechisch. Ihr Gesundheitszustand verschlechterte sich zusehends; trotzdem arbeitete sie unablässig und ohne Schonung (- zahlreiche Fragmente und Aufsätze zur Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dem Nationalsozialismus, mit der Geschichte Roms und der des europäischen Mittelalters, mit der Interpretation der Vorsokratiker und Platons datieren aus dieser Zeit)(10). Im Rahmen der Aktivität der "Nouveaux Cahiers" nahm sie auch aktiv teil an der Planung von Erziehungs- und Schulreformen. Immer wieder befasste sie sich mit dem drohenden Krieg in Europa.

Ostern 1938 verbrachte sie in Solesmes, ein Aufenthalt, der ihre mystische Natur aufs tiefste prägte. Hier auch wurde sie mit den Werken englischer Mystiker des 16. Jahrhunderts bekannt gemacht, von denen insbesondere George Herbert (11) ihr sehr nahe ging.

Eine zweite Italienreise führte sie nach Padua und Venedig. Als der Krieg ausbrach befand sie sich mit ihrer Familie in Paris, von wo aus sie im Juni 1940 infolge der rassistischen Vichy-Gesetze nach Südfrankreich emigrieren musste.

Die Zeit in Marseille, bis sie sich im Mai 1942 nach New York einschiffen konnte, war angefüllt mit praktischer Hilfe für zahllose Flüchtlinge, mit dem Studium der indischen und chinesischen Philosophie, mit der Lektüre von San Juan de la Cruz, mit Landarbeit in der Ardèche, mit der unerbittlichen Suche nach ihrem geistigen Weg (12).

(10) cf. *Oppression et Liberte*, a.a.O., p.163-204; *Ecrits historiques et politiques*, a.a.O., p.209-220:, sodann S.W., *La source grecque*, Paris 1953

(11) Sein Gedicht "Love" rezitierte sie immer wieder wie ein Gebet; dabei erfuhr sie, wahrscheinlich im November 1938, jene mystische Begegnung mit Christus, von der sie jedoch kaum sprach, cf. Prolog zu *La connaissance surnaturelle*, Paris 1955; sodann *Lettre à Joë Bousquet in: Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris 1962.

(12) 1941 lernte sie den Père Perrin kennen, sowie durch seine Vermittlung Gustave Thibon; cf. deren Erinnerungsbuch: *J.-M. Perrin et Gustave Thibon, Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris 1952

Sie stand damals den "Cahiers du Sud" nahe, in denen sie unter dem Pseudonym Emile Novis mehrere Arbeiten veröffentlichte, von denen die meisten im Band "Intuitions préchrétiennes" (13) zusammengefasst sind. In jener Zeit entstanden auch die Aufsätze und Briefe, die in "Attente de Dieu" (14) gesammelt vorliegen. Der Aufenthalt in New York war nur kurz. - vom Juni bis zum November 1942 - und diente ganz der Vorbereitung ihrer Weiterreise nach London. Geistig fand diese Zeit ihren Niederschlag in den "Cahiers d'Amérique" (15).

In London stellte sie sich in den Dienst der französischen Exilregierung, in der Hoffnung, mit einer überaus schwierigen und gefährlichen Aufgabe in der Heimat selbst betraut zu werden (16). Diese Hoffnung jedoch erfüllt sich nicht; es wurden ihr Schreibarbeiten zugewiesen, in denen sie sich buchstäblich erschöpfte. In diesen Monaten jedoch entstanden einige ihrer wichtigsten Schriften, so der Aufsatz "Y a-t-il une doctrine marxiste" (17) wie auch "L'enracinement", das Buch, das sie selbst "Un prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain" nannte und zu dessen Erscheinen Albert Camus schrieb, dass ein Wiedererstarren Europas nur möglich sei, wenn die von Simone Weil aufgestellten Forderungen ernstgenommen würden (18).

Enttäuschungen und Entbehrungen schwächten sie dermassen, dass sie sich in Spitalpflege begeben musste (April 1943). Etwas später wurde sie ins Sanatorium von Ashford überführt, wo sie am 24. August starb (19).

(13) erschienen Paris, 1951

(14) a.a.O., cf. (1)

(15) in: S.W., la connaissance surnaturelle, Paris 1950

(16) cf. ihre Briefe an Maurice Schumann, in Ecrits de Londres et dernières lettres, a.a.O.

(17) in: Oppression et Liberté, a.a.O.; cf. auch die vorangehenden "Fragments" sowie die Tagebuchaufzeichnungen in La connaissance surnaturelle, a.a.O.

(18) S.W., L'enracinement, Paris 1949

(19) cf. die ausführlichen Biographien: J.-M. Perrin et Gustave Thibon, S.W. telle que nous l'avons connue, Paris, 1952; E. Piccard, S.W. Essai biographique et critique, suivie d'une anthologie raisonnée des oeuvres de S.W., Paris 1960; R. Rees, S.W. A Sketch for a Portrait, London 1966; S. Pétrement, S.W. A Life, New York 1976

2. Die geistigen Einflüsse

- " La fonction propre de l'intelligence exige une liberté totale, impliquant le droit de tout nier, et aucune domination" (20).
- " L'homme n'a pas à chercher, ni même à croire en Dieu. Il doit seulement refuser son amour à tout ce qui est autre que Dieu. Ce refus ne suppose aucune croyance. Il suffit de constater ce qui est une évidence pour tout esprit, c'est que tous les biens ici-bas, passés, présents ou futurs, réels ou imaginaires, sont finis et limités, radicalement incapables de satisfaire le désir d'un bien infini et parfait qui brûle perpétuellement en nous" (21).
- " En mettant à part ce qu'il peut m'être accordé de faire pour le bien d'autres êtres humains, pour moi personnellement la vie n'a pas d'autre sens, et n'a jamais eu au fond d'autre sens que l'attente de la vérité" (22).

In der vorausgeschickten Biographie war nur von den äussern Etappen, nicht aber von der inneren Entwicklung im Leben Simone Weils die Rede.

Wie aber lässt sich gerade die innere Entwicklung erklären?

Welche Kräfte haben aus dem umsorgten jüdischen Mädchen diese erfahrungs- und wahrheitsbesessene Existenz geformt, diese "avide au coeur tendre" (23)?

(20) aus dem 4. Brief an den Père J.-M. Perrin, in: Attente de Dieu, p.56

(21) aus: Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu, in: Pensées sans ordre, p.42-43

(22) aus: Lettre à Maurice Schumann, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, p.213

(23) Das Zitat bezieht sich bei Jerphagnon auf Pascal, cf. Lucien Jerphagnon, Pascal et la souffrance, Paris 1956, p.52

Wie wuchs aus ursprünglichem Agnostizismus und Atheismus (24) die radikale, verzehrende Suche nach Gott? Zwar schrieb sie noch 1942 "que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu. Pour cette raison peut-être, sans doute trop subjective, c'est une expression que je n'aime pas et qui me paraît fausse. Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode certaine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser... Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu" (25). In der Bejahung der "condition humaine", dieser "bestmöglichen Haltung den Problemen der Welt gegenüber" liegt wohl ein Schlüssel zum Verständnis ihrer Philosophie überhaupt, Bejahung der als Leiden, als fundamentale Widersprüchlichkeit gekennzeichneten Existenz.

Die Erfahrung des Leidens machte sie sehr früh (- den 1. Weltkrieg erlebte sie als Kind), Erfahrung im Mitleiden und in der Askese (- ihr Vater, ein Arzt, sowie ihre Mutter waren überaus gütige Menschen); ebenso früh die Erfahrung intellektueller Disziplin, da sie wünschte, in nichts ihrem Bruder nachzustehen, dem genial begabten, spätern Mathematiker André Weil. Vorurteilslosigkeit, Menschlichkeit und ein Rationalismus kartesianischer Prägung

(24) cf. Brief IV an J.-M. Perrin, in *Attente de Dieu*, a.a.O.

(25) *ibid.*, p.36-37

herrschten in ihrem Elternhaus vor. In religiöser Hinsicht wurde auf sie keinerlei Einfluss ausgeübt.

Wenn man von dieser frühen Periode absieht, die sie jedoch zweifellos stark geprägt hat, wenn man sich auf ihre geistige Entwicklung konzentriert, wie sie sich in ihrem Werk wiederfindet, so lassen sich im wesentlichen drei Etappen unterscheiden (26): die Studienjahre von 1925 bis 1931, in denen sie vor allem durch ihre Lehrer Le Senne und Alain geprägt wurde und in denen sie sich eine gründliche Kenntnis der grossen philosophischen Werke seit den Vorsokratikern aneignete. Etliche Jahre später, in einem vermutlich 1941 in Marseille verfassten Text (27), schildert sie selbst die philosophische Tradition, in der sie steht, die "antiskeptische Tradition" (28), welche nach dem sucht, was jenseits aller Zweifel feststeht, nach einer letzten Gewissheit und damit nach dem Wert und Sinn der Existenz. In der neuzeitlichen europäischen Philosophie zählt sie dazu Descartes und Kant sowie in jüngerer Zeit Lagneau und Alain in Frankreich, Husserl in Deutschland (29). Lagneau's und Alain's Einfluss bewirkte nicht zuletzt die starke, moralisch verpflichtende Rückkoppelung der Weil'schen Existenzreflexion in eine altruistisch verstandene und gelebte Sozietätserfahrung (- in der zum Beispiel die Husserl'schen Probleme einer schwer herzustellenden Inter-subjektivität - schwer herzustellen wegen der ich- und selbst-bezogenen ursprünglichen Fragestellung - durch die praktische Auseinandersetzung mit den Bedürfnissen des leidenden Nächsten

(26) Diese Aufteilung entspricht derjenigen, die Miklos Vetö vorgenommen hat, in: *La métaphysique religieuse de S.W.*, Paris 1971, p.14-15

(27) Simone Pétrement, *Simone Weil, A Life*, New York 1976, p.405 ff

(28) nach einem Wort von Leszek Kolakowski in: *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977

(29) Ob der Weil'sche Begriff der "intuition", mit dem eine nicht erkenntnistheoretisch, sondern religiös motivierte letztgültige "Schau" des Seins gemeint ist, auf den Einfluss Husserls zurückgeht, ist schwer auszumachen; über die Vermittlung Alain's steht wohl die Bergson'sche mystische Erfahrung, die mit dem selben Begriff gemeint ist, näher.

hinfällig wurden).

Aus einer grossen Anzahl von Fragmenten, kleinern Aufsätzen und Arbeiten sind in dieser ersten Etappe vor allem zwei Werke erwähnenswert: ihre Diplomthese von 1930 über "Science et Perception dans Descartes" (30) sowie die ausführliche Arbeit "Le Beau et le Bien" (31), in der sie schon vor jeder expliziten religiösen Auseinandersetzung den erlösenden und ordnungsschaffenden Wert des Verzichts pries.

Die zweite Etappe von 1931 bis zum Ausbruch des Krieges 1939 umfasst die Zeit ihrer Lehrtätigkeit, ihres politisch-revolutionären Engagements, des Werkjahrs ~~in der~~ Fabrik, der kurzen Bürgerkriegserfahrung in Spanien, sodann einer zunehmenden Verinnerlichung und Vertiefung ihres Denkens, wie sie im 1. Band der "Cahiers" (32) zu verfolgen ist. (Auch zahlreiche der in "Oppression et Liberté" zusammengefassten Aufsätze, insbesondere die Titularbeit, entstanden in dieser Zeit). Als roter Faden erweist sich in dieser Zeit die theoretische und praktische Beschäftigung mit dem Phaenomen der Arbeit: aus der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des Marxismus sowie der Anschauung und Erfahrung der Ungerechtigkeiten und Härten des Arbeiterloses erwuchs allmählich die ihr eigene Konzeption der Arbeit, welche gleichzeitig Spiritualisierung und umfassende Existenz Erfahrung umschliesst.

Mit dem Exodus aus Paris setzt die dritte Etappe ein, die bis zu Simone Weils Tod am 24.8.1943 dauert. Es ist die Zeit der

(30) publiziert in: S.W., Sur la Science, Paris 1966

(31) 1926 auf Alain's Anregung verfasst, wie auch die von 1925 datierte Auslegung des Grimm'schen Märchens von den Sechs Schwänen, dessen zentraler Gedanke der erlösende Wert des Opfers und des Schweigens ist.

(32) cf. die Ausgabe von 1970, Paris

Reife, von der Band II und III der "Cahiers" (33), "La Connaissance surnaturelle" mit den Tagebuchaufzeichnungen aus Amerika und London (34), die "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu" (35), "L'Enracinement" und die weitem vorn erwähnten Texte Zeugnis ablegen. Noch immer sind die Fragen der sozialen Gerechtigkeit wichtig (- insofern besteht kein Bruch bezüglich der frühern Etappen); sie werden jedoch zusehens aufgesogen und eingebettet in die Frage nach Sinn und Bedeutung dieser so widersprüchlich und absurd erscheinenden Existenz, eine Frage, die für Simone Weil eingeht in die Frage nach Gott. Ihr ganzes Denken kreist um Gott, um das Verhältnis der einzelnen Existenz zu Gott, um die Möglichkeit der "übernatürlichen Erkenntnis". Dabei greift sie einerseits auf immer ältere Quellen der Weisheit zurück, auf das, was sie "le folklore" nennt, jene ältesten Mythen der Völker über Leben, Tod und Erlösung. Andererseits geht sie in unbeirrbarer Folgerichtigkeit selbst den Weg, der, erkenntnistheoretisch, von der unmittelbaren (sinnlichen) Wahrnehmung über die Erkenntnis der notwendigen Beziehungen (- die sie paradigmatisch in der Mathematik vorfindet) zum letztlich nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern religiös motivierten Verzicht auf Subjektivität, zur Reduktion auf die reine Rezeption (Aufmerksamkeit und Leere), in welche die Gnade und damit die letztgültige Erkenntnis vom Sein eindringt. Und nicht nur erkenntnismässig, sondern auch existentiell geht sie diesen Weg, den sie als "décréation"

(33) cf. Ausgaben von 1972 (II) und 1956 und 1974 (III). Die Ausgaben der Tagebücher wurden gemeinsam von Simone Pétrement und André Weil betreut.

(34) cf. Ausgabe von 1950, Paris

(35) cf. Ausgabe von 1962, Paris

vorgezeichnet hat, d.h. den Weg des zunehmenden bis endgültigen Verzichts auf Betätigung der Autonomie, auf das dem göttlichen Willen entgegenstehende Ich ("le renoncement au moi", "la suppression du je"), um, analog zur Materie, einen Zustand des vollkommenen Gehorsams zu erreichen, in dem die Widersprüche der Existenz, die diese als absurd erscheinen lassen, aufgehoben werden.

Es ist interessant festzustellen, welche eigenständige Lösung Simone Weil für die als "absurd" und "unmöglich" gekennzeichnete Existenz zu verwirklichen sucht, theoretisch und existentiell: nicht als "absurder Held" wie Camus, nicht als "révolté", der, sich des Widersinns bewusst, diesen revoltierend auf sich nimmt und so seinem Leben Sinn und Grösse verleiht; nicht im "engagement total" wie Sartre, der durch die Tat aus dem Zustand des Entwurfs zur Wirklichkeit vordringen will, da der Mensch nichts anderes ist als das, wozu er sich macht, da er, vor dem Hintergrund des Absurden, nur durch das Handeln zu einer neuen Vernunft vordringt; nicht als Bekenntnis zu einer dem Menschen grundgelegten Triebstruktur wie Malraux, der Verwirklichung letztlich auch nur im Tun und Vollziehen des Verborgenen versteht; nicht in der Rede von Verantwortung und Personsein wie Mounier; nicht im Bekenntnis zum Mysterium wie Marcel, in dem die Diskrepanz zwischen Sein und Haben sich letztlich auflöst.

Simone Weil teilt mit ihren Philosophen-Zeitgenossen wohl die geschichtlich bedingte Ausgangslage, das Bewusstsein, dass auf dem Weg der herkömmlichen Vernunftbegründung und Wissensvermittlung keine Gewissheit und kein Sinn mehr zustandekommen. Sie transzendiert diese Lage einerseits durch Akzeptation der unlösbaren grundsätzlichen Widersprüche, andererseits durch Umwandlung des Willens in Aufmerksamkeit und Gehorsam und des Verlangens in übernatürliche Liebe, Rilke nicht unähnlich, der "gehört, indem er überschreitet".

Der Vergleich mit Pascal drängt sich auf, mit dessen ähnlich gearteter kompromissloser Wahrheitssuche über Atheismus, Mathematik und Naturwissenschaften zur bedingungslosen Hingabe an Gott, wobei Simone Weil, um eine der wesentlichen Differenzen zu nennen, die heilsvermittelnde Funktion der Kirche bis zum Schluss abgelehnt hat, da sie in ihr die Macht- und Zwangsphänomene der "bête sociale" verwirklicht sah (36).

In dieser Ablehnung der offiziellen, gesellschaftlich organisierten Kirche (- sei es nun die katholische oder die lutherische), jedoch auch durch die Radikalität ihres Denkens, durch das schonungslose Verzehren ihrer Kräfte in der Zuwendung zum Absoluten steht sie zweifellos auch Kierkegaard nahe (37), dessen Werk ihr bekannt war, wie verschiedene Tagebucheintragungen beweisen.

Letztlich jedoch ist es müßig, nach Parallelen und Analogien zu suchen. Wesentlich ist das Werk selbst sowie die bruchlose, packende Kongenialität von Leben und Werk. Einer der wichtigsten Einflüsse entspringt zweifellos jener Quelle, die sie selbst "la source grecque" (38) genannt hat und unter der vor allem Platon gemeint ist, in dessen "Politeia" (VI, 493 c) sie auch vorformuliert findet, was sie als die eigentliche Zerrissenheit, den grundlegenden Widerspruch der Existenz versteht: die gleichzeitige Verhaftung im Notwendigen und die Ausrichtung auf das Gute, beides miteinander unvereinbar und doch unausweichlich in

(36) cf. bezüglich dieser Analogie: François-M. Tavera, Dans la lignée de Saint Jean de la Croix et de Pascal, La Pesanteur et la Grâce, sommet du mysticisme, in: Le Phare, Bruxelles, 4.4.1948. Sodann: Henri Peyre, Friends and Foes of Pascal in France Today, in: Yale French Studies, 12, 1953, und Henri Peyre, Pascal and our Contemporaries, in: The American Society of the Legion of Honor Magazine, XXXV, 2, 1964.

cf. auch A. De Jardin, Simone Weil: De la philosophie à la mystique, in: Synthèses, v, 56, Bruxelles, Januar 1951.

(37) z.B. Cahiers II (aus dem Jahr 1941), p.84 und 86; cf. auch Simone Pétrement, a.a.O., p.254; auch M.M. Davy, S.W., p.35.

(38) cf. die gleichnamige Sammlung von Uebersetzungen und Studien: S.W., La source grecque, Paris 1953

jeder Existenz gegeben.

In den letzten Jahren vor ihrem Tod haben vor allem die Mystik von San Juan de la Cruz und die "Upanishaden", jene sehr vielfältige und in ihren einzelnen Teilen sehr unterschiedliche Geheim- und Heilslehre der Inder, zu deren Verständnis Simone Weil noch in ihrer Marseiller Zeit Sanskrit studierte und aus denen sie zahlreiche Passagen übersetzte (39) (ebenso wie aus der "Bhagavadgita", dem "Gesang des Erhabenen")(40) ihr Denken weitgehend beeinflusst. Hier verharrte sie als auf einer der letzten Stationen ihrer Suche nach Wahrheit. In einem langen Brief an Jean Wahl (vom November 1942 aus New York)(41) gibt sie selbst die Stationen an, wo sie die Wahrheit als "einen identischen Gedanken" vorfindet: bei den Vorsokratikern, Platon und den griechischen Stoikern, in den Upanishaden und der Bhagavadgita, im chinesischen Tao te king, in den altägyptischen heiligen Schriften, in der christlichen Verkündigung, bei den christlichen Mystikern, insbesondere San Juan de la Cruz, bei den Katharern und in der manichäischen Tradition. Diese Wahrheit bedürfe heute eines entsprechenden modernen Ausdrucks: sie fände sie in der Naturwissenschaft ... (worunter S.W. die jüngste Entwicklung der Mathematik und Physik verstand). Diesen Spuren folgend sucht sie selbst; hier ist ihr eigenes Werk angesiedelt. Doch wie eröffnet sich der Zugang zu diesem Werk?

(39) cf. Cahiers I, p.281 ff

(40) cf. Cahiers II, p.329 ff

(41) cf. Simone Pétrement, a.a.O., p.487-489 ; der Brief wurde publiziert in: Deucalion, 4 (Oktober 1952)

3. Der Zugang zum Werk

"La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente" (42).

Diese Aussage zur Methode, welche die Tagebuchaufzeichnungen aus London einleitet, steht wegweisend für Simone Weils eigenen Arbeits- und Erkenntnisprozess wie auch für meine Haltung ihrem Werk gegenüber: die unlösbaren Probleme gilt es in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen, um sie so, unablässig und unermüdlich, in reiner Erwartung, vor dem geistigen Auge zu behalten - ohne jegliche Hoffnung.

(Dieser rätselhafte, ja befremdliche Zusatz kann nur im Kontext der Weil'schen Philosophie verstanden werden. Erwartung ist die Grundhaltung des geistigen Lebens (43); sie vermag, Zeit in Ewigkeit, d.h. in Zeitlosigkeit umzuwandeln (44). Hoffnung jedoch steht in der Zeit, bezeichnet jene innere, auf ein Ziel gerichtete Spannung, auf die Erfüllung einer Erwartung, während die Erwartung selbst nur Spannung ist, "une tension acceptée à

(42) S.W., *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, p.305

(43) *ibid.*, p.44

(44) *ibid.*, p.47, p.57. Als Grundhaltung des geistigen Lebens ist die Haltung der Erwartung somit jene der Demut (*ibid.*, p.57), d.h. die gläubige Haltung dem Unverfügbaren gegenüber, die man als Frömmigkeit bezeichnet: cf. B.Casper, *Warten auf das Unverfügbare. Ueber die Frömmigkeit der S.W.*, in: K.Rahner, B.Welte (Hrsg.), *Mut zur Tugend. Ueber die Fähigkeit, menschlicher zu leben*, Freiburg-Basel-Wien 1979.

perpétuité" (45)).

Ohne diese Haltung das Weil'sche Werk auf eine bestimmte Fragestellung hin analysieren zu wollen, mag irritierend sein (46), einerseits wegen der äusserlichen Inkohärenz der Texte, andererseits wegen der häufigen, schwer verständlichen Widersprüche (- die jedoch nicht willkürlich sind, sondern auf ein eigentliches Arbeitsprinzip Simone Weils zurückgehen (47)). In diesen scheinbar inkohärenten Texten jedoch (- von denen sie nur die wenigsten selbst publiziert hat (48)) tauchen leitmotivmässig die gleichen Fragen immer wieder auf, welche sich dann mit zunehmender Intensität der Reflexion reduzieren und sich gegen Ende ihres Lebens auf das Thema der übernatürlichen Erkenntnis konzentrieren. Simone Weil kreist die Fragen ein, sucht tastend - wenn auch häufig in aphorismenhafter Form - nach einer Lösung, verneint und verwirft oder klammert sich fest und wartet.

Ihre Insistenz schafft die Kohärenz. Ihre intellektuelle Lauterkeit führt zu einer wachsenden Ungeduld ihr selbst gegenüber, zur Befürchtung, ihrem eigenen strengen Masstab gegenüber zu versagen: "J'ai de la probité intellectuelle une notion extrêmement rigoureuse, au point que je n'ai jamais rencontré personne qui ne m'ait paru en manquer à plus d'un égard; et je crains toujours d'en manquer moi-même" (49). Ihre rücksichtslose, leidenschaftliche Wahrheitssuche lehnt jeden Kompromiss, jede Systematisierung, jede doktrinäre Anpassung ab.

(45) *ibid.*, p.59

(46) Karl-Dieter Ulke, System und Befreiung bei S.W., in: Zeitgeschichte, Heft 6, März 1980, Wien. Der Autor erklärt diese Irritation folgendermassen: "Es scheint..., dass S.W. von dem, was sie zum Ausdruck bringen will, das Wichtigste zurückbehält - nicht aus Unvermögen oder Aengstlichkeit ... sondern aufgrund der mangelnden Mitteilbarkeit der "Sache selbst". Nicht sie verweigert sich, sondern das ungeschmälerte Ganze dessen, was sie mitteilen will, verweigert sich ihr"...(p.193)

(47) S.W., *La pesanteur et la grâce*, Paris 1948, p.107: "Méthode d'investigation: dès qu'on a pensé quelque chose, chercher en quel sens le contraire est vrai".

(48) cf. die umfassende Bibliographie bei J.P.Little, S.W., *A bibliography*, London 1973

(49) *Attente de Dieu*, a.a.O., p.41

Gabriel Marcel, der sie wohl als "Zeuge der Wahrheit", als "Zeuge des Absoluten" im Kierkegaard'schen Sinn einstuft, findet es falsch, sie unter die Philosophen einzuordnen (50), da ihrem Werk die Kohärenz fehle - wobei er Kohärenz als Begleiterscheinung einer gewissen intellektuellen Besitzergreifung der eigenen Gedanken versteht, eine Eigenschaft, welche wie diejenigen des Sparens und Masshaltens der eigenen Kräfte als "des vertus de propriétaire" bezeichnet werden können, die jedoch mit der Hinwendung zum Absoluten völlig unvereinbar sind und somit Menschen wie Simone Weil gänzlich fehlen.

(Es lässt sich berechtigterweise fragen, ob diesem Kohärenz-Kriterium zufolge Gabriel Marcel auch andern grossen Denkern, z.B. gerade Pascal oder Kierkegaard, die Bezeichnung "Philosoph" verweigern würde). Nun scheint mir jedoch die vorhandene oder nicht vorhandene Werkkohärenz, gemessen an der Bedeutung der mitgeteilten Inhalte, nicht beachtenswert, ja unwesentlich.

Während langer Zeit stand im Vordergrund der Werk-Rezeption weniger das genuin philosophische, als eher das politisch-revolutionäre, das sozialpolitische und auch das mystische Oeuvre (- wobei eine Trennung der verschiedenen Werkaspekte häufig schwierig ist). Um ihr eigenes syndikalistisches Engagement wie um den Wert ihrer Gesellschaftsanalysen entstanden die heftigsten Kontroversen, da objektive Darstellungen, Aeusserungen der Bewunderung sowie der Ablehnung und des Spottes sich ablösten (51).

(50) Gabriel Marcel, Vorwort zu M.M.Davy, S.W., a.a.O., p.6 - 7: "Là est d'ailleurs la raison profonde pour laquelle on fera inévitablement fausse route si on entreprend de classer S.W. parmi les philosophes".

(51) z.B. Eugène Fleuré, Simone Weil ouvrière, Paris 1955; Andrieux et Lignon, S.W. et la condition ouvrière, in: La Révolution Proletarienne, XXI, 367(n.s.66) Nov.1952; Etienne Borne, Faut-il supprimer les partis politiques?, in: L'Aube, Paris, 13-14.Mai 1950; Pierre Boutang, La grande fureur d'Etienne Borne, in: Aspects de la France, Paris, 29.Dez.1950; Jacques Cabaud, S.W. on Communism, Nazism and Pazifism, in: Art and Sciences II, 1, New York 1963; Albert Camus, La condition ouvrière de S.W., in: L'Express, 13.Dez.1955; J.Duperray, Quand S.W. passa chez nous: Témoignage d'un syndicaliste, in: Les Lettres Nouvelles, n.s.XII, März-Mai und Juni-August 1964; Paul Giniewski, Esquisse juive pour

Ebenso vehement war und ist auch heute noch die Auseinandersetzung um Simone Weils Bedeutung als moderne Mystikerin, und es findet sich entsprechend eine breite Skala unterschiedlichster Meinungen und Äußerungen, angefangen von der sorgfältigen Interpretation über die Suche nach Verständnis zur kritiklosen Verehrung bis zum beissenden Spott (52).

Davon zu unterscheiden sind die eigentlichen religionsphilosophischen Arbeiten, welche Simone Weils Verhältnis zum Judentum einerseits, zur katholischen Kirche andererseits untersuchen, war

un portrait de S.W., in: La Terre Retrouvée, XXXIII, 2, 15.Okt.1963; vom gleichen Autor, S.W. ou la Haine de soi, Paris 1978; Auguste Viatte, S.W. et le marxisme, in: Revue de l'Université de Laval, X,2, Okt.1955; Jacques de Kadt, Chez S.W.: rupture avec Trotsky, in: Le Contrat Social, Paris, XI,3, Mai-Juni 1968; Aimé Patri, S.W. et le problème social, in: Preuves,8,Paris,Oktober 1951; Simone Pétrement, La Critique du Marxisme chez S.W., in: Le Contrat Social, I,4, September 1957; Jean Roussel, S.W. et Karl Marx, in: L'Age Nouveau, Paris, 92', Mai.1955; G.Schmolze, Eine Abkehr von KP-Doktrinen, in: Süddeutsche Zeitung, 29.Jan.1976; Heinz Abosch, Das Aergernis S.W., in: Süddeutsche Zeitung, 14-16.April 1979; vom gleichen Autor in: Neue Zürcher Zeitung, 10.Okt.1978; Anon., Les Idées politiques de S.W., in: Ecrits de Paris, Oktober 1949.

- (52) cf. Paule Bugnion-Secrétan, S.W., Itinéraire politique et spirituel, Neuchâtel 1954; Karl Epting, Der geistliche Weg der S.W., Stuttgart 1955; René Forest, Une mystique au seuil de l'Eglise, in: Le Guide du Practicien, Januar 1952; Auguste Viatte, L'itinéraire spirituel de S.W., Revue de l'Université de Laval, V, 2, Okt.1950; M.M.Davy, The Mysticism of S.W., London, Boston 1951; Bernard Halda, L'Evolution spirituelle de S.W., Paris 1964; Gaston Kempfner, La Philosophie mystique de S.W., Paris, 1960; J.-M. Perrin et Gustave Thibon, S.W. telle que nous l'avons connue, Paris, 1952; Albert Béguin, La Raideur et la grâce: à propos de S.W., in: Témoignage chrétien, Paris, 2. Dez. 1949; Maurice Blanchot, S.W. et la certitude, in: Nouvelle Revue Française, v, 56, Aug.1957; Joé Bousquet, Témoignage, in: Cahiers du Sud, 284, 1947; Maurice Cranston, Reactionary Mystic, in: The Guardian, 19.Okt. 1962; Jan Czarnecki, S.W., philosophe et mystique, in: Foi et Vie, 54, Nov.-Dez. 1956; Pierre Domaize, S.W. et Dieu, in: La Nation, Paris, 31.Jan.1963; C.R.F., Une mystique contemporaine, S.W., in: L'Echo - La Liberté, Lyon, 7.März 1961; Anneliese de Haas, Passioswille und Rebellion: S.W., in: Die Welt der Literatur, Hamburg, V, 19, 19.Sept.1968; Martin

doch ihre Haltung auf beiden Seiten Anlass zu Aergernis und Verständnislosigkeit. Der Vergleich mit Spinoza drängt sich auf; wie er war sie eine Grenzgängerin zwischen den Religionen. Zwar wurde sie nicht, wie ihr grosser Vorgänger, gleich mit dem "cherem" belegt, dem jüdischen Bann, weder als sie sich als Atheistin bekannte noch als sie sich in ihrer grossen Verehrung für Christus auf der Schwelle zur Kirche befand. Jüdischen Interpreten macht jedoch das apostatische "Bien que je ne me considère pas moi-même comme juive" (53) heute noch zu schaffen, während andererseits konservativ katholische Kreise ihre Weigerung, der Kirche formell durch die Taufe beizutreten, immer noch bedauern. Verschiedene Theologen haben es denn auch unternommen, eine Antwort auf jene Fragen zu verfassen, die Simone Weil zu ihrer kritischen und schmerzlich-ablehnenden Haltung bewegten (54).

Jarret-Kerr, *Mystical Kamikaze*, in: *The Guardian*, 9. Juli 1970; Robert Kemp, *Une martyre de lapensée: S.W.*, in: *La Vie des Livres*, Paris, 1955; Angelica Krogmann, *La Sainte Simone*, in: *Zeitwende*, 40, 1969; Jacques Madaule, *Grandeur de S.W.*, in: *La Liberté de Fribourg*, 22. Aug. 1953; Malcolm Muggeridge, *Agonies and Exstasies*, in: *The Observer*, 9245, 22. Sept. 1968; André Niel, *S.W. pèlerin de l'absolu*, in: *Critique*, Paris, 114, Nov. 1956; J.-M. Perrin, *L'Expérience mystique de S.W. et son témoignage*, in: *La Vie Spirituelle*, Paris, 351, Mai 1950; Ulisse Pucci, *Il Mistero di S.W.*, in: *Idea*, III, 52, 30. Dez. 1951; André Rousseaux, *Deux élévations: Edith Stein, S.W.*, in: *Le Figaro Littéraire*, 230, 16. Sept. 1950; André Rousseaux, *Mathématicienne de Dieu*, in: *Littérature du XXe siècle*, IV, Paris, 1953; André Rousseaux, *Le Sacrifice et la Mort de S.W.*, in: *Le Figaro Littéraire*, 4. Mai 1957; Maurice Schumann, *Un Message qui s'adresse aux mystiques du monde entier*, in: *Réalités-Fémina-Illustration*, Paris, 148, Mai 1958 (mit Auszügen des Briefs von S.W. an den Autor aus New York); H. Viola, *S.W.: Verklärung eines Lebens*, in: *Schweizer Rundschau*, Zürich, LIV, 1, April 1954; Walter Warnach, *Das Geheimnis einer Berufung*, in: *Wort und Wahrheit*, Wien, 8, 1953; John Wightman, *Simone dolorosa*, in: *The Observer*, 9048, 29. Okt. 1964.

(53) aus dem Brief an Xavier Vallat vom 18. Okt. 1941. Auszüge finden sich bei M.M. Davy, a.a.O., p. 31 sowie bei Eugène Fleuré, a.a.O. S.W. spricht darin vom Erlass der Vichy-Regierung, die Juden mögen sich mit Landarbeit beschäftigen. Sie habe gehorcht, obwohl sie sich nicht als Jüdin fühle.

(54) J.M. Perrin, J. Daniélou, C. Durand, J. Kaelin, L. Lochet, B. Hussar, J.M. Emmanuelle, *Réponses aux questions de S.W.*, Paris, 1964.

Ungleich weniger kontrovers waren die Reaktionen auf ihre in "L'Enracinement" (- aber auch schon in verschiedenen frühern

Weitere religionsphilosophische Arbeiten aus jüdischer und christlicher Sicht: David Raper, S.W.'s Critique of the Old Testament, Ph.D.thesis, McMaster Univ., Hamilton, Ont., 1968; René Bady, Réticences en face de l'Eglise de Péguy à S.W., in: Cahiers Universitaires Catholiques, Jan.1951; Luc Baresta, S.W.: l'attention aux symboles, in: La France Catholique, Paris, 1.Febr.1963; L.et M.Benaroya, S.W. et le judaïsme, in: Christianisme Social, Ganges (Hérault), Aug.-Sept. 1956; Etienne Borne, S.W. était-elle Cathare?, in: L'Aube, Paris, 16. Jan. 1951; K.Brem, Existenz zwischen kirchlicher Bindung und persönlichem Heilsweg: S.W., in: Konvertit und Kirche, Nürnberg, 1960; Carlos Alberto Carrolo, O ateísmo purificado de S.W., in: Brotéria, Lissabon, LXXXVI, 6, Juni 1968; Michèle Carrouges, Religions et Religion: Lettre à un religieux, Intuitions pré-chrétiennes, par S.W., in: Monde Nouveau-Paru, 1951; Melville Channing-Pearce, Christianity's Crucial Conflict. The Case of S.W., in: Hibbert Journal, XLIX, 1960-61; Paul Giniowski, a.a.O; Lucien Guissard, Pourquoi S.W. n'a pas demandé le baptême, in: La Croix, 31.Dez. 1962; D.Herment, La Pensée de S.W. est-elle une pensée chrétienne?, in: L'Oeuvre Bénédictine, abbaye Saint-Benoît d'En Calcat, Dourgnes (Tarn) 32-33, Febr.-Mai 1951; Gilbert Kahn, La Philosophie religieuse de S.W., in: Foi et Education, Paris, Apr.1950; A. le Père Léonard, S.W. et l'appartenance invisible à l'Eglise, in: La Vie Spirituelle, Paris, (Beilage), V, 21, Mai 1952; E.Levinas, S.W. contre la Bible, in: Evidences, Paris, Februar-März 1952; Pierre Loewel, S.W. croyante hérétique, in: L'Aurore, 7.Aug. 1951; Armand Lunel, S.W. et l'Israël, in: Revue de la Pensée Juive, Paris, Juli 1950; Jacqueline Mesnil, S.W., l'auteur de "L'Enracinement" renie le judaïsme parce qu'elle s'y connaît trop, in: La Terre Retrouvée, Paris, 1.Jan.1950; Charles Moeller, S.W. devant l'Eglise et l'Ancien Testament, in: Cahiers Sioniens, Paris, Juni 1952; A.du Pasquier, S.W. et le baptême, in: Les Cahiers Protestants, 44, 1960; Karl Pfeleger, Das Christentum einer Ungetauften: S.W., in: Wort und Wahrheit, Wien, V, 5, Mai 1950; W.Rabi, L'Aveuglement de S.W., in: La Terre Retrouvée, Paris, 1.Juni 1957; Déodat Roché, Catholicisme ou Catharisme de S.W., in: Cahiers d'Etudes Cathares, Toulouse, 19, 1954 (mit einem Brief S.W.'s vom 23.Jan.1941 an den Autor); F.Sulzbach, S.W. Primitive Christian, in: Theology Today, VIII, 3, Oktober 1951; Gustave Thibon, S.W. et l'Eglise catholique, in: Ecclesia, Paris, 35, Februar 1952; Peter Watkins, S.W.: Antisemitism and Syncretism, in: Church Quarterly Review, CLXIII, 1962.

Aufsätzen(55)) formulierten sozio-kulturellen Forderungen nach einer Neuverankerung des Individuums in der Gesellschaft mittels einer Neuformulierung zentraler Wertmasstäbe bezüglich der Würde des Einzelnen, welche in erster Linie nicht im Einfordern von Rechten, sondern im Leisten von Pflichten gewahrt wird. (56).

Zahlreiche Studien befassen sich mit Teilaspekten ihres "unsystematischen Systems", mit ihrer Anlehnung an Heraklit und Platon, mit ihrem wissenschaftlichen Vorgehen, mit ihrem Kunst- und Schönheitsbegriff, mit der Frage der Aufmerksamkeit, der Erwartung, der Ordnung, der übernatürlichen Erkenntnis und andern mehr, während einige Gesamtdarstellungen - in sehr unterschiedlichem Rahmen - versuchen, diesem Anspruch gerecht zu werden (57). Gerade diesen Anspruch erhebt die nachfolgende Abhandlung nicht. Ihr Ziel ist es, die vielfältigen Zusammenhänge von Simone Weils

(56) Mary Ann Junker, *Le déracinement et l'enracinement dans l'oeuvre de M.Barrès, de S.W. et d'Albert Camus*, M.A. thesis, Univ. of Alberta, 1967; Ivo R. Malan, *L'Enracinement de S.W. Essai d'interprétation*, Ph.D. thesis, Kansas, 1956, publ.: Paris 1961; Karl Epting, *Aufmerksamkeit für den Nächsten: Die gesellschaftspolitischen Gedanken der S.W.*, in: *Zeitwende*, 36, 1965; Emile Henriot, *S.W. et l'enracinement*, in: *Le Monde*, 7.Sept.1949; J.Kalinowski, *Jugement sur la personne et le droit. Méditation sur un thème de S.W.*, *Revue de l'Univ d'Ottawa*, XXXV, 3, Juli-Sept.1965; Dwight Macdonald, *A Formula to give a War-Torn Society Fresh Roots*, in: *New York Times Book Review*, 6.Juli 1952; Roy Pierce, *S.W.: Sociology, Utopia and Faith*, in: *Contemporary French Political Thought*, London and New York 1966; Louis Salleron, *Avec l'Enracinement S.W., morte en 1943, nous laisse une méditation sur le pur esprit de vérité*, in: *Carrefour*, Paris, 6.Juli 1949; M.E. Valentié, *Lo social y la absoluto en el pensamiento de S.W.*, in: *Ideas y valores*, Bogotá, II, 7-8, 1952-53; Miklos Vetö, *Uprootedness and Alienation in S.W.*, in: *Blackfriars*, Cambridge, Spet.1962; Karl-Dieter Ulke, *System und Befreiung bei S.W.*, in: *Zeitgeschichte*, 6, März 1980.

(57) Eine der gründlichsten ist: M.J.Vetö, *The Ethics of S.W.*, D.Phil.thesis, Univ. Oxford, 1964. Zu beachten sind auch: Jacques Dufresne, *S.W. et la tradition dualiste*, thèse de doctorat, Univ. Dijon, 1965; Nicole Lebeau, *L'Attention chez S.W.*, thèse de licence, Univ. Montreal, 1962; J.P.Little, *The Theme of Mediation in the Writings of S.W.*, Ph.D. thesis,

Existenzverständnis auszuleuchten, um auf diese Weise ihrem Nachweis zu folgen, dass gerade im Wissen um die unauflösbaren existenzimmanenten Widersprüche, welche die Existenz als absurd erscheinen lassen, ein neues Wissen entsteht: das Wissen um die Sinnhaftigkeit der Existenz. Dieses Wissen kommt auf einer zweifachen Ebene zustande: auf der Ebene der Erfahrung, welche vor allem eine Ebene der Schuld und des Leidens ist, sowie auf der Ebene des Denkens. Eine "Logik des Absurden" zu erstellen (- was Simone Weil in ihrem New Yorker "Cahier" als "tâche urgente, essentielle" (58) bezeichnete), d.h. den Aufweis der Absurdität zu erbringen, um diese gerade dadurch zu widerlegen und somit Sinnhaftigkeit zu beweisen, diesen Plan zu verwirklichen war ihr nicht mehr möglich.

Im Bewusstsein der Schwierigkeit des Unterfangens soll nun versucht werden, wenigstens die Elemente des Plans zu vereinen - mit Hilfe des integralen Textes ihrer "Cahiers" (59) sowie der übrigen originalen Werkausgaben. Es ist zu hoffen, dass auf diese Weise die ursprüngliche Idee wenigstens skizzenhaft im Nachvollzug Gestalt annimmt. Das Bedürfnis hierzu ist heute ebenso dringend wie vor vierzig Jahren, wenngleich weniger ein Gefühl der Absurdität als der Banalität der Existenz die Begründung der Sinnhaftigkeit erfordert.

Univ. Durham, 1970; Michel Narcy, S.W.: Malheur et beauté du monde, Paris, 1967; Anne Reynaud-Guérithault, Leçons de philosophie de S.W. (Roanne 1933-34), Paris 1959; Carolyn J. Snyder, S.W.: A Study of her thought with Special Reference to the Concept of Decreation, M.A.thesis, Univ. Wales (Bangor), 1969; M.J.Vetö, La métaphysique religieuse de S.W., Paris, 1971; M.J.Vetö, La Connaissance et la Mort, in: La Table Ronde, 214 Nov. 1965; M.J.Vetö, Le Mal selon S.W., Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie, III, Wien; M.J.Vetö, Le Piège de Dieu L'idée du beau dans la pensée de S.W., in: La Table Ronde, 197, Juni 1964; M.J.Vetö, S.W. and Suffering, in: Thought, XL, 157, Sommer 1965; Maurice Blanchot, L'Affirmation (le désir, le malheur), in: L'Entretien infini, Paris, 1969; Maurice Blanchot, S.W. et la certitude, Nouvelle Nouvelle Revue Française, V, 55, Juli 1957; Ch. Blazy, La Pensée scientifique et le reste de la pensée humaine, in: Dépêche du Midi Toulouse, 1. Juni 1966; Robert S. Cohen, Parallels and the Possibility of Influence between S.W.'s "Waiting for God" and Samuel Beckett's "Waiting for Godot", in: Modern Drama, VI, 4, Febr.

1964; M.Conche, Existence et culpabilité, in: Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 3.Serie. XIII, 3, 1963; Bradford Cook, S.W.: Art and the Artist under God, in: Yale French Studies, XII, 1953; M.M.Davy, La Source Grecque, in: L'Age Nouveau, Paris, 82, Juli 1953; A.A.Devaux Notes sur l'idée de compassion chez S.W., in: Afrique, Paris 265, 1957; Dina Dreyfus, Connaissance surnaturelle et obéissance chez S.W., in: Les Etudes Philosophiques, Marseille, 2-3, 1951; Dina Dreyfus, La Transcendance contre l'histoire chez S.W., in: Mercure de France, CCCXII, 1053, 1.Mai 1951; J.Fallot, La Portée philosophique de la pensée de S.W., in: Rassegna di scienze filosofiche, Rom, VII, 1954; Salvatore Fruscione, Il peccato d'esistere in S.W., in: Civiltà cattolica, Florenz, 103.Jahr, II, 2446, 17.Mai 1952; V.Goldschmidt La Connaissance surnaturelle d'après S.W., in: Revue de Métaphysique et de Morale, LVII, 3, 1952; E.Jennings, A World of Contradictions: A Study of S.W., in: The Month, XXII, 6, Dez.1959; J.P.Little, Heraclitus and S.W.: The Harmony of Opposites, in: Forum for Modern Language Studies, V, 1, Jan 1969; E.Przywara, Edith Stein und S.W. Essentialisme, Existentialisme, analogie, in: Les Etudes Philosophiques, Marseille, 11. 1956; Roger Quilliot, S.W. et Camus, in: Camus, Oeuvres Complètes: Essais, Paris 1965, II; André Rousseaux, Deux élévations: Edith Stein, S.W., in: Le Figaro Littéraire, 17.April 1954; M.-J.Rustan, La Notion de Limite chez S.W. et chez Albert Camus, in: Terre Humaine, Paris, III, Febr. 1953; M.-J. Rustan, S.W. et les moralistes du XVIIe siècle, in: Terre Humaine, Paris, I, 7, Juli 1951; Gustave Thibon, Having and Being, in: Times Literary Supplement, 2450, 15.Jan. 1949; Dorothee Sölle, Leiden, Stuttgart 1976.

(58) cf. La connaissance surnaturelle, a.a.O., p.136

(59) Die "Cahiers" Notiz- und Arbeitshefte, keine Tagebücher - erfassen die Zeit bis zum Frühjahr 1942, als S.W. Frankreich verliess. Sie überliess sie Gustave Thibon, der 1948 Auszüge davon unter dem Titel "La Pesanteur et la grâce" veröffentlichte. Die integralen Textausgaben (a.a.O.) wurden von ihrem Bruder und Simone Péterment betreut. Die nach ihrer Wegreise in Amerika und England verfassten Notizen sind unter dem Titel "La connaissance surnaturelle" zusammengefasst (a.a.O.). (Alle diese posthum publizierte Arbeitshefte waren eigentlich nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Sie sollten vermutlich als "aide-mémoire" für spätere Arbeiten dienen, wodurch sich auch die vielen Auszüge aus anderen Werken, die Zitate ohne Ortsangabe, die zahlreichen physikalischen und mathematischen Formeln und Berechnungen erklären).

II Eine "Logik des Absurden"?

1. Simone Weils Existenzbegriff: Realität und Absurdität

"L'existence n'est pas prouvée, elle se constate... Et la réalité pour un homme est d'exister ici-bas" (1).

"Notre vie est impossibilité, absurdité ... C'est que nous sommes contradiction, étant des créatures, étant Dieu et infiniment autres que Dieu... La contradiction est notre misère, et le sentiment de notre misère est le sentiment de la réalité" (2).

"L'existence n'est qu'une ombre de réalité" (3).

Die oben angeführten Zitate weisen schon darauf hin, wie es sich mit Simone Weils Existenzbegriff verhält: er entzieht sich dem schnellen Erfassen, ist widersprüchlich, verweist auf das ganz Einfache (- das Phaenomen selbst, das es nur festzustellen gilt) und das Geheimnis (- die Natur Gottes, das Gott-Sein und das Nicht-Gott-Sein), lässt sich mit keiner "Chiffre" belegen (- wie etwa

(1) Cahiers II, p.291

(2) Cahiers III, p.24

(3) ibid.

die Sorge bei Heidegger, das Angewidertsein bei Sartre oder die Kommunikation auf der Grundlage der Freiheit bei Jaspers), sondern er verneint, was er affirmiert, um dann auch wieder die Negation in Frage zu stellen.

Und doch ist das Prinzip dieser Existenzbestimmung nicht die systematische Negation oder der systematische Zweifel.

Es ist das radikale, immer wieder erneute Fragen - eine Wiederaufnahme des augustinischen "quaestio mihi factus sum": Existenz, die zur Frage geworden ist; das existierende Ich, das als Tatsache unbestritten ist, als Bestimmung jedoch kaum fassbar.

So kommt es, dass Simone Weils Existenzreflexion ein Focusieren ist, ein schrittweises Umkreisen und Anvisieren dessen, worin sich Existenz am brennendsten zeigt: in den ihr immanenten Widersprüchen, d.h. im Widerspruch in Bezug auf das Sein, welches identisch ist mit Gott, in Bezug auf die Welt und in Bezug auf sich selbst.

Existenz ist somit im wesentlichen "le lieu des contraires" (4). Diese heraklitisch anmutende Formulierung ist jedoch keineswegs statisch zu verstehen, nicht als "Ort", an dem sich die Gegensätze fixieren. Sie ist zu verstehen als der zutiefst empfundene Zwiespalt zwischen dem, was Pascal die "Grösse" und das "Elend" des Menschen genannt hat.

Grösse und Elend sind bei Simone Weil in der existentiellen "Widersprüchlichkeit" eingefangen: als Realität und als Absurdität (5).

(4) Cahiers II, p.237

(5) Diese Widersprüchlichkeit zeigt sich im Wesentlichen als "la contradiction entre le bien et la nécessité, ou celle équivalente entre la justice et la force"..., aus: Y a-t-il une doctrine marxiste?, in: Oppression et Liberté, p.229.

Simone Weils Realitätsbegriff ist doppeldeutig. In den meisten Fällen verwendet sie ihn im ontologischen Sinn: das Reale ist dann das Ansichseiende, "to on," welches mit dem Begriff des Guten und mit dem Begriff Gottes zusammenfällt (6).

Im Sinn des eingangs erwähnten Zitats jedoch heisst Realität der äussere Zusammenhang der Existenz, die feststellbare Tatsächlichkeit, welche es nicht weiter zu beweisen gilt, welche kein Thema für diskursive Spekulationen ist: "L'existence n'est pas prouvée, elle se constate"... Und in einem spätern Heft findet sich der Satz: "Résoudre, c'est comprendre qu'il n'y a rien à résoudre, que l'existence n'y pas de signification pour les facultés discursives..." (7).

Was heisst das nun?

Schlüsselt man diesen primären Realitätsbegriff auf, so finden sich in ihm zwei Komponenten: die erste bezieht sich auf das Weil'sche Verständnis der Feststellung als Wahrnehmung, die zweite auf jene geistige Haltung, welche Akzeptation im Sinn von Zustimmung bedeutet.

a) Die Existenz feststellen, sie wahrnehmen bedeutet, sie wie etwas anderes Vorgegebenes als gegenständlich und räumlich erfassen, in diesem Erfassen sie gegen anderes abgrenzen und dadurch Gewissheit bezüglich des wahrnehmenden Ich, bezüglich der Identität von Ich und Selbst (d.h. des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen) herstellen.

Nun jedoch ist Wahrnehmung, welche in erster Linie die rezipierend

(6) cf. Cahiers II, p.276

(7) Cahiers III, p.64

Tätigkeit der Sinne bedeutet, auf vielfältige Weise von der Tätigkeit der Vorstellung abhängig und insoweit schwankend und unsicher, als sie sich nicht nach einer inhaerenten Ordnung ausrichtet, "une géométrie élémentaire déjà dans la perception. Tout se passe comme si notre corps connaissait des théorèmes géométriques que notre esprit ne connaît pas encore" (8).

Diese "géométrie élémentaire" ist wohl mit jener Ordnung gemeint, von der Simone Weil sagt, Kant habe sie bloss geahnt (9), deren Kenntnis Platon jedoch, der Ueberlieferung nach, als Voraussetzung für jegliches Wissen gefordert habe (10).

Gewissheit bezüglich der sinnenmässigen Wahrnehmung kann letztlich jedoch nur durch Loslösung von der Tätigkeit der Vorstellung und der damit verbundenen Deutung gewonnen werden, ein Weg, den Simone Weil, kartesischer und kantischer Tradition folgend, zu gehen versucht und der bei ihr in der Haltung der "attention", der reinen Aufmerksamkeit, mündet. Dieser Weg ist jedoch nicht ausschliesslich epistemologisch zu verstehen; er ist Teil eines existentiellen Gesamtprozesses der Loslösung, der seinerseits wiederum Teil der von Simone Weil angestrebten "décréation" ist (13).

Die Tatsache, dass "l'existence se constate", beschränkt sich jedoch nicht auf die Tätigkeit der Sinne. Das Feststellen und Wahrnehmen der eigenen Existenz hängt auf wesentliche Weise ab von der Fähigkeit der Bewegung, ist doch diese Bedingung der

(8) Leçons de philosophie, a.a.O., p.49

(9) Cahiers II, p.286

(10) Der Satz, den Platon über den Eingang zur Akademie gesetzt haben soll, dass keiner da eintrete, der nicht Geometer sei, stand auch über S.W.'s Klassenzimmer in Roanne (cf. Leçons de philosophie, p.8).

(13) cf. IV. (Die "décréation" ist der Schlüsselbegriff in der Ueberwindung der Absurdität und der Entdeckung der Sinnhaftigkeit. S.W. verwendet ihn wie auch das entsprechende Verb "décréer" in zwei Schreibweisen (auch "dé-création" und "dé-crée", wobei der privative Charakter noch deutlicher wird. Miklos Vetö

Raumerfassung überhaupt und somit der Selbsterfassung der Existenz im Raum (14).

(Simone Weil verweist auf diese Zusammenhänge schon in ihren ersten philosophischen Arbeiten. In einem frühen, nur noch teilweise erhaltenen Aufsatz (15), der vermutlich 1925 als eine von Alain suggerierte Arbeit entstand, wird erstmals angedeutet, was dann in den nächstfolgenden Abhandlungen immer deutlicher zum Ausdruck kommt. In zwei 1929 in "Libres Propos" veröffentlichten Arbeiten (16) kommt sie zum Schluss, dass Gewissheit in der Wahrnehmung der eigenen Existenz wie der äusseren Welt in besonderer Weise durch die Tat, d.h. durch die in Arbeit umgesetzte Bewegung vermittelt werde.

In derselben Richtung folgert sie auch in ihrer Studienabschlussarbeit über Wissenschaft und Wahrnehmung bei Descartes (17), dass das "cogito" nicht als Fähigkeit zur Reflexion, sondern als eine solche zum Handeln zu verstehen sei und dass dieses Handeln als Auseinandersetzung der inneren Welt des Subjekts mit der äusseren Welt in Form und mittels der Bewegung, vornehmlich der Arbeit sich bestätige. Auch hier wird die Geometrie zum Massstab für die Richtigkeit der tätigen Perzeption gesetzt, insofern Arbeit als ein der Geometrie adaequates Handeln definiert wird (18), als gesetzmässiges Erfassen des Raumes, damit der gegebenen Welt und der eigenen Existenz in ihr.

Bewegung versteht Simone Weil somit als in Akt umgesetzte Ordnung,

(in: La Métaphysique religieuse de S.W., a.a.O., p.19) weist nach, dass der Begriff ein von Péguy geschaffener Neologismus ist, wobei dieser ihn im gegenteiligen Sinn gebraucht (cf. Note conjointe sur M.Descartes et la Philosophie Cartésienne, in: Oeuvres en prose, Paris 1909, 1961, p.1385, 1405).

- (14) Das biranische Gedankenerbe ist unverkennbar; es wird noch deutlicher zum Ausdruck kommen in S.W.'s Philosophie der Arbeit, die in Kap.III behandelt sein wird.
- (15) cf.Simone Pétrement, S.W. A Life, a.a.O., p.35
- (16) Libres Propos, Nouvelle Série, 1929, no.5, p.237-41 und no.8, p.387-92
- (17) Die Arbeit wurde 1929-30 abgefasst und findet sich im Band "Sur la science", Paris 1966, in dem noch weitere Aufsätze naturwissenschaftlichen Inhalts von S.W. veröffentlicht sind.
- (18) ibid., p.83

als Vollzug vorausgebener "Geometrie" im platonischen Sinn. Wichtig scheint mir festzuhalten, dass Sinneswahrnehmung wie Bewegung seit den frühesten Arbeiten mit der Frage der Existenz verknüpft sind, mit ihrer Verhaftung im Faktischen und damit ihrer Selbstvergewisserung.

In diesem Sinn ist zu verstehen, die Realität des Menschen sei es, hier, d.h. in dieser Welt, zu existieren.

"L'existence ne se prouve pas, elle se constate" heisst jedoch bei Simone Weil mehr als die Existenz feststellen, sie wahrnehmen und durch den Vollzug der Bewegung erfahren.

b) Es heisst, sie akzeptieren. Es heisst, ihr in ihrer Nicht-Begründbarkeit, in ihrer Widersprüchlichkeit und dem damit verbundenen Leiden zustimmen.

In dieser Zustimmung liegt jene Haltung begründet, die Simone Weil als "amor fati" durch das Studium (Marc Aurels) kennengelernt hat. In ihrer "Autobiographie spirituelle" (19) bezeichnet sie diese als "devoir, ... le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer..." (Damals schon, in ihrer Jugend- und Studienzeit, hatte "fatum" keineswegs die Bedeutung von blinder Macht, von dunklem Schicksal, sondern war gleichbedeutend mit dem Willen Gottes).

Diese stoische Haltung - für sie ein ethischer Imperativ - (20) bestimmte sie noch massgeblich während der körperlichen und seelischen Härten ihres Fabrikjahres als jene "Würde", als jener innere, von keinen äusseren Indizien und Zeichen abhängige Stempel

(19) Es handelt sich um Brief IV an den Père J.-M. Perrin, cf. Attente de Dieu, a.a.O., p.40

(20) cf. Brief an Albertine Thévenon, in: La condition ouvrière, a.a.O., p.27

von Menschlichkeit.

Was als Zustimmung, als Bejahung leidvoller, "sklavenmässiger"(21) Existenz von ihr nicht nur theoretisch formuliert, sondern selbst geübt wurde, verdichtete und verinnerlichte sich zur Haltung des bedingungslosen Gehorsams und der bedingungslosen Liebe: Gehorsam bezüglich der eigenen Existenz und Liebe bezüglich der Existenz des Nächsten.

Die Existenz des Nächsten ist ebenso Realität für diese wie meine Existenz Realität ist für mich. Diese Realität ist das Ich, ist die Identität von je eigener Existenz und je eigenem Personsein. "Savoir que d'autres êtres ont un droit égal au nôtre à dire "je"; le savoir complètement; cela est surnaturel"(22). Interessant ist festzustellen, dass bei Simone Weil der ursprünglich Hegel'sche Denkansatz, dass nämlich das Ich als Person mit allen andern Personen gleich, als Individuum jedoch von allen andern Individuen schlechthin verschieden ist, d.h. dass das Ich ebenso ein absolut Allgemeines als auch ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung bedeuten kann, dieser Ansatz wird gewissermaßen sublimiert, d.h. er wird von der Ebene der rationalen Analyse und Erwägung auf die Ebene der übernatürlichen Liebe transponiert (23).

Diese Transposition hat zwei Folgen: einerseits "rationalisiert" sie das christliche Liebesgebot ("Aimez vos ennemis". Sachez qu'ils sont des "je"(24). An anderer Stelle: "La croyance à l'existence d'autres êtres humains comme tels est amour" (25). Im selben Sinn

(21) Das Dasein des Sklaven wurde für sie zum Paradigma menschlicher Existenz überhaupt; Christus, der den Sklaventod gestorben ist, zum paradigmatischen Menschen.

(22) Cahiers II, p.201

(23) cf. IV 2.

(24) Cahiers II, p.201

(25) ibid., p.194

"... l'acte de nourrir n'est que le signe de l'inclination, qui elle-même n'est que le signe qu'on a reconnu l'existence de l'affamé en tant que "je". Il n'a pas d'autre importance que celle de signe" (26)).

Die Loslösung des Ich-Begriffs von der eigenen Existenz, d.h. seine "Universalisierung", wie Simone Weil diesen Prozess der Anerkennung der Subjekthaftigkeit jeder menschlichen Existenz bezeichnet, ist ein wichtiger Schritt in ihrem Gesamtkonzept der "décréation" (27), d.h. des "Ent-Werdens" oder "Rück-Werdens", das nicht denkbar ist ohne den Verzicht auf das Ich und das Selbst, damit auf die Autonomie bezüglich des Handelns und auf den Subjektbezug bezüglich der Reflexion.

In dieser Zielsetzung liegt eigentlich schon die zweite Folge der oben erwähnten Transposition, d.h. der Entrationalisierung des Hegel'schen Impulses einbezogen: eben Vorbereitung und Einleitung der "décréation".

Fundament für diese Transposition, damit gleichzeitig für die Universalisierung des Ich-Begriffs ist Simone Weils Ueberzeugung, dass Existenz Leiden bedeutet, sowohl die je eigene wie die je andere. Und der letzte, nicht weiter mehr nachweisbare Grund für dieses Leiden liegt in der schuldhaften Anmassung der Autonomie und reflexiven Subjekthaftigkeit (28), durch welche der Mensch sich in die ihm eigene existentielle Widersprüchlichkeit verstrickt, in diese "unendliche Distanz, die das Notwendige vom

(26) Cahiers II, p.202. - Zur Bedeutung von Zeichen und Bezeichnetem cf. II 2. - Wenn Nächstenliebe den christlichen Begriffsinhalt von "charité" annimmt, setzt S.W. diese dem platonischen Begriff der Gerechtigkeit gleich, cf. Attente de Dieu, a.a.O., p.40

(27) cf. IV 2.

(28) cf. III 1. und IV 1. An dieser Stelle wird auch auf die Verwandtschaft mit dem Kierkegaard'schen Ansatz in "Die Krankheit zum Tode" hingewiesen werden, d.h. auf Ähnlichkeit und Verschiedenartigkeit der Erklärung der Existenz als Leiden resp. Verzweiflung.

Guten trennt".

(Leitmotivmässig ist somit der Satz zu verstehen, der praktisch am Anfang des siebten, in Marseille 1942 verfassten Heftes steht: "Ce je irréductible, qui es le fond irréductible de ma souffrance, le rendre universel" (29) - ein Satz, der in seiner Dichte und Gerafftheit typisch ist für Simone Weils sparsamen und gleichzeitig emphatischen Stil).

c) Insofern Existenz Realität ist, d.h. insofern sie wahrgenommen und akzeptiert wird und insofern sie sich von der schuldhaften Beschränkung auf die Subjekthaftigkeit lösen kann, vermittelt sie Freude.

(Die Gefahr, dass diesbezüglich Missverständnisse oder Fehlinterpretationen entstehen, ist gross. Es soll deshalb präzisiert werden: nicht die Existenz selbst, sondern allein die Realität (der Existenz) ist Quelle der Freude). "La joie est la plénitude du sentiment du réel" (30).

Das Bewusstsein der Realität ist Freude, d.h. das vom Ich, welches Ursache des existentiellen Leidens ist, losgelöste Wissen um das Wirklichsein und Tatsächlichsein, ist Freude.

Freude bezieht sich somit immer auf etwas, das ausserhalb meines Ichs ist. Die Fülle des Seins ist Gott (31); jedes Objekt meiner Erkenntnis, auch die Tatsächlichkeit der Existenz, ist unabhängig von meinem Ich, welches allein Seinsanmassung, somit im Grunde genommen ein Nichts ist, der nicht weiter zurückführbare

(29) Cahiers II, p.199

(30) Cahiers II, p.110; auch Cahiers I, p.18

(31) cf. III, l.c). - Im Kantischen Sinn versteht sodann S.W. als "vollkommenen Gegenstand der Freude" das Schöne. Im Schönen, sei es in der Natur, sei es in der Kunst, findet sich die ungetrübte, makellose sinnenfällige Ausgestaltung der Realität; es ist vollkommen frei vom wollenden und verlangenden Ich: cf. Cahiers II, p.46, p.271, p.227; Cahiers III, p.157; La Connaissance surnaturelle, p.16, p.19, p.44, p.312; Pensées sans ordre, p.83, p.16.

Grund des Leidens.

"La joie porte sur un objet. J'ai de la joie qu'il y ait du soleil, ou la lune au-dessus de la mer, ou une belle cité, ou un être humain admirable; pas de je dans la plénitude de la joie. Au contraire j e souffre. La joie est la conscience de ce qui n'est pas moi en tant qu'être. La souffrance est la conscience de moi-même en tant que néant" (32).

An anderer Stelle steht in ähnlichem Sinn: "La joie parfaite exclut le sentiment même de joie, car dans l'âme, empli par l'objet, nul coin n'est disponible pour dire "je"(33).

Freude hat somit nichts mit Gefühl oder Stimmung zu tun, sondern bedeutet volles Realitätsbewusstsein. In diesem Bewusstsein ist auch das Bewusstsein dessen verankert, was Existenz ist und was sie nicht ist. "Il faut avoir eu par la joie la révélation de la réalité pour trouver la réalité dans la souffrance. Autrement la vie n'est qu'un rêve plus ou moins mauvais. Il faut parvenir à trouver une réalité plus pleine encore dans la souffrance, qui est néant et vide" (34).

Die Freude und das Leiden schliessen einander somit nicht aus. Sie sind zuengst miteinander verknüpft in der Akzeptation der Existenz als fundamentaler Widersprüchlichkeit (35).

Freude als vollumfassende existentielle Gewissheit ist Vermittlung zwischen dem Sein und dem Nichts. In dieser Gewissheit ist die Sinnhaftigkeit des Leidens vorausgegeben. "Une fois qu'on a compris qu'on n'est rien, le but de tous les efforts est de devenir rien. C'est à cette fin qu'on souffre avec accepta-

(32) Cahiers II, p.192-193

(33) Cahiers II, p.53

(34) Cahiers II, p.192

(35) Der Freude entgegengesetzt ist die Traurigkeit. "La tristesse n'est autre chose que l'affaiblissement ou la disparition de ce sentiment"(d.h. des Realitätsbewusstseins)(Cahiers I, p.18). Die Traurigkeit ist Selbstzweck und deshalb ein Uebel. Sie hat nichts zu tun mit dem existenzbedingten Leiden und Unglück, welche Bedingung der wahren "décréation" sind. Sie ist Produkt der Vorstellungskraft, bedeutet Verhaftung im Illusorischen. Dies ist auch der Grund, weshalb S.W. Nietzsche mit grosser Heftigkeit ablehnt (cf. Sur la Science, p. 231 ff).

Die Freude bezeichnet S.W. auch als "Grundbedürfnis der Seele"

tion, c'est à cette fin qu'on agit..." (36).

Sowohl die Empfindung des Schönen wie die Akzeptation des Leidens sind bei Simone Weil Teil jenes umfassenden Realitätsbewusstseins, auf Grund dessen die Existenz in ihrer doppelten Bestimmung als unbestreitbare Tatsache und als "Schatten" der eigentlichen Realität die Zielsetzung ihres Tätigseins findet: die Lösung von der Beschränkung auf das Ich, die "décréation" (37).

In welcher Beziehung steht nun zu dieser Existenzgewissheit (38) der Gedanke der Absurdität?

Er steht zu ihr komplementär, ist auf Grund der widersprüchlichen Struktur der Existenz gleichzeitig mit ihr gegeben und aufgehoben. Was als Absurdität gedacht und formuliert wird, ist Abglanz, Transposition, Uebersetzung einer nicht weiter zurückführbaren, d.h. fundamentalen Absurdität der "condition humaine" (39).

Doch was heisst dies? Worin liegt diese Absurdität? Wie zeigt sie sich?

Es ist hier nicht der Ort, um auf die vielfältigen etymologischen und konzeptuellen Peripetien des Begriffs einzugehen. Jede Zeit und jede Kultur haben verschiedene Formen und Inhaltsbestimmungen des Absurden entwickelt. Keine jedoch hat wie unsere Zeit den Gedanken des Absurden in den Mittelpunkt der Existenzbestimmung

"un besoin essentiel de l'âme". Als solches ist sie Existenzbedingung im eigentlichen Sinn. In der Freudlosigkeit "ersticht die Seele. "C'est une asphyxie" (cf. Ecrits de Londres, p.16). Traurigkeit, bemerkt sie an anderer Stelle, ist somit eine Begleiterscheinung geistiger Umnachtung: "Les fous ne sont pas joyeux" (Cahiers I, p.18).

(36) Cahiers II, p.193

(37) Wie später ausgeführt werden wird, liegt schon in dieser Zielsetzung eine Aufhebung der Sinnlosigkeit der Existenz, ist es doch "le manque de finalité qui est le malheur de toute condition humaine" (Pensées sans ordre, p.19).

(38) Diese Gewissheit ist für Maurice Blanchot (in: L'Entretien infini, a.a.O.) das hervorstechendste Merkmal des Weil'schen Werkes.

(39) La connaissance surnaturelle, p.136

gestellt.

Bei allen Wandlungen ist jedoch die ursprüngliche Bedeutung massgebend; sie liegt auch dem Begriffsverständnis Simone Weils zugrunde. Der im Lateinischen gebräuchliche Begriff ist auf den Sanskritstamm "sur" zurückzuführen, welcher "tönen" heisst (40). Das Absurde ist somit ursprünglich das Misstönende, das nicht nur für das Ohr, sondern für die Sinne überhaupt Störende. Es ist Empfindung, Erfahrung der Disharmonie. Es durchbricht die Einheit einer Wahrnehmung; es reisst sie auf und wandelt sie in etwas Schmerzliches um, nicht nur für die Sinne, sondern für den Menschen überhaupt.

Hier situiert sich auch die existenzphilosophische Begriffsdeutung des Absurden (41). In einer nicht mehr verstehbaren und durch den Verlust metaphysischer Begründung nicht mehr sinnvoll deutbaren Welt ist Existenz nur noch sich selbst überantwortet, unentrinnbar "geworfen" (Heidegger), auf ein unbestimmtes Ziel hin "ingeschifft" (Gabriel Marcel), ohne festes Wesen "verurteilt, frei zu sein" (Sartre) (42). Der Mensch wird zum Fremden in einer "schweigenden" Welt (Camus).

Das im Menschen grundgelegte Bedürfnis nach Einheit, welches durch die rationale Deutung wie durch die religiöse Verankerung befriedigt war, steht nun in der Leere. Die Erfahrung dieser Leere als die Erfahrung des Absurden wurde entweder in philosophischer und existentieller Hinsicht zur Sackgasse oder aber zum fruchtbareren

(40) cf. Carlo François, *La notion de l'absurde dans la littérature du XVII^e siècle*, Paris 1973

(41) Es ist hier nicht der Ort, um den existenzphilosophischen Absurditätsgedanken in der Tradition des Skeptizismus und Nihilismus darzustellen, in die er hineingehört; cf. dazu: Bianca Rosenthal, *Die Idee des Absurden: Friedrich Nietzsche und Albert Camus*, Bonn 1977; Wilhelm Weischedel, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, Berlin-New York 1976.

(42) cf. Emmanuel Mounier, *Introduction aux Existentialismes*, in: *Oeuvres*, Bd. III, Paris 1962, p. 67-175; cf. auch vom selben Autor: *Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes*, *ibid.*, Bd. IV, p. 359-381.

Neubeginn. "Accepter l'absurdité de tout ce qui nous entoure est une étape, une expérience nécessaire: ce ne doit pas devenir une impasse. Elle suscite une révolte qui peut devenir féconde" (43).

Camus' Antwort ist nicht nur die Auflehnung, es ist auch die Neubesinnung auf die vom keinem Zweifel betroffene Gewissheit des Körpers, auf die Sinnenfreude und die Wärme der zwischenmenschlichen Begegnung (44). Auf diesem doppelten Weg findet er die Rückkehr des Menschen zur Welt: den Weg vom Absurden zur Einheit (45).

Wo lässt sich nun Simone Weils Ansatz einordnen?

Ihre Definition der Absurdität ist eigenständig; ihr Bestreben, in ihr nicht zu verharren, sondern sie zu überwinden geht mit dem Camus' einher, wenngleich auf völlig andere Weise: nicht "innerhalb der Welt", nicht durch Zuwendung zur Welt, sondern durch den Abbau der existenzimmanenten Widersprüche in der Ausrichtung auf ein transzendentes Ziel.

Es gilt, auf das eingangs des Kapitels aufgeführte Zitat zurückzukommen: "Notre vie est impossibilité, absurdité. Chaque chose que nous voulons est contradictoire avec les conditions ou les conséquences qui y sont attachées, chaque affirmation que nous posons implique l'affirmation contraire, tous nos sentiments sont mélangés à leurs contraires. C'est que nous sommes contradiction, étant des créatures, étant Dieu et infiniment autres que Dieu"(46). Absurdität und Unmöglichkeit sind einander gleichgesetzt. Inner-

(43) Albert Camus, Essais, Paris 1965, p.1424 f.

(44) cf. Heinz Robert Schlette, Albert Camus, Welt und Revolte, Freiburg/München 1980

(45) cf. die programmatische Notiz, in: A. Camus, Carnets (Janvier 1942 - Mars 1951), Paris 1964, p.57: "Développement de l'absurde
1) si le souci fondamental est le besoin d'unité;
2) si le monde (ou Dieu) n'y peuvent satisfaire.
C'est à l'homme de se fabriquer une unité, soit en se détournant du monde, soit à l'intérieur du monde. Ainsi se trouvent restituées une morale et une ascèse, qui restent à préciser".

(46) cf. (2), p.26

halb der Existenz ist nichts fest und nichts sicher: im Fluss der Zeit (47) gibt es kein positives Werden (- Unmöglichkeit); jedes Ziel, das der Wille sich setzt, ist hinfällig, da Bedingungen und Folgen des Handelns mit dem Ziel selbst uneins sind; jede Aussage schliesst gleichzeitig ihr Gegenteil ein; jedes Gefühl ist beeinträchtigt durch ein ihm widersprechendes...

Der Grund für diesen Zustand der Lähmung und Zerrissenheit liegt in der Kreaturhaftigkeit der menschlichen Existenz: "C'est que nous sommes contradiction, étant des créatures, étant Dieu et infiniment autres que Dieu".

Die Begründung der Widersprüchlichkeit der Existenz findet sich somit letztlich in Simone Weils Kosmogonie.

Existenz ist (Teil der) Schöpfung. Diese selbst befindet sich in einer nie zu lösenden "Wechselbeziehung der Gegensätze" (48): einerseits umfasst sie die verschiedenen, von einander je abhängigen Ebenen des Seins (- die natürliche und die übernatürliche), andererseits konstituiert sie sich in dieser Vielschichtigkeit durch den nie abgeschlossenen Prozess des göttlichen Seinsverzichts und die damit verbundene Seinsusurpation des Menschen, d.h. seinen Willen zur Autonomie.

Die Schöpfung ist die nie abgeschlossene, in Zeit und Raum nach den Gesetzen der Notwendigkeit sich manifestierende Selbstdarstellung Gottes. Sie ist die Begrenzung seiner Unbegrenztheit und Grenzenlosigkeit, die Aufteilung des Einen und in sich Ungeteilten in Mehreres (49). Schon daher ist Existenz schuldhaft, weil

(47) cf. zur Zeit III 3.b) p.

(48) Die "corrélation des contraires", auch "double corrélation des contraires" ist eines der Leitmotive, die das Denken und Werk S.W.'s bestimmen. Der Begriff findet sich auch in der Aufzählung in Cahiers I, p.264, welche S.Pétrément als mögliche Kapitelüberschriften in einer von S.W. eventuell geplanten Publikation annimmt.

(49) Die Anlehnung an Anaximander ist deutlich; cf. 1.Fragment, in: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1974 (Nachdruck der 6.Auflage), p.89.

sie mit dem Stempel dieser ursprünglichen, schöpfungsmässigen Vermessenheit behaftet ist (50).

Der Zusammenhang, in dem diese tragische, d.h. mit dem Begriff der Schuld verbundene Existenz-Konzeption liegt, ist jedoch noch weiter. Simone Weils Kosmogonie ist lediglich ein Teil ihrer umfassenden, mystisch geprägten Trinitätslehre (51).

Gott erreicht in der Nicht-Manifestation den höchsten Grad der Vollkommenheit. Als Sich-Selbst-Seiender denkt er sich selbst: Subjekt und Objekt seines Denkens (als 1. und 2. Person der Trinität) sowie das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt (die 3. Person der Trinität) sind somit in ihm identisch, d.h. sie sind das volle und ungeteilte Sein (52).

Da jedoch die Schöpfung als Sichtbarwerden des göttlichen Gedankens damit als Manifestation Gottes selbst verstanden wird, ist sie Einbusse der göttlichen Vollkommenheit. Sie ist der Verzicht Gottes ungeteilt sich selbst zu sein, "Abdankung", "Selbstaufgabe" Gottes (53).

Simone Weil übernimmt den spinozistischen Gedanken, dass das Vollkommenere mehr Wirklichkeit hat als das weniger Vollkommene. In diesem Sinn ist die Schöpfung nie identisch mit Gott, Gott aber mit der Schöpfung. Gott hat alle Realität; er ist die Realität: to on (cf. Cahiers II, p.276). Er schliesst somit auch die Existenz ein als die Realität des Anders-Sein-als-Er, zwar wohl als Phaenomen seiner Manifestation, jedoch als Phaenomen des Mangels an Sein, als Phaenomen des Nicht-Seins. (Ungetrübt findet

-
- (50) Leo Schestow (cf. Kierkegaard und die Existenzphilosophie, Graz 1949) weist eine ähnliche Herleitung der Kierkegaard'schen Konzeption, dass Existenz Schuld und Sündhaftigkeit ist, nach; ebenso für Dostojewski, dessen Werk S.W. gut kannte. Hinweise auf "Die Brüder Karamasov" finden sich an verschiedenen Stelle
- (51) S.W. stützt sich dabei vor allem auf Platon in "Timaios" und "Philebos", auf Augustinus (bezüglich der Trinitätslehre), auf Meister Eckhart (bezüglich des prozessualen Denkens von Schöpfung und Erlösung).
- (52) cf. Cahiers II, p.95, p.160-161, p.244, p.267, p.287-288, p.296; Cahiers III, p.15, p.287-288; La con. surnaturelle, p.30
- (53) cf. La con. surnaturelle, p.14, p.49, p.67, p.225-226 (wo die Schöpfung sogar als "le crime de Dieu" bezeichnet wird). - Maurice Blanchot (a.a.O.) ist der interessante Hinweis zu verdanken, dass S.W. hiermit - vermutlich gegen ihr Wissen - in

sich das göttliche Sein in der Schöpfung nur in dem, was in ihr ungeschaffen ist, "dans l'incr  " (54), im Prinzip des Lebens selbst.

Aus diesem Zusammenhang heraus ist der Satz zu verstehen, Existenz und Vollkommenheit seien unvereinbar auf der einen Ebene und identisch auf einer andern Ebene; dieser beiden Ebenen willen gebe es die Schöpfung oder die Manifestation (55).

Identisch sind Schöpfung und Vollkommenheit da, wo die menschliche Autonomie nicht dazwischen steht. Nicht die Existenz als Teil der Schöpfung ist somit schuldhaft, sondern der Mensch, der "ich" sagt, macht sich schuldig, indem er sich zwischen Gott und die Manifestation seiner selbst, welche die Natur der reinen Gesetzmässigkeit ist, stellt, indem er sich zum Subjekt macht und sich damit an die Stelle Gottes setzt (56).

Die Existenz trägt somit im wesentlichen das Kennzeichen des Nicht-Gott-Seins. Nicht-Gott-Sein jedoch bedeutet für Simone Weil Nicht-Sein. Somit ist die Realität der Existenz das Nicht-Sein.

"L'homme n'a pas d'être, il n'a que de l'avoir" (57): Existenz ist Teilhabe am Sein durch Nicht-Sein. Sie ist ein "Schatten der Realität" (58).

Letztlich geht es um die Unvereinbarkeit von Manifestation und Sein. Existenz als Entbergung des Seins ist damit gleichzeitig dessen Verneinung.

der Tradition der jüdischen Mystik, insbesondere der lurianischen Kabbalistik steht. Zu Isaac Luria (1534-1572) cf. Gerschom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957.

- (54) Der Einfluss der von S.W. in Marseille vertieften hinduistischen Philosophie wird hier deutlich (- das Ungeschaffene, der Atman).
- (55) "L'existence et la perfection sont incompatibles sur un plan et identiques sur un autre. C'est parce qu'il y a ces deux plans qu'il y a la création ou la manifestation" (Cahiers I, p.275).
- (56) La connaissance surnaturelle, p.168; Cahiers II, p.119: Der "freie Wille", d.h. der Wille zur Bet tigung der Subjekt- und Ichhaftigkeit ist jene "force th  ofuge", von der S.W. spricht. Es ist jedoch eine "felix culpa", das sie Voraussetzung der "décréation" ist.
- (57) Cahiers I, p.258
- (58) cf. Fussnote (3), p.26

Hieraus nun resultiert die Absurdität der Existenz, ihre "Unmöglichkeit", "l'impossibilité radicale, clairement perçue, l'absurdité"(59).

Unmöglich ist die Existenz - und damit absurd -, weil in ihr selbst kein umfassender und widerspruchsfreier Wirklichkeitserweis gelingt. Sie ist zwar eine unbestrittene, feststellbare Tatsache (qua Realität: "L'existence n'est pas prouvée, elle se constate... Et la réalité pour un homme est d'exister ici-bas" (60)); die Tatsache der nicht aufhebbaren, grundlegenden Widersprüchlichkeit (qua Existenz: "la contradiction est notre misère, et le sentiment de notre misère est le sentiment de notre réalité" (61)).

Für Simone Weil ist somit die Absurdität kein Konstrukt, nicht Ergebnis eines "subjektiven Idealismus"(62), auch nicht das unverständliche und "ungewisse Dunkel" (63), sondern eine klar erfasste und durchschaute Erfahrung. Es ist jedoch nicht die Erfahrung der Kontingenz (wie bei Sartre), des "absurd" erscheinenden Dualismus von Mensch und Welt, den es durch die "Tat" zu überwinden gilt, durch die Eingliederung des Ichs in die Welt; es ist die Erfahrung des je eigenen existentiellen Dualismus, der durch Schöpfungsteilhaftigkeit und Autonomie doppelten und dadurch widersprüchlichen Natur des Menschen.

Es geht ihr auch nicht um die Suche nach einem verborgenen, der sinnlos erscheinenden Existenz eventuell innewohnenden Sinn (wie

(59) Cahiers III, p.26 (24--26).

(60) cf. Fussnote (1), p.26

(61) ibid.

(62) Als solchen bezeichnet W.F.Haug den Absurdismus bei Sartre; cf. W.F. Haug, die Kritik des Absurdismus, Köln 1976, p.XXIII)

(63) so bei Beckett

bei Camus). Der "Sinn" ist der Existenz nicht mitgegeben, er ist ihr vielmehr aufgegeben: es ist die Rückkoppelung des Ichs ins Transzendente; es ist dasjenige, was sie die "décréation" nennt (64), einen ihrem Schöpfungsverständnis analogen Prozess in umgekehrter Richtung: den Weg von der "Unmöglichkeit" zur Möglichkeit und damit zur Wirklichkeit.

Simone Weils Begriff des Absurden muss somit in einem vor-existentialistischen Sinn verstanden werden (65). Er knüpft an das tertulianische "credibile quia ineptum, certum quia impossibile, credo quia absurdum" an, an Pascals Bekenntnis zur Kompatibilität der Gegensätze (66) und Widersprüche, an Kierkegaards trotzigem Appell an den Leser (67), die Offenbarung sei am Geheimnis erkennbar, die Seligkeit am Leiden, die Gewissheit des Leidens an der Ungewissheit, die Leichtigkeit an der Schwierigkeit, die Wahrheit an der Absurdität.

In dieser Linie liegt Simone Weils Bejahung der Existenz als Bejahung des Leidens und des Todes; in dieser Linie ihre "Logik des Absurden".

(64) Hinsichtlich dieser der Existenz gestellten "Aufgabe" der Sinngebung, nicht der Sinnfindung, kann S.W. mit Bloch verglichen werden, jedoch nur so weit. - Zum Begriff der "décréation" -cf. Kap.IV.

(65) d.h. im Verhältnis zum Weltbegriff ist er frei von Resignation, Abscheu oder Ekel.

(66) cf. Pascal, Pensées, in: Oeuvres complètes, Texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Paris 1954, p. 1330-1331.

(67) cf. Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil, Jena 1910, p.123, Fussnote 1) zur Aussage, das Positive sei am Negativen erkennbar.

2. Zur "Logik" des Absurden

"Tâche urgente, essentielle: faire une logique de l'absurde. Définir autant que possible le critérium du vrai et du faux dans le domaine transcendant où la contradiction est à sa place...

Le critérium, c'est qu'une absurdité vraie est un reflet, une transposition, une traduction d'une des absurdités irréductibles de la condition humaine" (68).

Simone Weils "Logik" des Absurden setzt sich somit zum Ziel, die durch die existentielle Erfahrung als unauflösbar und als unausweichbar erwiesenen Widersprüchlichkeiten reflexiv zu erfassen, sie zu transzendieren und dadurch auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen. Es soll im Denken, d.h. mittels des Denkens ein systematischer Zusammenhang der als absurd wirkenden Erscheinungen erstellt werden: ein Sinnzusammenhang des scheinbar Sinnlosen (69). Wie jede Logik hat somit auch Simone Weils "Logik" nichts mit dem Erkennen zu tun, sondern allein mit dem Denken. Erkenntnis und Erfahrung des Absurden werden im Denken eingeholt und in den Rahmen einer Gesetzmässigkeit gebracht: die Gesetzmässigkeit des

(68) La connaissance surnaturelle, p.136

(69) Dieses Unterfangen als Logik zu bezeichnen ist zweifelsohne richtig und begriffssadaequat, wenn auch nicht im Sinn der reinen, sondern der angewandten Logik, als "art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses" (nach der sog. "Logik von Port-Royal" von Arnauld und Nicole, u.d. Titel "La logique ou l'art de bien penser", 1662, die unter dem starken Einfluss Pascals entstand), als "théorie de la pensée valable" (nach J.St.Mill, dessen Werk S.W. bekannt war cf. Bd.I der "Cahiers"); cf. auch: François Paulhan, La logique de la contradiction, Paris 1911, nach dem die Logik "a pour but la plus grande systématisation des produits de notre intelligence" (p.123).

existentiellen Widerspruchs selbst: die endliche und begrenzte, unendliche Differenz "zwischen dem Notwendigen und dem Guten" (70) die in der Existenz ausgetragen wird, d.h. ausgetragen werden muss, in einer, durch den Gebrauch der Autonomie, schuldhaften Verflechtung von Göttlichkeit und Kreaturhaftigkeit, diese "dialectique du divin et de l'humain" (71).

Wie versteht nun Simone Weil die Rolle des Denkens? Welche Bedeutung in methodischer Hinsicht schreibt sie ihm zu bei der Herstellung von Bezug, Vermittlung und Ordnung, im Umgang mit Zeichen, angesichts der Leere? Wie grenzt sie das "reine" Denken ab gegen Vorstellung und Deutung?

a) Die Rolle des Denkens

... "le royaume de la pensée pure est le monde sensible lui-même" (72).

... "je reconnais que mes pensées ne peuvent me renseigner sur rien, sinon sur moi-même" (73).

Bevor von der Funktion des Denkens gesprochen werden kann und die durch die sich scheinbar widersprechenden Zitate möglicherweise entstandene Verwirrung geklärt werden kann, muss zu einer sehr kurzen epistemologischen Rückschau ausgeholt werden: Dass die für sich genommene sinnliche Empfindung ohne die Tätigkeit

(70) Die für S.W. zu kardinaler Wichtigkeit gewordene Stelle aus Platons "Staat" (VI, 493 c)

(71) nach Nicolas Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris 1947

(72) S.W., Sur la science, p.13

(73) ibid., p.52

des Geistes, welcher verknüpft und verbindet, Zusammenhänge herstellt und die einzelne Empfindung in eine "Serie" hineinstellt und ihr dadurch Sinn und Bedeutung verleiht (74), weder Erkenntnis der spezifischen Qualitäten des Wahrgenommenen noch des Raumes noch der Zeit vermittelt, sondern, nach einem von Simone Weil zitierten Wort Lagneau's ein "Abstraktum" bildet (75), ist hinlänglich untersucht und bekannt und soll hier nicht rekapituliert werden (76). Simone Weil versteht Empfindung immer als Erleiden: "Sentir, c'est toujours subir" (77), passives Aufnehmen, noch nicht Wahrnehmen: "Les sensations ne nous donnent rien du monde: ni une matière, ni un espace, ni un temps, et ne peuvent rien nous donner en dehors d'elles-mêmes, et en quelque sorte elles ne sont rien. Cependant nous percevons le monde"... (78). Das "cependant" schafft die vollendete Tatsache: gleichzeitig mit der Aufnahme sinnlicher Eindrücke ist eine andere Kraft tätig: die Denkkraft, welche die erste und einzige Gewissheit vermittelt: "le sentiment de l'existence" (79). Erst durch diese primäre, noch vor-diskursive Tätigkeit des Geistes die Vermittlertätigkeit des noch nicht begrifflichen Denkens, entsteht eine sinnvolle Berührung von Existenz und Welt: sinnvoll, weil hieraus die ersten existentiellen Grunderlebnisse erwachsen, "l'étoffe du monde" (80). Wird diese Begegnung als Bestätigung der Existenz empfunden, bewirkt sie Freude ("la joie n'est autre chose que le sentiment de la réalité" (81)), ist sie Beschränkung

-
- (74) S.W., *Leçons de philosophie*, p.36. S.W. stützt sich in ihrer "Etude des sensations" auf Condillac, Lagneau und Bergson, auf dessen "Essai sur les données immédiates de la conscience" von 1924 sie besonders verweist.
- (75) *ibid.*, p.41
- (76) *cf.*, vor allem Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945.
- (77) *Leçons de philosophie*, p.41
- (78) *ibid.*, p.44
- (79) *Sur la science*, p.47
- (80) *ibid.*, p.49-50
- (81) *Cahiers I*, p.18 . Zur Freude als "besoin essentiel de l'âme" *cf.* S.W., *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.168.

der Existenz, bewirkt sie Schmerz.

Voraussetzung dieses primären Wissens um Existenz und Welt, ja des Existierens und Denkens selbst, ist eine erste, grundsätzliche Befähigung, ein "Können" im transzendentalen Sinn. "Exister, penser, connaître ne sont que des aspects d'une seule réalité: pouvoir" (82).

Durch die verbale Formulierung wird deutlich, dass Simone Weil die "puissance" keineswegs als rein rezeptive Potenz versteht, sondern als "tun können", als "tätig sein können". Somit wird das kartesianische Axiom folgerichtigerweise nicht nur früher angesetzt, sondern auch umgekehrt, nicht nur "Je puis, donc je suis" (83), sondern: ich bin, somit kann ich - im weitesten Sinn - tun, d.h. somit existiere und denke ich, somit bin ich fähig, mein Existieren und Tun-Können zu reflektieren (84).

Um diese transzendente Befähigung jedoch weiss ich nur durch deren praktische Umsetzung, um das Tun-Können nur durch das Tun, um das Denken-Können nur durch das Denken selbst. "Apprendre à connaître ma puissance (85), ce n'est autre chose ... qu'apprendre à l'exercer" (86).

Wenn nun diese transzendente Befähigung mit dem Geist gleichgesetzt wird, so kann mit Simone Weil gefolgert werden, dass die Tätigkeit des Geistes das ist, was der Geist ist (87). Damit wird im Erkennen und Denken der Zufall ausgeschaltet: "Le propre de l'esprit est de supprimer le hasard" (88), d.h., auf positive Weise, dass jedes Wissen immer auf Grund des tätigen Bewusstseins

(82) Sur la science, p.55

(83) ibid., gleiche Seite

(84) Das "ich bin", wird somit zur Prämisse, wodurch der an den kartesianischen Satz gerichtete formal-logische Vorwurf wegfällt, dass vom Kleineren auf das Grössere geschlossen werde.

(85) Der Begriff "puissance" ist im Französischen doppeldeutig; er wird auch von S.W. sowohl im zitierten transzendentalen Sinn verwendet, als auch im Sinn von "Macht" (resp. "impuissance" im Sinn von "Ohnmacht", cf. z.B. "l'impuissance de Dieu": Cahiers III, p.179, La Connaissance surnaturelle, p.70 etc.).

(86) Sur la science, p.63

(87) ibid., p.76-77

(88) ibid., p.76