

zustande kommt, "il n'y a d'autre connaissance pour moi que d'avoir conscience de ce dont j'ai conscience" (89).

(Damit ist der Bogen zum eingangs zitierten Satz, dass meine Gedanken mich letztlich nur über mich selbst unterrichten, geschlossen (90)).

Es gibt jedoch Bewusstseinsinhalte, die nichts mit dem primären Wissen um mich selbst, mit dem "sentiment de l'existence" (91) zu tun haben, die auch unabhängig sind von der Ungewissheit, welche den Dingen in ihrer Gegenständlichkeit anhaftet, bevor sie durch Erfahrung und Reflexion existentielle Gewissheit erlangen: die mathematischen Wahrheiten (92).

Sie sind von unumstößlicher Gewissheit, selbst als nicht verstandene und nicht verstehbare (93), da sie einer vorgegebenen Ordnung entsprechen, "image privilégiée des choses divines à cause de leur certitude" (94). Im pythagoreischen Sinn versteht Simone Weil die Mathematik als Theologie, als Wissenschaft von Gott und vom Göttlichen, die Zahl als logos, als Verhältnis zwischen dem einen und dem andern, zwischen dem einen und dem Unendlichen, zwischen dem Teil und dem Ganzen, der Einheit, welche Gott ist (95), zwischen Begrenztem und Unbegrenztem, zwischen Variablen und Invariablen. Die Mathematik hat kein anderes Objekt als das Aufweisen der dieser Ordnung innewohnenden Gesetzmässigkeiten, welche sich ohne Zwang, in freier Fügsamkeit abwickeln: "Docilité là où il n'y a nulle force, nulle contrainte. Obéissance" (96), ein Résumé der transzendenten Wahrheiten, welche die kosmi-

(89) Sur la science, p.53

(90) cf.Fussnote (73)

(91) cf.Fussnote (79)

(92) Sur la science, p.51

(93) S.W. vergleicht sie insofern mit dem "koan" in der buddhistischen Philosophie, bezeichnet sie auch als Einführung in den Glauben, cf.La connaissance surnaturelle, p.30 ff.

(94) ibid., gleiche Stelle

(95) La connaissance surnaturelle, p. 211, p.231; Cahiers II, p. 306 ff; Cahiers III, p.85.

(96) Cahiers III, 244-246

sche Ordnung bestimmen, "l'ordre du monde"(97). Da nun das Denken sich auf vorzügliche Weise mit der Mathematik befasst, weist auch es als existenzbestimmende Kraft über die Existenz hinaus, "pensée non soumise à l'imagination et au temps" (98). Die einzelnen Gedanken sind wohl den existenzbedingten Beschränkungen unterworfen, welche selbst auch wiederum mit dem Denken zu tun haben - Raum und Zeit - (99), die Denkkraft selbst (d.h. das Denken-Können) jedoch ist davon unabhängig; daher ist Abbild der göttlichen Weisheit ("image visible de la Sagesse, un être pensant visible")(100) der denkende Mensch. (Im spinozistischen Sinn versteht Simone Weil das Denken als Attribut Gottes als göttliche Wesenseigenschaft)(101). Solange der Mensch jedoch auf seinem autonomen Willen besteht, erfüllt er diese dem Denken eigene Mittlerrolle nicht. Erst dadurch, dass er zu vollkommenem Gehorsam gelangt, stellt er auf einzigartige, unnachahmliche und unersetzbare Weise Gottes Gegenwart, Wissen und Wirken in der Welt dar (102).

So mündet letztlich auch Simone Weils Theorie vom Denken in ihre Mystik ein: der denkende Mensch als Darstellung des Nicht-Darstellbaren, als Vermittler (- analog der als Logos verstandenen zweiten göttlichen Person) zwischen der im Kosmos sich widerspiegelnden göttlichen Ordnung und Gott selbst (103), als Deuter und Vollstrecker dieser vorgegebenen Ordnung.

Nun jedoch bedarf es zwischen der Tätigkeit der Sinne, welche reine Rezipienten der äusseren Welt sind ("mon nom en tant que je

(97) Cahiers III, p.157; La connaissance surnaturelle, p.30. - S.W. Verständnis der Mathematik, ihr Logos-Verständnis, gehören so mit ebenfalls in den Zusammenhang ihrer Trinitätslehre, auf die schon im vorangehenden Kapitel verwiesen wurde, cf. auch Cahiers II, p.160-161, 244, 267, 287-288, 296; Cahiers III, p.15, 287-288; La connaissance surnaturelle, p.30.

(98) Cahiers I, p.183

(99) Cahiers I, p.265

(100) Cahiers III, p.59

(101) Cahiers II, p.165

(102) "Chaque créature pensante, parvenue à l'obéissance parfaite, constitue un mode singulier, unique, inimitable, irremplaçable de présence, de connaissance, d'opération de Dieu dans le monde", Cahiers II, p.274.

(103) Cahiers II, 122, 200, 300; Cahiers III, p.13

subis") und noch keine Erkenntnis vermitteln und dem Denken ("mon nom en tant que je pense")(104), das nur Auskunft über sich selbst gibt, einer hin- und hervermittelnden Tätigkeit ("ce lien d'action et de réaction")(105), einer "zusätzlichen Kraft" (106), welche die sinnlichen Eindrücke in Bilder und damit in Gefühle, in Freude und Schmerz, in Schrecken, Abneigung, Angst, Hoffnung und Sehnsucht verwandelt (107): die Vorstellungskraft.

b) Vorstellung und Deutung

"L'imagination est quelque chose de réel. En un sens la principale réalité. Mais en tant qu'imagination" (108).

"L'imagination, c'est l'énergie supplémentaire. En tant qu'elle s'accroche à une partie du monde, elle ment (fausses lectures). Il faut la couper de tout objet pour que l'infini l'accroche" (109).

In ihren Auseinandersetzungen mit den kartesischen "Meditationes" kommt Simone Weil zum Schluss, dass für Descartes die Hauptschwierigkeit nicht darin besteht, die Tätigkeit des Verstandes zu schüren, sondern die Tätigkeit der Vorstellung in Schranken zu halten (110).

Dasselbe gilt für ihr eigenes Bestreben. Analog zu Descartes' Fest-

(104) Sur la science, p.71

(105) *ibid.*

(106) "l'énergie supplémentaire", cf. Cahiers II, p.110

(107) Sur la science, p.72

(108) Cahiers I, p.255

(109) Cahiers II, p.110

(110) Cahiers I, p.66. - Eine schöne Interpretation von "legein" bei Wolfgang Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Tübinger Vorlesungen Bd.I, Frankfurt a.M. 1978, p.325.

stellung in der 2. Meditation (... "vis tamen ipsa imaginandi revera existit et cogitationis meae partem facit") bejaht Simone Weil wohl die Gegebenheit der Vorstellungskraft als "principale réalité" jedoch nur qua Vorstellungskraft, nicht qua Realität. Gerade in dieser Einschränkung zeigt sich schon das zunehmend sich vertiefende Misstrauen ihren Wirkungen gegenüber.

Die Vorstellungskraft vermag ein Doppeltes: sie vermag einerseits, die Welt gegenständlich zu machen, ein Bild von ihr zu geben, sie vorzustellen, d.h. eine "reine" Vermittlung zwischen den Sinnesindrücken und dem sinngebenden Denken zu sein. Sie vermag, um Descartes' Bild vom "bâton de l'aveugle" zu gebrauchen, welches von Simone Weil als nicht weiter zu explizierendes Symbol häufig angeführt wird (111), das Denken "sehend" zu machen. Diese erste Wirkung der Vorstellungskraft wird nicht verneint, sondern als "non-lecture" angestrebt. Sie bringt das zustande, was sie die "klaren Ideen" nennt: Räumlichkeit, Relief, Gestalt, Zahl und andere mehr (112).

Sie vermag andererseits, Weltbemächtigung zu bewirken, "la prise sur le monde" (113). Das Vorgestellte wird dadurch Gegenstand des Wunsches, des Verlangens, auf subjektive Weise wertbelastet und somit, nach Simone Weil, irreell: "Mais ce qui est imaginaire - n'est pas réel - n'existe pas - n'a pas une certaine force - est mauvais" (114). Irreell und daher schlecht ist das Vorgestellte, weil der Begriff des Wertes nur auf das wahre Gute anwendbar ist - auf Gott - und auf dasjenige, was sich auf dieses bezieht: "Seul

-
- (111) cf. ihre "Leçons de philosophie"; p.48 verweist sie zwar darauf, dass Descartes den Gesichtssinn als "Blindenstab" bezeichnet hat.
- (112) Leçons de philosophie, p.46-49. (cf. dazu Descartes, 3. Meditation: "Quaedam ex his (d.h. cogitationibus) tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen"). - Analog ist Heideggers Begriff vom "richtigen Vorstellen" als dasjenige, was "sich nach seinem Gegenstand richtet", cf. Heidegger, Was heisst denken?, Tübingen 1954, p.14
- (113) Sur la science, p.73, ebenso die Begriffe "saisie des choses" und "emprise sur le monde". (Interessant ist, dass Georges Gusdorf in: Mythe et Métaphysique, Paris 1953, dieselben Begriffe verwendet, durch welche er das Zustandekommen der Mythologien erklärt).
- (114) Cahiers I, p.266

Il (d.h. Dieu) vaut la peine d'être l'objet de tous ces mouvements de l'âme qui ont rapport à quelque valeur" (115).

Durch die Vorstellungskraft jedoch wird ein Bezug zwischen den Dingen und dem Ich hergestellt, welcher auf doppelte Weise trügerisch ist: einerseits bekräftigt er die Existenz in ihrer Selbsttäuschung von Autonomie und in der Illusion, Zentrum der "Welt" zu sein; andererseits verfälscht er den durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelte Erkenntnisinhalt, enthebt ihn seiner Eigenständigkeit und macht ihn zum Objekt des Verlangens.

Denn durch die Vorstellung wird der Erkenntnisinhalt gedeutet. Deutung jedoch

heisst subjektive und damit wertende Auslegung des als Wahrnehmung oder Erkenntnis Vorgestellten, heisst die Uebertragung des Erkenntnisinhalts vom Subjekt zurück ins Objekt, "ce transfère dans l'objet de ce qui a lieu dans le corps du sujet" (116). Der Erkenntnisinhalt wird zur "willkürlichen" Idee: "Quand on s'élève à la notion de lecture, apparaît l'arbitraire" (117), d.h. die Gegebenheiten und Erscheinungen der äusseren Welt, der andere Mensch und dessen Handeln werden Funktion der so oder so gerichteten Energie. Wahrnehmung setzt sich in Verlangen oder Ablehnung um. So entstehen subjektiv gefärbte Werturteile: Was als erstrebenswert erscheint, erscheint auch als gut. (Nach Simone Weil wäre der umgekehrte Prozess zu postulieren: dass das, was gut ist, erstrebenswert erscheine)(118).

(115) La connaissance surnaturelle, p.71

(116) Leçons de philosophie, p.33; was S.W. in den "Leçons" noch als "imagination" bestimmt, versteht sie später als "lecture". Es ist überhaupt eine wenig präzise Verwendung der beiden Begriffe festzustellen, d.h. der Vorstellungskraft selbst und ihrer Wirkung.

(117) Cahiers I, p.146

(118) *ibid.*

Es steht somit für sie fest: "L'imagination est toujours liée au désir, c'est-à-dire à la valeur" (119). Dabei ist nicht das Verlangen selbst, welches sie als existenztranszendente Kraft, als Ausrichtung auf das Gute versteht (120), Gegenstand ihrer Skepsis, sondern es ist die Verknüpfung mit "cette superbe puissance ennemie de la raison" (121), es ist der Missbrauch dieser Kraft, deren Ausrichtung auf trügerische, weil unwirkliche Ziele: "Ce sont les choses comme valeurs qui sont irréelles pour nous" (122). Nicht die Dinge selbst sind unwirklich; unwirklich sind sie, insofern sie von der Vorstellungskraft als Werte gedeutet werden: "... les valeurs mensongères ôtent aussi de la réalité à la perception elle-même par l'imagination qui la recouvre, car les valeurs sont non pas déduites, mais directement lues dans la sensation à laquelle elles sont liées" (123). Dagegen ist das vorstellungsfreie Verlangen auch gegenstandsloses Verlangen, der Wunsch nach Transzendenz, der Wille zum Guten, die Bezogenheit der Existenz zum Sein und damit zu Gott: "Seul le désir sans objet est vide d'imagination. ... Il y a présence réelle de Dieu dans toute chose non voilée d'imagination. ... Le désir bute sur de l'être. L'être est alors réel, nu, non voilé par de l'avenir imaginaire " (124). Das Wirkliche (und das Notwendige) sind dem Bereich der Vorstellung entzogen. Dagegen ist "le possible ... le lieu de l'imagination" und damit, nach Simone Weil, "de la dégradation" (125).

(119) Cahiers III, p.192

(120) cf. III l.a), p.

(121) So bezeichnet Pascal die Vorstellungskraft, wobei "superbe" im Sinn der augustiniischen "superbia" ("initium omnis peccati superbia est", Eccl.10,15) zu verstehen ist (nach: J.-P. Schobinger, Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: "De l'esprit géométrique" und "De l'art de persuader", Basel/Stuttgart 1974, p.411).

(122) Cahiers III, p.191

(123) ibid.

(124) Cahiers III, p.192

(125) Cahiers III, p.194. Sie fährt fort: "Il faut vouloir ou ce qui précisément existe, ou ce qui ne peut pas du tout être; mieux encore, les deux. Ce qui est et ce qui ne peut pas être sont l'un et l'autre hors du devenir".

(Der Begriff der "dégradation" ist nur im Zusammenhang der Weil'schen Realitäts-Konzeption unbefremdlich (126), insofern das Sich-Befassen mit dem Möglichen die Ausrichtung auf das Wirkliche hemmt oder gar verhindert. Der Begriff der Möglichkeit, den sie als "absurd und widersprüchlich" (127) bezeichnet, da er die Zerrissenheit des wertbezogenen, jedoch zeitbedingten Denkens widerspiegeln (- "L'existence est du temps, la valeur de l'éternité. Comment n'y aurait-il pas déchirement? La possibilité enferme cette contradiction")(128), den sie auch als "noeud d'un grand nombre de mystères qui entourent la condition humaine" (129) bezeichnet, dieser Begriff soll dazu dienen, das Unveränderliche als das Un-Mögliche aufzudecken: "L'usage de la notion de possibilité est la recherche des invariants" (130). In der Reflexion wie im Handeln soll die Grenze erkundet werden, an welche die Existenz notwendig stößt: die Wirklichkeit: "Il faut accomplir le possible pour toucher l'impossible" (131); denn die Wirklichkeit ist das der Möglichkeit Entzogene, das Unveränderliche, das dem Sein Zugehörige. Als der Möglichkeit Entzogenes ist es auch von der Vorstellungskraft nicht erfassbar.

Die Vorstellungskraft ist somit auf eigentliche Art existenzbestimmt und existenzbezogen. Simone Weil fragt sich, ob deren Tätigkeit - das Vorstellen - sowie insbesondere deren Folgetätigkeit - die Deutung - auch "richtig" sein könne, d.h. ob es ein Kriterium zur Unterscheidung der richtigen von der unrichtigen "lecture" gebe. Ihre Antwort bleibt unbestimmt. Entscheidend ist

(126) S.W. unterscheidet deutlich die formal ähnlichen Begriffe "dégradation" und "abaissement". Der erste bedeutet weniger Erniedrigung als Entwürdigung, da er, wie im oben zitierten Satz, eine Tätigkeit meint, welche die Existenz von ihrer Endbestimmung, dem Streben nach dem Guten (d.h. dem Wirklichen, dem Sein) abhält. Der zweite Begriff dagegen ist nicht negativ, sondern meint jene Haltung der Demut, welche dem Prozess der Dekreation zugrundeliegt.

(127) Cahiers II, p.90

(128) *ibid.*

(129) Cahiers II, p.131

(130) Cahiers III, p.74

(131) Cahiers III, p.31

wiederum ein je subjektives Moment, das sich in "Wahrhaftigkeit", "Gerechtigkeit" und vor allem in einer "innern Geneigtheit" äussert: "Foi, justice; sens de juste disposition intérieure et sens de lecture. C'est la disposition intérieure qui fait la lecture correcte, et il n'y a pas d'autre critérium" (132). Doch was versteht sie unter dieser "innern Geneigtheit"? Es ist wohl die unvoreingenommene Bereitschaft, die reine Offenheit für das "richtige Verhältnis von Offenbarung und Schein" ("le juste rapport de manifestation propre à chaque apparence")(133), welche in einer zunehmenden Verfeinerung der Erkenntnis, in einer quasi hierarchischen Abfolge von der Sinnesempfindung zur transzendenten Erfahrung, letztlich Gott erahnen lässt: "Lectures superposées: lire la nécessité derrière la sensation, lire l'ordre derrière la nécessité, lire Dieu derrière l'ordre" (134). Was sie als "difficulté réelle" versteht, "le choix des lectures"(135) wird hier deutlich: es geht ihr nicht um die gleichzeitig gegebene unbegrenzte Vielzahl möglicher Meinungen oder Gedanken ("lectures, non pas opinions ou pensées")(136), es geht ihr um ein Verfahren der richtigen Einordnung des Erkannten, um einen letztlich an der platonischen Dialektik orientierten Erkenntnisweg, der von der kreatürlichen zur transzendenten Ordnung des Seins weisen soll. Dergestalt nun wird Deutung als "übernatürliche Gabe" verstanden, "le don de la lecture est surnaturel" (137), somit als Manifestation der transzendenten Wirklichkeit in der Existenz. Der Begriff der "seconde lecture", den Simone Weil verwendet,

(132) Cahiers II, p.204

(133) Cahiers II, p.108

(134) Cahiers II, p.164

(135) Cahiers I, p.158 und p.159

(136) ibid.

(137) Cahiers II, p.108

ist als Deutung der Deutung, als reflexive Deutung zu verstehen. Wenn sie auffordert, die erste Deutung als "Blindenstab" zu benützen und anschliessend festhält, die "wahre Deutung" sei die "seconde lecture" (138), so verweist sie auf den eigentlichen Erkenntniswert dieser Funktion: Die Deutung gibt nur immer Aufschluss über den Deutenden selbst, zeigt nur immer auf, woraufzu dieser sich öffnet, deckt ihn immer selbst auf.

Der "lecture"-Begriff Simone Weils kommt somit der im griechischen $\lambda\epsilon\gamma\sigma\upsilon\sigma$ enthaltenen Bedeutung, wie sie auch Heidegger aufgreift, sehr nahe (139). Dass sie selbst um diese - partielle - Ähnlichkeit weiss, beweist eine in Klammer gesetzte, nicht weiter ausgeführte Notiz: "(Parenté entre ma notion de lecture et le "dasein" des existentialistes)" (140). Die "Verwandtschaft" besteht im Existenzbezug. So wie der Daseins-Begriff sich auf die dem einzelnen Menschen eigene und unverwechselbare Möglichkeit zu sein bezieht, so bezieht sich der Weil'sche Begriff der "Deutung" auf die je eigene, individuelle Möglichkeit der Erkenntnis und der Auslegung dieser Erkenntnis, d.h. der Deutung der Deutung. Diese jedoch bedeutet Erkenntnis der eigenen Erkenntnismöglichkeit, somit der vielfältigen Beziehungen und Verflechtungen der Existenz nach Innen und nach Aussen: Beziehung zu sich selbst, zu den andern Menschen, zur äussern Welt, zum transzendenten, umfassenden Sein, zu Gott. Das Erfassen und Verstehen dieser Beziehungen findet sich in der Reflexion der ursprünglichen Deutung, in der "seconde lecture" - ein Begriff, der somit dem Heidegger'schen

(138) Cahiers I, p.152

(139) cf. Heidegger, Sein und Zeit, 8.Aufl., Tübingen 1957, p.32-37

(140) Cahiers II, p.81. - Wen sie mit den "existentialistes" im Besondern meint, schreibt sie nicht. Es findet sich allerdings auf einer der nächsten p. ein weiterer Eintrag zum Daseins-Begriff, wiederum in eckiger Klammer: "(Dasein - une vérité dans l'"existentialisme", mais ils y ont mêlé une tentation)", Cahiers II, p.86. - Interessant ist, dass sie sich im nächstfolgenden Eintrag mit Kierkegaard befasst: "Descendre à la source des désirs, Kierkegaard l'a vainement tenté. Descendre à la source des désirs pour arracher l'énergie à son objet. C'est là que les désirs sont vrais, en tant qu'énergie. C'est l'objet qui est faux..." (ibid.).

Terminus "Erschlossenheit" des Daseins überaus nahe kommt. In ihrem Begriff der "lecture" schliesst Simone Weil auch das "Mit-Sein" ein; d.h. die je eigene Möglichkeit der Existenz-Deutung wird als e i n e der unendlichen vielen Deutungsmöglichkeiten verstanden, die sich in jeder einzelnen Existenz wieder findet, nicht auf isolierte und abgeschlossene Weise, sondern in einer ebenso vielfältigen Wechselbeziehung. Allen gemeinsam ist die transzendente "Mitte", aus der heraus die je einzelnen Möglichkeiten als solche sowie in ihren Wechselbeziehungen erst ersichtlich werden: "Un centre d'où l'on voit le différentes lectures possibles - et leurs rapports - et la sienne propre seulement comme l'une d'elles" (141).

Da alle je einzelnen Deutungsmöglichkeiten mit der je einzelnen Vorstellungskraft verknüpft sind, entspricht keine dem Sein der Dinge an sich, keine wird ihm voll gerecht. Damit die Existenz zum Sein der Dinge durchdringen kann, muss sie sich die "Sicht" von der "Mitte" her aneignen; sie muss sich befreien von der ausdeutenden Vorstellung, von den damit verbundenen Wünschen (- als einer auf die Zukunft hin angelegte Deutung) und den damit verbundenen Gefühlen und Empfindungen (- Ergebniss der Erfahrung und somit einer auf die Vergangenheit hin angelegten Deutung). Das Streben nach der vollkommen wertfreien, reinen Erkenntnis nennt Simone Weil "la recherche de la non-lecture" (142).

Was versteht sie darunter?

Sie bezeichnet sie als "le sans-nom-ni-forme" (143), als Erkenntnis,

(141) Cahiers I, p.86

(142) S.W.'s "recherche de la non-lecture" mit dem Ziel der reinen Erkenntnis ist einerseits in starkem Mass vom Zen-Buddhismus beeinflusst ("recherche du koan", cf.z.B. Cahiers II, p.314-318); andererseits geht S.W. auf den Spuren Platons, Kants und Husserls den doppelten Weg einer transzendentalen Reduktion: Absehen von der Ich- und Selbstbezogenheit im Akt der Erkenntnis selbst, sowie "Einklammerung" aller akzidentellen Eigenschaften des Erkannten und damit Konzentration auf dessen eigentliches Sein.

(143) Cahiers I, p.178

die von Name und Form absieht, wobei "Name" als Summe aller übernommenen oder bekannten Bedeutungen und Wertungen zu verstehen ist, "Form" im Sinn der kantischen Terminologie als im Menschen selbst befindliche Grundbedingung der Erkenntnis: "Plusieurs plans/ non-lecture (sans nom ni forme)/ présence" (144).

Die formelhafte Notiz weist auf zwei Folgen der "non-lecture" hin: Durch den Verzicht auf Name und Form wird die einseitig wertende Beschränktheit der Erkenntnis aufgehoben, findet sie auf "mehreren Ebenen" statt - auf jener der Existenz, auf jener des Mit-Seins sowie auf jener der Transzendenz - , sodass letztlich nur noch die Beziehungen zwischen den verschiedenen Ebenen als relevant erscheinen: - "Le sans-nom-ni-forme et la lecture des rapports. Quelle relation?" (145).

Durch den Verzicht auf Name und Form wird sodann die Zeit eingeholt: Erkenntnis wird dadurch zeitlose Aktualität, beständige Gegenwärtigkeit, "présence", ohne Projektionen in die Vergangenheit und in die Zukunft, da sie frei ist von Gefühlen und frei von Verlangen (146).

Für Simone Weil deckt sich da ein Bezug zu einer formungebundenen Ordnung auf: "Lecture sur plusieurs plans, rapport avec ordre sans forme?" (147) Doch welcher ein Bezug? - Mit der ihr eigenen Kühnheit verlässt sie das platonisch-kantische Erbe und sucht eine Antwort in Wissensquellen jenseits der rationalen Schulphilosophie: "Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut - en sens inverse" (148) . Der Satz aus dem Corpus hermeticum (- den

(144) *ibid.*

(145) *ibid.* - Die Vermutung drängt sich auf, dass der Zusammenhang durch das, was S.W. "lire la non-lecture" nennt, erstellt wird: Die Erkenntnis der nicht-deutenden Erkenntnis ist die Erkenntnis der Beziehungen zwischen den verschiedenen Ebenen.

(146) Zur Frage der Zeit und der Zeitlichkeit bei S.W. cf. III 3.b), p.

(147) auch Cahiers I, p.178

(148) *ibid.*, auch Cahiers I, p.242 und Cahiers I, p.172, sodann Cahiers III, p.145

sie auch als Erklärung für das in den Upanishaden gebräuchliche Symbol vom umgekehrten Baum, der im Himmel wurzelt (149), braucht wie als mögliche Erklärung für den Satz Spinozas', dass Ordnung und Zusammenhang der Ideen gleich ist wie Ordnung und Zusammenhang der Dinge (150)), soll jene Erkenntnissicht von der "Mitte" aus illustrieren, derzufolge das Unten und das Oben nur Bedingung sind für einander (- "Le supérieur porte l'inférieur, l'inférieur porte le supérieur"(151)), analog der Wirkung eines Hebelarms ("mouvement descendant condition du mouvement montant" (152)). Der Verzicht auf Deutung gibt somit nicht nur Aufschluss über die je eigene Erkenntnismöglichkeit, über das Mit-Sein und das Sein der Dinge, er eröffnet einen Einblick in das unendlich vielfältige Bezugssystem, in dem ein unendlich Kleines Bedingung für ein unendlich Grosses sein kann (- Beispiel des archimedischen Punktes), in dessen ausgewogener, gleichgewichtiger Ordnung auch die Existenz als ein unendlich Kleines ihren notwendigen Platz hat (153).

Wie jedoch kann die "non-lecture" realisiert werden?

"Il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture" (154) - ein denkerischer Prozess, der als Vollendung der "Logik" zur reinen Aufmerksamkeit führt.

-
- (149) cf. *Ecrits de Londres et dernières lettres, La Personne et le Sacré*, p.30
(150) *Cahiers III*, p.145
(151) *Cahiers I*, p.172
(152) *Cahiers III*, p.146. - Das Gesetz der Hebelwirkung - "la loi du levier" - findet sich im ganzen Weil'schen Werk als bildhafte Darstellung der Wirkung der Gnade, cf. die Zusammenstellung in: *La pensanteur et la grâce*, p.97 ff.
(153) *Cahiers III*, p.91--93, 107, 108
(154) *Cahiers II*, p.220

3. Aufmerksamkeit und Glaube

"D'une manière générale: méthode d'exercer l'intelligence, qui consiste à regarder. ... que l'attention soit un regard et non un attachement" (155).

"Bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht" (156).

"L'attente est la passivité de la pensée en acte" (157).

Wie soll die "non-lecture" verwirklicht werden? Was heisst, der Deutung müssen "die Wurzeln entzogen werden" (- "il s'agit de déraciner les lectures" (158)?

Simone Weil meint damit eine Technik des Denkens, derzufolge das Denken selbst jeglicher zeitlichen und objektmässigen Bindung entleert wird, durch welche es sich loslöst von allen Inhalten des Verlangens (- damit von der Ausrichtung auf die Zeit) (159) und zum reinen, leeren Verlangen nach der Wahrheit wird. "C'est en désirant la vérité à vide et sans tenter d'en deviner d'avance le contenu qu'on reçoit la lumière. C'est là tout le mécanisme de l'attention" (160).

Voraussetzung, damit diese "conscience lumineuse" (161) erreicht werde, ist ein diskursiver Prozess der Loslösung, "exercice de détachement par l'intelligence" (162), ein kritisches Ueberprüfen

(155) Cahiers II, p.243

(156) Cahiers III, p.240. (Der Satz findet sich im Einbands von Cahiers X aus dem Jahr ... t der

(157) La connaissance surnaturelle, ... t der

(158) cf. (154)

(159) Cahiers III, p.188-(189)

(160) Ecrits de Londres et dernières

(161) Leçons de philosophie, p.108

(162) Cahiers II, p.221; cf. auch At- ... er Wahrheit"
tention consiste à suspendre sa ... alétheia
nible, vide et pénétrable à l'o ... rei (p.26 in
vide, en attente, ne rien cherch ... zu, da Wahrheit
voir dans sa vérité nue l'objet ... des Verstandes

dessen, was als Realität erscheint, in Wahrheit jedoch ein Abbild, eine Transposition unseres eigenen Ichs ist. Das eigene Ich wird in die Dinge versetzt, die dadurch Realität zu erlangen scheinen: "C'est la réalité du moi, transportée par nous dans les choses" (163). Vorstellung und Deutung stellen diese enge Bindung von Ich und äusserer Welt her (164) und schaffen dadurch eine falsche Realität: "C'est l'attachement qui produit en nous la fausse réalité (réalité ersatz) du monde extérieur" (165). Bindung, diese subjektive, gefühlsbedingte Beziehung zwischen dem Ich und der äusseren Welt, durch welche den Dingen Wert zukommt und insofern Unwirklichkeit ("Ce sont les choses comme valeurs qui sont irréelles pour nous")(166), ist eben nichts anderes als ein Ungenügen im eigentlichen Realitätsgefühl: "L'attachement n'est pas autre chose que l'insuffisance dans le sentiment de la réalité" (167).

Das eigentliche Realitätsgefühl, d.h. der Zugang des Ich zur Realität eröffnet sich nur in der Absage an jegliche Schein-Realität ("Il faut abolir en nous la réalité ersatz pour atteindre la réalité réelle")(168), nur durch vollkommene Loslösung und Bindungslosigkeit ("la réalité extérieure ... n'est perceptible que par le détachement total")(169). "Ainsi le détachement parfait permet seul de voir les choses nues et sans ce brouillard de valeurs mensongères"(170).

(Für Simone Weil ist dieser diskursive Weg der Loslösung, der

(163) Cahiers II, p.227

(164) "Bindung" wird hier für das franz. "attachement" verwendet, in welchem "Festhalten" und "Festgebundensein" wie auch die emotionale Bedeutung von "Anhänglichkeit" mitenthalten sind.

(165) Cahiers II, p.221

(166) Cahiers III, p.191

(167) Cahiers II, p.275

(168) cf. (165)

(169) cf. (163)

(170) cf. (166)

zur reinen Aufmerksamkeit und damit zur Erkenntnis der eigentlichen Realität führt (171), nur ein Aspekt in einem Gesamtprozess der Loslösung, welcher wiederum nur ein Teil im grossen Konzept der Dekreation darstellt. Ein anderer Weg der Loslösung findet über das Leiden und die Verzeiflung statt, ein anderer Weg über die Erfahrung der Zeit (172). Einübung auf den Tod sind alle drei, welcher als d e r vorbildliche Augenblick der Existenz verstanden wird, als Prüfstein ihrer Sinnhaftigkeit. Dazu später,).

Im Zusammenhang der reinen Aufmerksamkeit ist der diskursive Weg der Loslösung nicht nur Voraussetzung, sondern selbst Aeusserung jener geistigen Kraft, welche Simone Weil als "énergie qui arrête", als "le pouvoir de s'arrêter" (173) bezeichnet, "attention qui s'accompagne d'actes sans aucune opération de choix, sinon éliminatrice" (174): eine Kraft, vergleichbar der mechanischen Energie (175), welche sowohl Wahrnehmungen, Eindrücke wie die verarbeitenden Denkprozesse anhält, siebt und auswählt, welche "nicht Befehle gibt, sondern Verbote erlässt" (176), welche im eigentlichen Sinn eine geistige "Kontrollfunktion" ausübt (177). So kommt jene "Leere" zustande, in der für Augenblicke die "connaissance du deuxième genre" möglich ist (178), gesteigertes Wissen, untrügliche Wesensschau. "S'arrêter, se retenir, c'est créer du vide en soi" (179). "L'homme n'échappe aux lois de ce monde que la durée d'un éclair. Instants d'arrêt, de contemplation, d'intuition pure, de vide mental, d'acceptation du vide moral. C'est par ces instants qu'il

(171) Realität im Sinn von "to on" und identisch mit dem Guten, cf. Cahiers II, p.276

(172) zur Loslösung durch das Leiden cf. vor allem Cahiers II, p. 101-103; zur Loslösung bezüglich der Zeit cf. Cahiers III, p. 45-46 (- wo S.W. interessanterweise auf eine Analogie mit dem Rilke'schen Daseinverständnis verweist).

(173) Cahiers I, p.221

(174) Cahiers II, p.264

(175) cf. (173)

(176) Leçons de philosophie, p.265

(177) ibid.

(178) Cahiers I, p.234

(179) Cahiers II, p.79

est capable de surnaturel" (180).

(Wenn man diese Einübung auf die "Leere" als auf die reine Aufmerksamkeit lediglich epistemologisch versteht, findet sich eine erstaunliche Aehnlichkeit mit Merleau-Ponty's Begriff der "attention", Simone Weil versucht in den "Leçons" umschreibend zu erklären, dass "l'attention extrême ressemble à de l'inconscience" (181); Merleau-Ponty bezeichnet sie als "ignorance circonscrite", als "intention 'vide' encore, mais déjà déterminée", als "pouvoir général et inconditionné" (182). Bei beiden Autoren findet sich das Moment der Leere, der Kraft, der Unbedingtheit, jedoch auch der klar bestimmten, keineswegs unbegrenzten oder ungefähren Rezeptivität).

Nun hat "attention" bei Simone Weil eine noch weitere Spanne, die schon durch den Begriff selbst eingefasst und mitverstanden ist: einen mystischen, einen religiösen Gehalt.

Die Bedeutung von "attente" ist deutlich mitenthalten. "L'attente est le fondement de la vie spirituelle" (183), weniger Grundlage, als Grundstimmung, Grundeinstellung des geistigen Lebens ist das Warten, Passivität des tätigen Denkens (184), eine Haltung der Demut und der völligen Unterordnung unter die Zeit (185), wobei gerade dadurch Zeit in Zeitlosigkeit, in Ewigkeit umgewandelt wird. "L'attente est transmutatrice de temps en éternité" (186). Worauf richtet sich jedoch das Warten? Was bedeutet Aufmerksamkeit als Erwartung?

(180) Cahiers II, p.25

(181) Leçons de philosophie, p.112

(182) Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris 1945, p.34 ff

(183) La connaissance surnaturelle, p.44

(184) "L'attente est la passivité de la pensée en acte", La connaissance surnaturelle, p.47, p.57.

(185) ibid., p.57, p.91

(186) ibid., p.47

Hier findet sich die ganze Spannkraft dieser Ausrichtung auf die Wirklichkeit, dieses "Spürsinn" für das Unbedingte, für das Wesentliche (187), dieser Unterordnung der gesamten geistigen Tätigkeit unter die unausweichliche, letztendliche Gottbezogenheit des Menschen, Entsprechung zum griechischen "noein" (187). "Dieu est l'attention sans distraction. Il faut imiter l'attente et l'humilité de Dieu" (188).

Einübung auf diese äusserste geistige Disziplin, welche auf letztgültige Weise Wirklichkeit thematisiert: dies ist der Sinn des Wartens. "Attendre implique toute la tension du désir, mais sans désir, une tension acceptée à perpétuité" (189) - eine dem Verlangen vergleichbare Spannung, jedoch ohne Objekt, die reine Spannung, ins Leere hinein, ohne zeitliche Begrenzung, für immer. Diese Leere ist der Ort, der, einem übernatürlichen Sog gleich (190), die Gnade anzieht. "La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir..." (191). Aufmerksamkeit ist somit die Haltung des Gebets.

Beten ist Annäherung des Menschen an jene Haltung, die Gott in der reinsten Form als das Denken seiner selbst vollzieht. Jede andere Form der Aufmerksamkeit ist Vorbereitung auf diese höchste Steigerung; jede Ausbildung und jede Lehre ist Etappe in einem steten Prozess der geistigen Übung in Hinblick auf dieses Ziel. "La prière n'étant que l'attention sous sa forme pure, et les études constituant une gymnastique de l'attention,

(187) Karl-Dieter Uhlke (a.a.O.) charakterisiert den Weil'schen Begriff der Aufmerksamkeit als "Spürsinn für Wirklichkeit, dem nichts Wesentliches entgeht" (p.201). Er verweist auch verdankenswerterweise auf W.Schadewaldt's "nous"- und "noein"-Interpretation (cf.W.Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen, Bd.1, Frankfurt 1978).

(188) La connaissance surnaturelle, p.92

(189) ibid., p.59

(190) Cahiers I, p.267-268

(191) Cahiers II, p.80

chaque exercice scolaire doit être une réfraction de vie spirituelle" (192) . Nicht nur "bricht sich", dem Licht gleich, das Leben des Geistes in jeder Schulaufgabe und findet darin ihren Abglanz und Widerschein, die "Entwicklung der Fähigkeit zur Aufmerksamkeit" wird von Simone Weil als das "eigentliche Ziel und beinah der einzige Nutzen des Studiums" (193) bezeichnet, nicht nur des Studiums, sondern der Erziehung überhaupt, auch jeder Lehre ("L'attention devrait être l'unique objet de l'éducation. Aussi dans l'apprentissage")(194).

("Aufmerksamkeit" ist auch der Schlüsselbegriff, welcher hinter der Arbeit am Fließband steht, so wie Simone Weil sie in ihrem Fabrikjahr erlebt hat (195), welche den Ablauf dieser völlig mechanisierten, häufig gefährlichen Arbeit in der geforderten Schnelligkeit und Präzision einerseits erst möglich macht, diese andererseits auf eine Weise humanisiert und spiritualisiert, welche das Leiden an ihr vertieft und verdichtet).

Simone Weil weiss um die Einwände, die gegen ihr Konzept der Aufmerksamkeit angeführt werden können, insbesondere gegen die Gewissheit auf "Erfolg", die diesem Konzept zugrunde liegt, handelt es sich doch hierbei um eine experimentelle Gewissheit, die sich eigentlich erst nach getaner Erfahrung einstellen kann. Der Widerspruch, der sich daraus ergibt, löst sich nur durch den Glauben. "Il y a là une espèce de contradiction. Il en est ainsi, à partir d'un certain niveau, pour toutes les connaissances utiles au progrès spirituel. Si on ne les adopte pas comme règle de con-

(192) Cahiers III, p.239

(193) cf. die von S.W. eigens diesem Thema gewidmeten Arbeit: Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu, in : Attente de Dieu, a.a.O., p.85-97 (- das Zitat ist auf p.85).

(194) Cahiers II, p.145

(195) cf. die drei Briefe an Albertine Thévenon, in: La condition ouvrière, a.a.O., p.19-29

duite avant de les avoir vérifiées, si on n'y reste pas attaché pendant longtemps seulement par la foi, une foi d'abord ténébreuse et sans lumière, on ne les transformera jamais en certitudes. La foi est la condition indispensable" (196).

Wenn jedoch der Glaube unabdingbare Voraussetzung der Aufmerksamkeit ist, durch welche erst die eigentliche Erkenntnis der Realität gegeben ist, so stellt sich die Frage nach der Art und Begründung dieses Glaubens.

In ihrem VI. Brief an J.M.Perrin, den sie ihre "autobiographie spirituelle" nennt, verwendet Simone Weil an verschiedenen Stellen den Begriff "foi implicite" (197). Es handelt sich dabei in keiner Weise um ein dem rationalen Erkennen entgegengesetztes Fürwahrhalten, um keine moralische, d.h. auf den Willen rekurrierende Leistung, weder um einen Verzicht auf Kritik an verkündeten Wahrheiten und Dogmen noch um eine Haltung der Resignation dem Unverständlichen gegenüber. Glaube hat weder mit Affirmation noch mit Negation zu tun (198).

Glaube ist eine geistige Grunddisposition, "une disposition de toutes les parties de l'âme - et du corps aussi - ayant chacune à l'égard de l'objet de l'amour l'attitude qui convient à sa nature. Justice selon Platon" (199).

Der Vergleich mit dem platonischen Gerechtigkeitsbegriff hilft weiter. Glaube als geistige Grunddisposition ist somit nicht im Sinn einer unveränderlichen transzendentalen Setzung zu verstehen, sondern als ein sich beständig aktualisierendes Grundverhalten

(196) Attente de Dieu, p.87

(197) *ibid.*, p.75-77

(198) Cahiers II, p.139

(199) Cahiers II, p.133

dem Guten gegenüber, "l'objet de l'amour", als das Verhalten der Seele zum Transzendenten.

In diesem Sinn ist der Glaube Erfahrung: "l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour" (200), Erfahrung einer transzendenten Absicherung und Ueberhöhung der rationalen Erkenntnis.

Das, was sie transzendiert, ist die übernatürliche Liebe.

(Nicht von ungefähr folgt hier Simone Weil Spinozas Satz, die Augen der Seele, kraft derer sie die Dinge sehe und erkenne, sei deren Aufweis (201), an welchen sie anfügt, das Auge der Seele

jedoch, mit welchem das Göttliche betrachtet werde, sei die Liebe (202). - Glaube und übernatürliche Liebe werden somit unterschieden:

"L'amour est une disposition de la partie surnaturelle de l'âme" (203).

"La foi est une attitude de toutes les parties de l'âme autres que l'amour surnaturel à l'égard de ce qu'elles ne peuvent pas appréhender, et en tant que non appréhéné" (204).

Während mit der Liebe ausschliesslich die Veranlagung zum Uebernatürlichen gemeint ist, die "Kontaktstelle" im Menschen mit dem Göttlichen, bezeichnet Glaube auf umfassende Weise das gesamte Verhalten des Menschen dem Unfassbaren gegenüber.

Das Unfassbare, d.h. das, was sich dem Zugriff der rationalen Erkenntnis entzieht, ist die eigentliche, die transzendente Realität. "Nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende" (205).

So wird das Wissen vom Nichtwissen, welches noch auf dis-

(200) Cahiers II, p.132

(201) Spinoza, Ethik, V.Buch, Lehrs. 21 f, Anmerkung, Hamburg 1976 (Meiner Philosophische Bibliothek Bd.92), p.282 f.

(202) ibid. (200)

(203) Cahiers II, p.133

(204) Cahiers II, p.134

(205) Cahiers II, p.135

kursive Weise zustande kommt - die kusanische "docta ignorantia" - Vermittlung einer andern Dimension von Wissen, der "Erfahrung des Transzendenten". "L'expérience du transcendant; cela semble contradictoire, et pourtant le transcendant ne peut être connu que par le contact, puisque nos facultés ne peuvent pas le fabriquer" (206).

Diese "Erfahrung" ist das Ziel jener Einübung auf das Wesentliche, als welche Simone Weil die Aufmerksamkeit versteht.

Und erst mit dieser Erfahrung findet die Weil'sche "Logik" ihren Abschluss, erst hier erschliesst sich die Existenz in der Gesamtheit ihrer Bezüge, hier löst sich das "Absurde" im Unfassbaren auf.

"Résoudre, c'est comprendre qu'il n'y a rien à résoudre, que l'existence n'a pas de signification pour les facultés discursives, et qu'il ne faut pas laisser celles-ci sortir de leur rôle de simple instrument explorateur de l'intelligence en vue du contact avec la réalité brute" (207).

Solange die Existenz Gegenstand einer einseitigen Erkenntnisweise ist, erscheint sie als bedeutungslos, als absurd. Erst durch einen umfassenden Erkenntnisvorgang, der die sich widersprechenden Ergebnisse sinnlicher Wahrnehmung, Diskursion und Intuition als existentielle Gesamterfahrung gleichzeitig einschliesst, eröffnet sich ihre Bedeutung und damit ihr Sinn (208).

(206) *ibid.*

(207) Cahiers III, p.64-65

(208) Was S.W. für die Logik im strengen Sinn festhält, gilt analogerweise für die Erfassung der Existenz überhaupt, cf. Cahiers II, p.33: "Énumérer les vérités qui sont de telle nature qu'en les affirmant on les détruit..., parce qu'elles ne sont pas vraies sur le plan où se trouvent les opinions qu'on affirme (sur ce plan-là, le contraire est vrai), mais sur un plan supérieur. Elles ne sont perceptibles comme vraies qu'aux esprits capables de penser simultanément sur plusieurs plans verticaux superposés, tout à fait incommunicables aux autres".

III Existenz - die "unendliche Distanz, die das Notwendige vom Guten trennt"(1)

"C'est surtout la contradiction essentielle, la contradiction entre le bien et la nécessité ou celle équivalente entre la justice et la force... Le bien et la nécessité, comme l'a dit Platon, sont séparés par une distance infinie. Ils n'ont rien en commun. Ils sont totalement autres. Quoique nous soyons contraints de leur assigner une unité, cette unité est un secret" (2).

"En assignant au bien et à la nécessité une unité transcendante, on donne au problème humain essentiel une solution incompréhensible"... (3)

"La distance entre le nécessaire et le bien est la distance même entre la créature et le créateur" (4).

Die Grundbedingung der Existenz, in der sie als Realität (qua Faktizität) und als Absurdität erfasst wird, ist die unaufheb- bare Zerrissenheit ihres ontologischen Status (5).

Was Simone Weil in die Formel der "Distanz zwischen dem Notwendigen und dem Guten" bringt, ist weit mehr als eine Neufassung der Entfremdungstheorie; es ist deren ontologische Radikalisierung. Sie ergibt sich aus der Definition des Guten, d.h. aus der Absolutsetzung des Guten und damit dessen Gleichsetzung mit dem Sein an sich ("Quand on en arrive à l'absolu, on ne s'exprime que par

-
- (1) Platon, Politeia, 6.B uch. 493c. (Nach der Schleiermacher'schen Uebersetzung: ... "wie weit aber die Natur des Notwendigen und des Guten voneinander verschieden sind")
(2) Opposition et Liberté, p.229 (in: Y a-t-il une doctrine marxiste?)
(3) ibid., p.231
(4) La Pesanteur et la Grâce, p.108
(5) "La notion de CONDITION D'EXISTENCE est pour nous le seul lien entre le BIEN et la NECESSITE", Cahiers II, p.163 (- die Begriffe sind im originalen Text durch Grossschreibung hervorgehoben).

des identités "le bien est le bien" ... car seule une identité exprime l'inconditionné"(6) sowie aus der transzendenten Einheit des Guten mit dem Notwendigen.

Die Existenz durchbricht diese Einheit.

Das Sein der Existenz ist somit unauflösbar mit Schuld verknüpft. Hierin gründet das Elend der Existenz, hierin die leidvolle und ängstigende Spannung zwischen der unausweichlichen Unterwerfung unter die Gesetze der Notwendigkeit und dem Streben nach dem (unbekannten) Guten, hierin die Widersprüchlichkeit der Existenz als Bezogenheit zum zeitlich uneinholbaren absoluten Sein, zu dessen als Notwendigkeit, als Naturgesetzlichkeit wahrnehmbaren Manifestation und zu sich selbst als einem des Seins und der Notwendigkeit Teilhaftigen, jedoch in der Zerstrittenheit Teilhaftigen, welche die Autonomie, das Personsein mit sich bringt.

1. Existenz - Ort des Widerspruchs in Bezug auf das Sein

a) Existenz als Schuld

"Le grand crime de Dieu envers nous, c'est de nous avoir créés; c'est que nous existions. Notre grand crime envers Dieu, c'est notre existence" (7).

"L'homme n'a pas d'être, il n'a que de l'avoir. L'être de l'homme est situé derrière le rideau, du côté du surnaturel... J e est caché pour moi... est du côté de Dieu... est en Dieu... est Dieu... Le rideau, c'est la misère humaine... (8).

(6) La connaissance surnaturelle, p.162

(7) *ibid.*, p.225

(8) Cahiers I, p.258. - Es besteht keine Uebereinstimmung zwischen dem Weil'schen Verständnis von Sein und Haben und dem von Gabriel Marcel in "Etre et Avoir"(Bd.I, Journal métaphysique, 1928-1933, Paris 1968) entworfenen phänomenologischen Ansatz (cf. auch im selben Band: Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir 1933). Nach Marcel ist das Sein unergründbar, ein "Mysterium", das Haben jedoch ist "seinsverschlingend": "Nos possessions nous dévorent"... "L'avoir tend...non plus à s'anéantir, mais à se sublimer, à se transmuier en être", a.a.O., p.208. - Insofern ist Existenz ein Haben: "...le soi est un épaississement, est une sclérose... une sorte d'expression apparemment spiritualisée, d'expression à la seconde puissance, non du corps au sens objectif, mais de mon corps en tant que mien, en tant que mon corps est quelque chose que j'ai", a.a.O., p.210.

Das Sein der Existenz, wie es sich als ich-sagendes, autonomes erweist, ist Irrtum und Täuschung (9), ist Verweisung auf das wahre Ich, welches verhangen ist durch die Existenz selbst.

Allein das transzendente Ich, welches das Sein selbst und damit Gott ist, ist das eigentliche Ich, das eigentliche Subjekt. Das existentielle Ich dagegen, welches sich auf eigenmächtige Weise als Subjekt bezeichnet, ist dies nur auf uneigentliche Weise, da es eigentliches Objekt des sich selbst denkenden Gottes ist ("Je est caché pour moi ... est Dieu") (10). Als Subjekt dagegen ist Existenz bestimmt durch Nicht-Sein, d.h. sie h a t Sein lediglich im Mass der Erkenntnis ihres Nicht-Seins und im Mass der Zustimmung zum Nicht-Sein. (Diese Zustimmung ist die einzige positive Leistung, welche die Autonomie erbringen kann; sie ist die Grundlage der Dekreation; s.später).

In sokratischem Sinn versteht Simone Weil Irrtum als Schuld, d.h. nicht nur als erkenntnismässiges Ungenügen, sondern als Versagen der Existenz überhaupt. Gleichzeitig mit der Erkenntnisfähigkeit ist dem Menschen die Erkenntnismöglichkeit aufgegeben; erschliesst er diese nicht, macht er sich schuldig (11), "analogie entre le péché et l'erreur". Dieses epistemologisch bedingte Schuldigwerden am Sein, d.h. das Nicht-Unterscheiden von eigentlichem und uneigentlichem Sein (12) ist die unausweichliche Folge der ursprünglichen, mit der Tatsache der Schöpfung selbst verbundenen Schuld, der Schöpfung als existenzbegründender Tathandlung Gottes, "le crime de Dieu". "Le seul fait qu'il existe des êtres AUTRES que Dieu

(9) cf. *Écrits de Londres et dernières lettres*, p.17: "La personne en nous, c'est la part en nous de l'erreur et du péché" (Mehr zum Person-Begriff s.III l.c). - cf. auch *Sur la science*, p.11: "Ce qui explique que la recherche de la vérité ait pu et puisse présenter quelque intérêt, c'est que l'homme commence non pas par l'ignorance, mais par l'erreur".

(10) Hierin besteht die Schöpfung, Selbstdarstellung Gottes; cf. vorn p.39f.

(11) cf. *La connaissance surnaturelle*, p.128

(12) Wie verhält sich der Weil'sche Existenzbegriff zur Heidegger'schen Unterscheidung von Dasein und Existenz? - Das uneigentliche Sein, als welches S.W. das Sein der Existenz versteht, entspricht dem Daseinsbegriff; die Erkenntnis der existentiellen Schuld dem Begriff des "Erschliessens" bei Heidegger, damit der Ueberführung von Dasein in Existenz (cf. *SuZ*, p. 42-43). Bei Simone Weil jedoch fällt der Begriff des eigent-

implique la possibilité du péché. Ce n'est pas à la liberté que cette possibilité est attachée ... mais à l'EXISTENCE. L'existence séparée")(13).

Simone Weil verstärkt hier zweifelsohne das, was Kierkegaard den "entscheidenden Ausdruck des existentiellen Pathos" (14) genannt hat: Schuld, "aus dem Existieren (selbst) erklärt" (15), begründet das die Existenz bestimmende Schuldbewusstsein, in dessen "Totalität sich die Existenz so stark behauptet, wie es in der Immanenz möglich ist" (16), in welchem sie jenem "absoluten Verhältnis" (17) Ausdruck verleiht, das Kierkegaard als "Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit" (18) versteht, Simone Weil als Verhältnis der Existenz als Variabler zum Sein als dem Guten, als der Invariablen (19), als Gott.

(Dieses Verhältnis wird verstanden als "logos" (20). Für Simone Weil ist das Befassen mit der Mathematik ein Weg, auf paradigmatische und sinnbildliche Weise die existenzbestimmende Ordnung aufzuweisen, das Sein der Existenz als Verhältnis zum Sein als der "Einheit", auf die sie sich ausrichtet).

Das Sein, auf das sich die Existenz bezieht und ausrichtet, ist ihr telos. Wenn nun das Ziel dieser Ausrichtung wegfällt, d.h. wenn es in die Existenz selbst zurückgenommen wird, wenn Existenz nur noch als Verhältnis zu ~~ihm~~ selbst verstanden wird und dadurch selbst als das Gute bestimmt wird, dann wird sie zum "unvermischten Grauen", dann wird sie absurd: "Les moments où on est forcé de regarder la simple existence comme unique fin, c'est l'horreur totale, sans mélange. C'est là l'horreur de la situation du con-

lichen Seins mit dem des Guten zusammen und mit dem Begriff Gottes; in ihm findet sich die Transzendenz der Existenz, ihr Bezugs"punkt" (cf. auch R.M.Rilke, Gesammelte Werke, Leipzig 1930, Bd.III, p.318, 324, 356).

(13) Cahiers II, p.69 . (Die grossgeschriebenen Begriffe finden sich so im Text).

(14) cf.Sören Kierkegaard, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, Bd.II, Jena 1910, p.209

(15) *ibid.*, p.212

(16) *ibid.*, p.262

(17) *ibid.*, p.224

(18) *ibid.*, p.213

(19) Cahiers III, p.243

(20) Cahiers II, p.306-308; La connaissance surnaturelle, p.211, p.231

damné à mort, que le Christ même a ressenti" (21).

So wie der Begriff des Grenzübergangs keinen Sinn hergibt und demzufolge absurd ist, wenn jenseits der Grenze kein Gebiet ist, in welches von diesseits der Grenze her der Schritt gesetzt werden kann, so ist Existenz ohne den Bezug zum transzendenten Sein sinnentfremdet, absurd: "Le passage à la limite, quand il est appliqué à une relation dont il supprime un des termes, est par trop absurde" (22). Demzufolge ist die Existenz, weil sie nicht selbst Ziel der existentiellen Ausrichtung sein kann, auch kein Gutes: "Le fait que nous ne pouvons pas prendre notre existence comme une fin montre manifestement que pour nous, créatures finies, l'existence n'est pas un bien" (23).

Hier nun wird - im Verhältnis zum transzendenten Sein - der fundamentale Widerspruch namhaft, der die Existenz so schwer zu tragen und auszuhalten macht und der letztlich die Verlorenheit in ihr begründet, welche Simone Weil als "angoisse irréductible" (24) bezeichnet. Es geht um den Widerspruch, auf den im wesentlichen Camus beständig stösst, der ihn sagen lässt: "C'est facile, c'est tellement plus facile de mourir de ses contradictions que de les faire vivre" (25); es geht um die daraus folgende "Grundbefindlichkeit", in der "das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht wird" (26) und durch die sich dabei offenbarende Leere seiner Unzulänglichkeit und Verlorenheit bewusst wird. (Es zeigt sich bei Simone Weil zweifelsohne eine grössere

(21) Cahiers III, p.183-184, ibid. p.123-124.

(22) Oppression et Liberté, p.253 (Aus: Y a-t-il une doctrine marxiste?).^(*)

(23) Cahiers III, p.223

(24) Cahiers II, p.80. (Im typischen Stil der "Cahiers" vertieft sie hier den Begriff der "nicht weiter zurückführbaren Angst" nicht, sondern exemplifiziert ihn mit dem Satz aus dem Johannes-Evangelium (AVI,21) "La femme, pendant son travail, est triste" (- bezieht sich auf die Entbindung).

(25) cf. Albert Camus, Les Justes, Paris 1950, p.169

(26) cf. Martin Heidegger, SuZ, § 40 (- in der 8.Auflage p.184)

^(*) Nach J.-F. Marquet, in: Liberté et existence, Paris 1973, geht der Begriff "passage à la limite" auf Thomas Brown (1778-1820) zurück, einem Hauptvertreter der "schottischen Schule". Ob S.W. sein Werk direkt gekannt hat, ist ungewiss.

Verwandschaft zu Kierkegaard als zu Heidegger, geht es ihr dabei doch weniger um das Offenbarwerden des "Freiseins für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens" (welches vor allem Sartre wieder namhaft gemacht hat) als eines "Freiseins für ... (propensio in) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist" (27), als eher um die Unmöglichkeit ("sentiment d'impossibilité")(28), Kenntnis zu haben von der letztthinnigen Finalität der Existenz, dem transzendenten Sein). Es geht Simone Weil somit um die Erkenntnis, dass das eigentliche Sein der Existenz uneigentliches, vorweggenommenes, arrogiertes Sein ist - und somit Schuld -, dass das "eigentliche", transzendente Sein jedoch, auf das sich die Existenz bezieht, unerkennbar und unbestimmbar ist. Sie löst den Widerspruch nicht auf, indem sie dieses Seinsziel mit der "ewigen Seligkeit" verbindet wie Kierkegaard. Im Gegenteil: "Une certaine représentation de la vie immortelle, en tant qu'elle fait imaginer une existence qui soit un bien, est impure" (29).

Sie radikalisiert die "docta ignorantia", das Wissen vom Nichtwissen. Ihre eigentlichen Lehrer sind Meister Eckhart, Cusanus und San Juan de la Cruz, sodann vor allem Platon. Wie diese verbindet sie philosophische Reflexion und Religiosität. Als "religiöser Mensch" "dürstet (sie) nach dem Sein" (30). Als Philosophin stellt sie diesem "Durst" wissenschaftliche Skepsis und Genauigkeit der Analyse entgegen. "Il faut dans le domaine des

(27) SuZ, p.188

(28) cf. Fussnote (24)

(29) Cahiers III, p.223 (- "impure" ist die Vorstellung - qua "représentation" -, weil sie unzulässig, gedanklich "unsauber" ist; S.W. spricht hier bezeichnenderweise nicht von "imagination", sondern von "représentation", was auf eine diskursive Tätigkeit hinweist). - "Pureté" ist für S.W. ein Schlüsselbegriff: "Qu'y a-t-il au monde de plus contraire à la pureté? La recherche de l'intensité" (Cahiers I, p.15). Er ist wohl die letzte Stufe jener umfassenden Askese, in der auf der diskursiven Ebene die von ihr immer wieder geübte und geforderte "probité intellectuelle" unerlässlich ist (cf. Pensées sans ordre, p.150; Attente de Dieu, p.41 und p.65).

(30) cf. M.Eliade, Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957

rappports entre l'homme et le surnaturel chercher une précision plus que mathématique. Cela doit être plus précis que la science. Tel doit être un des usages de la science" (31).

Diese wissenschaftliche "Genauigkeit" schliesst den Zweifel ein ("Le doute est une vertu pour l'intelligence, et par conséquent il y a un doute qui n'est pas incompatible avec la foi; et la foi n'est pas la croyance")(32), die Infragestellung der Richtigkeit und Notwendigkeit, überhaupt vom Uebernatürlichen zu sprechen ("Se demander d'abord: la notion de surnaturel est-elle indispensable? Ensuite: où et dans quel cas est-il indispensable d'y avoir recours? - Si elle est indispensable, elle l'est pour penser la condition humaine... Logos. Le rapport. Logos et agape)(33).

Wenn nun nach Simone Weil die "condition humaine" (34) nicht anders denn als Verhältnis gedacht werden kann, als ein Sich-Verhalten der Existenz zu sich selbst, zur Welt und zu etwas, das über sie hinausweist (- wobei dieser Bezug der wichtigste ist, da ohne ihn sich keine kohärente Sinnhaftigkeit der andern Bezüge herstellen lässt), so erfordert die wissenschaftliche Genauigkeit eine Bezeichnung und Bestimmung dieses "etwas". Hier nun stösst sie an die Grenze des Abklärenkönnens, an die Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit und -möglichkeit: "Examiner de très près la notion de possibilité, car elle est le noeud d'un grand nombre des mystères qui entourent la condition humaine" (35).

(31) Cahiers II, p.130

(32) La connaissance surnaturelle, p.163. (S.W's Begriffsbestimmung von "foi": Produkt der Aufmerksamkeit, entspricht dem platonischen Begriff der Gerechtigkeit, cf. II 3., p.60 ff).

(33) Cahiers II, p.116

(34) Der Begriff der "condition humaine", der von Darwin geprägt worden war, wurde bekanntlich im französischen Existentialismus durch André Malraux eingeführt mit seinem 1933 erschienenen und so betitelten Roman.

(35) Cahiers II, p.131

Wenn bis anhin dieses "etwas" als das Sein, das eigentliche Sein, das transzendente Sein, als das Gute, als Gott bezeichnet wurde, so wurde der Weil'schen Reflexion vorausgegriffen; denn was sie selbst mit dem diffusen Begriff "le surnaturel" einfasst, entzieht sich erst der Bestimmung, stellt sich erst als Frage nach dem Sein und damit als Geheimnis, als Leere.

b) Die Frage nach dem Sein als Weg zum Sein

Das Geheimnis:

Was sich dem diskursiven Denken verschliesst, das Unfassbare und Unerklärliche, stellt sich diesem Denken selbst als Geheimnis. Simone Weil fragt sich, ob es überhaupt legitim ist, philosophisch von Geheimnis zu sprechen. Sie bejaht dies, vorausgesetzt dass vorerst alle Möglichkeiten der Diskursion ausgeschöpft und die Regeln der Logik dabei aufs strengste angewendet werden. Das Geheimnis stellt für sie ja auch keineswegs eine letzte Stufe des Fragens dar (wie zum Beispiel für Wilhelm Weischedel)(36), sondern ist lediglich eine Art Hilfsbegriff, welcher den Zugang zur transzendenten Realität öffnen soll. "La notion de mystère est légitime quand l'usage le plus logique, le plus rigoureux de l'intelligence mène à une impasse, à une contradiction qu'on ne peut éviter, en ce sens que la suppression d'un terme rend l'autre vide de sens (37), que poser un terme contraint à poser l'autre. Alors la notion de mystère, comme un levier, transporte la pensée

(36) cf. Wilhelm Weischedel, Der Gott der Philosophen, Darmstadt 1971/72, sowie vom selben Autor: Die Frage nach Gott im skeptischen Denken, Berlin-New York 1976. Weischedel sagt, dass das Geheimnis als das Unvordenkliche (- ein Begriff, der von Schelling übernommen wird und der bei diesem mit dem Gottesbegriff gleichgesetzt wird) dem radikalen Fragen vorausgeht und dieses erst ermöglicht, dass es somit als erste und ursprüngliche Wirklichkeit verstanden wird und somit in einer "Dimension" steht, "in der auch das Göttliche als ursprüngliche Wirklichkeit gesucht werden muss".

(37) cf. p.73, Fussnote (22)

de l'autre côté de l'impasse, de l'autre côté de la porte impossible à ouvrir, au delà du domaine de l'intelligence, au-dessus. Mais pour parvenir au delà du domaine de l'intelligence, il faut l'avoir traversé jusqu'au bout ... avec une rigueur irréprochable" (38). Diesen Weg, den sie selbst mit der ihr eigenen "probité intellectuelle absolue" (39) geht, findet sie vorgezeichnet bei Platon und Johannes vom Kreuz (40): verstandesmäßiges Erschliessen des Erkennbaren als Gegengewicht zur Mystik, bei Platon mittels der Argumentation, bei Johannes vom Kreuz über die Klassifikation (41). Auf diese Weise kann zwar nicht das Geheimnis selbst, jedoch der Zugang zum Geheimnis durch die natürliche Erkenntnisfähigkeit kontrolliert werden. Nun wird gerade durch den Aufweis, dass das Erfassen dessen, was das Geheimnis wirklich ist, sich dem Verstand entzieht, innerhalb der Erkenntnisfähigkeit das Vorhandensein einer übergeordneten Fähigkeit offenbar.

Simone Weil nennt diese Fähigkeit "l'amour surnaturel", "une faculté supérieure (à l'intelligence même) et qui conduit au-dessus d'elle" (42).

Die übernatürliche Liebe ist innerhalb der natürlichen Erkenntnisfähigkeit jenes "unendlich Kleine", welches gleichzeitig Grenze und Uebergang bildet zur übergeordneten Dimension der übernatürlichen Erkenntnis. "A l'égard d'un ordre quelconque, un ordre supérieur, donc infiniment au-dessus, ne peut être représenté dans le premier que par un infiniment petit" (43). "La limite est la présence dans un ordre, sous forme d'infiniment petit, de l'ordre transcendant" (44).

(38) La connaissance surnaturelle, p.79-80

(39) cf. Pensées sans ordre, p.150; Attente de Dieu, p.41 und p.65

(40) dessen Werk sie erst 1941 durch die Vermittlung von Gustave Thibon kennenlernte. Dies ist umso erstaunlicher, als ihr Bruder sich schon seit 1934 für die spanischen Mystiker interessierte, in erster Linie für Teresa von Avila, aber auch für Johannes vom Kreuz (cf. S.Pétrément, a.a.O., p.364 und p.428).

(41) La connaissance surnaturelle, p.80

(42) ibid.

(43) Cahiers III, p. 90 und 91

(44) ibid., p.112. - So auch J.Pieper, in: Was heisst philosophieren? München 1948, p.71 f: Am Anfang der Seinserkenntnis steht das Geheimnis "im eigentlichen Sinn: nicht bloss Unwegsamkeit, nicht Widersinn... eine Wirklichkeit, (die) deswegen unbegreiflich ist, weil ihr Licht unaustrinkbar, unausschöpfbar" ist.

Das Vorhandensein der übernatürlichen Liebe selbst ist "la part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit" (45). Die Wirkung dieses "unendlich Kleinen" ist jedoch von entscheidender Bedeutung. Sie kommt der eines Katalysators gleich (46); sie eröffnet den Zugang zum Bereich der Wahrheit: "... "la vérité commence au delà de l'intelligence" (47).

(Der Satz ist bedeutungsschwer, mit der Simone Weil eigenen Unbeirrbarkeit ohne weitere Erläuterung hingesetzt. Doch wird das, was sie unter Wahrheit versteht, durch den Kontext wenigstens angedeutet. Sie spricht darin vom Gesetz, greift die Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes an und verweist auf Sophokles, demzufolge das wahre Gesetz das ungeschriebene Gesetz sei. Es wird somit auf den im Johannesevangelium ausgesprochenen Gegensatz von Gesetz und Wahrheit rekurriert, auf die Selbstdarstellung Christi als "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (48). Wahrheit hat somit die Bedeutung von alétheia, heisst Erschliessen des Verborgenen, Unverborgenheit (49) dessen, was immer schon ist, was sich jedoch anderem als dem "regard de l'âme" (50) verschliesst).

Simone Weil's Apodiktik ergibt sich einerseits aus ihrer Erfahrung, aus der rückblickenden Schau auf den Sinnzusammenhang ihres Lebens (... "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") (51), andererseits aus ihrem von Platon beeinflussten Begriffverständnis von Glaube, welcher mit unvoreingenommenem, der "Sache" gerechtem Verhalten zu tun hat, mit Aufmerksamkeit und Gewissheit und nicht

(45) *Oppression et Liberté*, p.230

(46) *ibid.*; S.W. vergleicht sie auch mit der Wirkung des Archimedischen Punktes, jene unendlich kleine Stelle im Widerstreit der Kräfte, welche ihr Gleichgewicht ausmacht.

(47) *La connaissance surnaturelle*, p.224

(48) Johannes 14⁶

(49) Die in Heideggers Aufsatz über "Platons Lehre von der Wahrheit" vorgenommene Gleichsetzung der Begriffsdeutung von alétheia und der thomasischen *adaequatio intellectus et rei* (p.26 in der Ausgabe: Bern, 1947) trifft für S.W. nicht zu, da Wahrheit sich in ihrem Begriffsverständnis dem Zugriff des Verstandes entzieht.

(50) *Attente de Dieu*, p.212

(51) Brief an Maurice Schumann, in: *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.213

mit Fürwahrhalten (52). "Le domaine de la foi, c'est le domaine des vérités produites par la certitude" (53); denn "concernant les choses divines, la croyance ne convient pas. La certitude seule convient" (54).

Die Gewissheit ist Resultat der unermüdlichen Ausrichtung auf das Uebernatürliche. Sie ist gewissermassen die Verdichtung der Aufmerksamkeit. So sehr Simone Weil den Zweifel im Prozess der diskursiven Erkenntnis als unerlässlich erachtet, so wenig steht er ihrer Auffassung nach der intuitiven Erkenntnis zu.

Der Glaube als "l'exercice de l'amour surnaturel" (55) impliziert eine andere Art der Läuterung als den Zweifel: eine Erprobung der Gewissheit in der Leere, in der Dunkelheit, durch das Nichtwissen; denn die Gewissheit bezieht sich nicht auf die Ausübung der übernatürlichen Liebe, nicht auf den Prozess des Glaubens, sondern lediglich auf sie selbst als Fundament und Voraussetzung. Das, worauf sie sich ausrichtet, ist nie Erkanntes, sondern etwas, das sich der Erkenntnis beständig entzieht und das sich gerade dadurch als Gegenstand möglicher übernatürlicher Erkenntnis erweist. "La foi est une attitude de toutes les parties de l'âme autres que l'amour surnaturel à l'égard de ce qu'elles ne peuvent pas appréhender, et en tant que non appréhendé. Si elles appréhendent quelque chose, il s'agit d'autre chose que de foi, et l'objet ne répond pas à l'étiquette. Nuit obscure" (56).

Wahrheit kommt somit dem zu, was nicht erfasst werden kann, was sich als Nicht-Erfassbares dem Bejahen und Verneinen entzieht und

(52) cf. vorn p.60ff

(53) La connaissance surnaturelle, p.257

(54) Attente de Dieu, p.208. - S.W. unterscheidet sehr klar zwischen "foi" und "croyance" (analog der englischen Unterscheidung zwischen "faith" und "belief"), eine Unterscheidung, die mit dem deutschen Wort "Glaube", das für beide Begriffe steht, nicht direkt wiedergegeben werden kann.

(55) La connaissance surnaturelle, p.80

(56) Cahiers II, p.134. - Seltsam mutet hier die Begriffswahl an: "appréhender" hat geläufigerweise die Bedeutung von "befürchten", im Zusammenhang juristischer Texte von "ergreifen". S.W. rekurriert hier auf die ursprüngliche lateinische Bedeutung und überträgt das Erfassen und Ergreifen (- apprehendo aliquem: ich erfasse bei der Hand) auf den Zugang zum Gegenstand möglicher übernatürlicher Erkenntnis.

was gerade dadurch - im Aufweis der Begrenztheit der verstandes-
mässigen Erkenntnis - seine Wirklichkeit bekundet. "Nous savons
au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende
pas est plus réel que ce qu'elle appréhende" (57). Welch ein
Paradox! "La part de l'intelligence - de la partie de nous qui
affirme et nie, qui pose des opinions - est seulement la soumis-
sion. Tout ce que je conçois comme vrai est moins vrai que ces
choses dont je ne puis concevoir la vérité, mais que j'aime.
C'est pourquoi saint Jean de la Croix appelle la foi une nuit" (58).

Die "finstere Nacht":

Der von Johannes vom Kreuz übernommene Begriff ("la noche oscura")
(59) ist für Simone Weil von grosser Bedeutung (60). Er bezeichnet
bei ihr weit mehr als die vom spanischen Mystiker beschriebene
Glaubenserfahrung: er ist Schlüsselbegriff, Chiffre für jede Art
äusserster Erfahrung, in der übernatürlichen Erkenntnis wie im
Leiden, in der Monotonie sinnloser Arbeit, in Erniedrigung und
Entrechtung, in Agonie und Tod (61). Er steht für Erschöpftheit
und Verzweiflung, "une tension longue et stérile qui se termine
en désespoir, quand on n'attend plus rien" (62), für die Erfahrung
der Grenze menschlicher Fähigkeit im Tun und Erleiden, im Empfinden,
Erkennen, Denken, Glauben; für jene letzte Verlassenheit und Macht-
losigkeit, wie sie in der Finsternis über Golgotha zum Ausdruck kam.

(57) Cahiers II, p.135

(58) *ibid.*, p.130

(59) cf. San Juan de la Cruz, Obras escogidas, Madrid 1974. - Der
Begriff findet sich in einem mystischen Gedicht, in dem der
Weg der Seele "por la oscura noche de la fe, en desnudez y
purgación suya, a la unión del Amado" beschrieben wird (a.a.O.,
p.29-30), sowie in abgewandelter Form an verschiedenen andern
Stellen, z.B. p.33-34 (über das Wissen des Nichtwissens), p.
36-37 ("sin luz y a oscuras viviendo"), p.57 ("Que bien sé yo
la fonte ... aunque es de noche") etc.

(60) Er findet sich auch an zweiter Stelle in der Begriffsliste,
die S.W. ohne weitere Erläuterung aufgestellt hat (Cahiers I,
p.264), ev. als Kapitelüberschriften in einer geplanten Arbeit
(nach einer Vermutung von S.Pétrément).

(61) Cahiers I, p.201-2, 252, 262, 267, 275-6; Cahiers II, p.102,
130-33, 134, 152, 157-58, 208, 286; Cahiers III, p.94-95, 150,
163, 182, 280; Con.surn., p.203-4

(62) Cahiers III, p.163

Erwartung an der Grenze der Hoffnungslosigkeit, Einsicht in die Nutzlosigkeit getaner Anstrengung, in die Wertlosigkeit angestrebter Ziele, Klimax der Schuld im existentiellen Sinn und Erkenntnis des "tort suprême qui consiste à s'aveugler" (63), Verlorenheit bezüglich der Welt und bezüglich Gott, "vide, terrible angoisse" (64) - immer wieder äusserste, letzte Steigerung der Erfahrung existentieller Nichtigkeit: "nuit obscure - applications dans tous les domaines" (65).

In zunehmendem Mass verdichtet sich jedoch die Bedeutung in einer Richtung: Simone Weils Deutung des platonischen Höhlengleichnisses gibt darüber Aufschluss (66). Die Finsternis wird nicht wahrgenommen, solange keine direkte Begegnung mit dem Licht da ist. Sobald der Gefangene jedoch der Fesseln frei ist und, noch immer in der Höhle, des - zwar schwachen und noch verminderten - Lichtes gewahr wird, erfährt er zum erstenmal die Wirklichkeit des Sehens; denn die plötzliche Blendung und die durch das Licht bewirkte Unfähigkeit des Sehens führt zur Einsicht in die Vermeintlichkeit des frühern Zustands, wo Nicht-Sehen als Sehen, Täuschung als Wahrheit angenommen wurden. "Les premières ténèbres, quand le captif délivré de ses chaînes est encore dans la caverne, c'est le sentiment affreux qu'une âme prend de sa propre misère quand elle commence à rentrer en elle-même et se rend compte du mensonge de ce qu'elle a cru des biens" (67). Die Erfahrung der Finsternis angesichts des Lichts ist somit das "furchtbare Gefühl des eigenen

(63) Leçons de philosophie, p.284-285

(64) Cahiers II, p.101

(65) Cahiers I, p.252

(66) La connaissance surnaturelle, p.203 - Eine frühere Deutung findet sich in: Leçons de philosophie, p.284-285. Die beiden Deutungen variieren in mancher Hinsicht. Während in der spätern Erklärung die Nicht-Erkennbarkeit des Guten als Unglück dargestellt wird, erscheint sie hier vorwiegend als Schuld: "Si quelqu'un n'est pas capable de comprendre les modèles éternels, ce n'est pas par insuffisance intellectuelle, mais par insuffisance morale" (a.a.O.).

(67) La connaissance surnaturelle, p.203. - Eine analoge Interpretation des Höhlengleichnisses bei W.Beierwaltes, Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. Diss. München 1957, sowie bei E.Fink, Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles, Frankfurt 1970.

blends, welches die Seele ergreift", wenn sie sich der Unzulänglichkeit, ja der Falschheit der frühern Erkenntnis bewusst wird, wenn all dies, wonach sie sich ausgerichtet hat, sich als hinfällig erweist.

Die zweite Erfahrung der Finsternis erfolgt beim Austritt des Gefangenen aus der Höhle ins volle und ungeminderte Licht der Sonne. Simone Weil erklärt sie mit jener Qual der Unvereinbarkeit zwischen der untrügerischen Gewissheit des Guten (als der Wahrheit) und der Unmöglichkeit seiner Erkenntnis, d.h. seiner Uneinholbarkeit durch die natürliche Erkenntnisfähigkeit. "Les secondes ténèbres, produites par l'éblouissement chez le captif sorti de la caverne, c'est le sentiment de malheur dans l'âme de celui qui possède le bien, mais qui ne sait pas qu'il le possède. C'est la nuit obscure de l'esprit de saint Jean de la Croix" (68). Immer lösen Nicht-Sehen und Sehen einander ab, Finsternis und Licht, "de cube en cube" (69), denn die zunehmende Gewöhnung an das Licht wird mit jeder neuen, stärkern Lichtquelle hinfällig. "Ces alternatives se reproduisent à chaque étape, et par suite durent d'autant plus longtemps qu'un homme s'élève davantage dans l'échelle des objets de plus en plus lumineux; au maximum chez celui qui finit par regarder le soleil lui-même, en soi, tel qu'il est" (70). Der Fortschritt auf dem Weg der übernatürlichen Erkenntnis (- gleichbedeutend dem Weg der "Vervollkommnung") ist somit direkt proportional dem Mass an Aufmerksamkeit (71), mit der das

(68) *ibid.*

(69) S.W.'s "Lieblingsbild", um den Weg des geistigen Fortschritts auszudrücken.

(70) *cf.* Fussnote (67)

(71) Die Erziehung zur Aufmerksamkeit macht ja nach S.W. den eigentlichen Zweck und das eigentliche Ziel der Bildung aus (*cf.* *Attente de Dieu*, p.85 ff; *cf.* auch vorn, p.60 ff). Und da allein über die Aufmerksamkeit und den daraus sich erschliessenden Glauben Wahrheit überhaupt offenbar werden kann und deren Erkenntnis letztes, wenn auch nie zu erreichendes Ziel der "Bildung" ist, fallen im wesentlichen die Weil'sche und die Heidegger'sche Deutung des Platonischen Höhlengleichnisses zusammen, so unterschiedlich auch der Zugang der beiden Philosophen zum Text sein mag.

cf. auch *Cahiers III*, p.182

Licht ins Auge gefasst wird, d.h. mit dem das Gute angestrebt wird (- "l'attention exige une durée")(72); und er ist direkt proportional mit der Länge und Härte der "finstern Nacht", mit der Unmöglichkeit zu "sehen" (- "l'impossibilité est le principe d'ascension, ce qui s'oppose à la pesanteur")(73). Simone Weil stützt sich dabei einerseits auf Johannes vom Kreuz, demzufolge "l'état de nuit obscure de l'esprit, avec ses alternatives, dure d'autant plus longtemps que l'âme est destinée à aller plus loin dans le chemin de la perfection" (74), andererseits auf ihre Gewissheit, dass, wenn all das, was auf natürlichem Weg als Gutes erkannt werden kann, hinfällig und unzulänglich ist, das absolute, das wahre Gute sich als der Inhalt jener "Leere" erweisen wird, als welche die "finstere Nacht" erscheint: "... nous orientons notre attention vers le négatif et le vide. C'est là la nuit obscure de saint Jean de la Croix, qu'on trouve aussi dans Platon. Au terme ce vide apparaît manifestement comme la seule réalité vraiment réelle, et déjà au cours de la nuit obscure on en a par moments le sentiment. Mais quel est le stimulant au cours de cette nuit? Seulement l'insuffisance de tous les biens" (75).

Bevor jedoch von Simone Weil's Verständnis des Guten als dem eigentlichen Gegenstand der übernatürlichen Erkenntnis gesprochen werden kann, ist es unumgänglich, auf dem Begriff der "Leere" zu verweilen, der in ihrem Denken und Schreiben einen wesentlichen Platz einnimmt.

(72) Cahiers III, p.162

(73) Cahiers III, p.184. Zum Begriff der "pesanteur" cf. III 2.a)

(74) cf. Fussnote (67)

(75) Cahiers III, p.182. - Zu der zwischen Platon und Johannes vom Kreuz festgestellten Analogie schreibt S.W. selbst: "Cette analogie si étroite entre Platon et saint Jean e la Croix, qui ne s'explique sûrement pas par un emprunt direct, probablement pas non plus par un emprunt indirect, montre que la vérité mystique est une comme la vérité arithmétique ou géométrique" (La connaissance surnaturelle, p.204).

Die Leere, das Gefühl der Nichtigkeit und die Gottesliebe:

"Le vide" - Leere, Leerraum, Nullpunkt, Fluchtpunkt, unendliche Distanz, "finstere Nacht", Hoffnungslosigkeit, Hoffnung, Kraft, negative Kraft, unnachgiebige Anziehung, Verlust, Erschöpfung, Entblössung, Gnade, Gott:

Der Begriff der Leere ist auf ursprüngliche Weise mit dem des Raumes verknüpft, auf paradoxe Weise mit dem der Fülle und dem der Erfülltheit. Beide Verknüpfungen treffen für Simone Weils Verständnis von Leere zu, beide in einer Vielzahl von Bedeutungen. (Nichts zu tun hat ihre Bedeutungsgebung mit dem physikalischen Begriff, wenngleich sie auf Grund ihres naturwissenschaftlichen Interesses und ihres Bedürfnisses nach Präzision immer wieder auf die Physik rekurriert (76). Der Rekurs erfolgt meistens zum Zweck der Verdeutlichung einer übergeordneten, meta-physischen Gedankenfolge).

"Le vide" ist für sie eine "notion de valeur transcendante" (77), ein transzendenter Wertbegriff: mit negativem Vorzeichen, wo er sich auf den Begriff des Raums bezieht, mit positivem Vorzeichen, wo er Erfülltheit meint. (Wie ist der Charakter des Transzendenten verneint, des die Erfahrung Uebersteigenden und ihr Uebergeordneten. Die "Wertung" bezieht sich lediglich auf die materiale Bestimmung des Begriffs).

Bezüglich des Raums meint "Leere" nicht Negation der Dreidimensionalität oder der Messbarkeit oder der formalen Beschaffenheit der

(76) So z.B. Cahiers I, p.181 (betr. die Lichtgeschwindigkeit im luftleeren Raum); *ibid.*, p.246 (betr. den Zusammenhang mit dem Kraft-Begriff; Cahiers II, p. 39, 41, 44 (betr. die Verwendung des "horror vacui"-Begriffs im übertragenen Sinn). (Keine Analogie etwa zu Pascal's Beschäftigung mit dem luftleeren Raum, cf. dessen Vorwort zum "Traité du Vide" sowie die "Expériences nouvelles touchant le vide", in: Pascal, *Ceuvres complètes*, Paris 1954).

(77) Cahiers II, p.142

Gegenstände. Gemeint ist die Störung dessen, was Heidegger die "käumlichkeit des In-der-Welt-seins" (78) nennt: Infragestellung, ja Verneinung der Fähigkeit, Ferne verschwinden zu lassen (79), d.h. dasjenige, worauf Existenz bezogen ist, vertraut zu machen. Es geht um die Unmöglichkeit, die Distanz zum Alltäglichen einzuholen, es sich verfügbar zu machen (- Schlangestehen um Lebensmittel (80), Betrug der Arbeiter um das Produkt der Arbeit, von Simone Weil dargestellt am Beispiel der Fabrikarbeiter (81), auch an demjenigen der Traubenpflücker während der Weinernte (82)), "renoncer, non à l'action, mais à son fruit" (83), um die Unmöglichkeit, jenen Raum auszufüllen, den man ausfüllen möchte und könnte (84), auch im übertragenen Sinn bezüglich der gesellschaftlichen Anerkennung, bezüglich der Nicht-Erniedrigung und der Nicht-Versklavung (85). Es geht um das Sich-Abmühen ins Leere hinein, "élan empêché" (86), "effort non orienté" (87), um das Gefühl der Lähmung, der Nichtigkeit, der Sinnlosigkeit, der Unmöglichkeit. Leere ist somit ein Gefühl, das Resultat von Erfahrung, dessen Widerhall in der Seele, "ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever" (88). Es ist unabwendbar mit der Existenz selbst verknüpft: jene Form der Absurdität, auf die Camus immer wieder rekurriert. Sie zeigt sich in der Unergründbarkeit dessen, was als Schicksalsschlag erscheint: im Tod geliebter Menschen und der daraus entstehenden Leere ("la douleur de la mort d'autrui; c'est cette douleur du vide, du déséquilibre. Efforts désormais sans objet, donc sans récom-

(78) SuZ, §23 (p.104 ff in der 8.Auflage von 1957)

(79) *ibid.*, p.105: "Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heisst der Entfernthet von etwas, Näherung. Dasein ist wesentlich ent-fernend, es lässt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begeben".

(80) Cahiers II, p.39

(81) cf. die drei Briefe an Albertine Thévenon, in: La condition ouvrière, p.19-29; den "Journal d'usine", *ibid.*, p.45-145 sowie die nachfolgenden "Fragments", p.147-168

(82) Cahiers I, p.279; Cahiers II, p.44

(83) *ibid.*

(84) Cahiers II, p.33

(85) Cahiers I, p.269 (- das Beispiel Ovids in der Verbannung)

(86) Cahiers II, p.79, 99-100

(87) *ibid.*

(88) Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Paris 1942, p.162

penses" (89), sie zeigt sich im körperlichen Leiden, das nicht nur den Körper erniedrigt, sondern auch die Seele versklavt ("...ce qui est dur, c'est qu'au moment de souffrir... il ne reste que la conscience d'une souffrance impossible à porter" (90); "douleur extrême, temps non orienté... Le malheur contraint à reconnaître comme réel ce qu'on ne croit pas possible" (91); dabei ist nicht Sisyphus paradigmatisch, sondern Christus: "Le Christ s'est vidé de sa nature divine et a pris celle d'un esclave. Il s'est abaissé jusqu'à la croix..." (92)); sie zeigt sich im Leiden, welches aus der Nichterfüllbarkeit des Verlangens erwächst ("la souffrance, le vide, est ... le mode d'existence des objets du désir" (93) und sie zeigt sich in der Unausweichlichkeit und Gewissheit des eigenen Todes ("La certitude de la mort ... suppression de tous les mobiles à la fois; vide. Aussi l'on n'y croit pas ... Sentiment d'impossibilité" (94). "Et sa propre mort...? L'objet, la récompense sont dans l'avenir. Privation d'avenir, vide, déséquilibre" (95)).

Leere aus der Nichterfüllbarkeit des Verlangens und aus dem Wissen um den eigenen Tod ist auf doppelte Weise Negation dessen, was Heidegger die "Ausrichtung des Daseins" nennt, das "Wohin" des Daseins (96). Dabei ist auf spürbare, qualvolle Weise das Gleichgewicht gestört, das sich aus der Verknüpfung von Käumlichkeit und Zeitlichkeit ergibt. Die Existenz erfährt sich als eine aufs Unfassbare hin ausgerichtetete, der Zeit nicht mehr mächtige. "La douleur physique ôte son orientation au temps" (97). Während

(89) Cahiers I, p.268

(90) Cahiers I, p.21

(91) Cahiers II, p.103

(92) Cahiers II, p.94 (cf. *ibid.*, p.93 - 104)

(93) Cahiers I, p.128. - Zum Begriff des Verlangens cf. hinten III 1.c)

(94) Cahiers I, p.46. - Zum Tod cf. hinten III 2.c)

(95) Cahiers I, p.268

(96) SuZ, a.a.O., p.105, 108-109

(97) Cahiers II, p.100, 103

der Körper immer an den gegenwärtigen Augenblick gebunden ist, ist das Verlangen (als Ausdruck des Willens) an sich in der Lage, "de pouvoir embrasser les divers instants du temps" (98).

"Le désir est un élan de la pensée vers l'avenir" (99). Dieser Schwung des Denkens in die Zukunft wird jedoch durch das Leiden jäh gestoppt. Zukunft mit Leiden verbunden kann nicht erwünscht werden. "Ce n'est pas possible; ce qui n'est pas possible, c'est de penser un avenir où le malheur continuerait. L'élan naturel de la pensée vers l'avenir est arrêté, l'être est déchiré dans son sentiment du temps" (100). Die Folge ist eine Leere, die schon den Gedanken an den nächsten Tag aufhebt, die jegliche Ausrichtung über die Gegenwart hinaus verunmöglicht. "Cela est si difficile que de ce fait le temps se limite à la journée. C'est pourquoi: "donne-nous aujourd'hui...", "à chaque jour suffit son mal" (101). On ne peut (peut-être?), même avec la grâce, supporter le vide de plus d'une journée" (102).

(Simone Weil wird auf die Frage nach dem "vielleicht?" eine Antwort finden, eine doppelte Antwort, welche Camus' Feststellung, dass "l'absurde m'éclaire sur ce point: il n'y a pas de lendemain" (103) zwar nicht aufhebt, jedoch auf ihre eigene Weise ergänzt und überhöht).

Durch Unglück kann auch die bestandene Zeitlichkeit zur Leere werden: Leere an Stelle der Vergangenheit, Unmöglichkeit der Vergegenwärtigung der Existenz als geschichtliche (104), ein

(98) Cahiers I, p.21

(99) Cahiers II, p.26

(100) ibid.

(101) Hinweis auf Matthäus VI,34: "Jeder Tag hat genug an seiner Plage".

(102) Cahiers I, p.279

(103) Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Gallimard 1942, p.82

(104) Cahiers II, p.26

Gefühl der Nutzlosigkeit und Vergeblichkeit auch der Existenz als gegenwärtiger und bewusster, weil nicht mehr mit der gewesenen verkettet, sind die Folge. Der Beziehungs- und Verhältnischarakter der Existenz zu sich selbst ist gestört; das, was ihre eigentliche Realität ausmacht, wird negiert durch die Negation des einen Beziehungspunktes, der Vergangenheit. Das Leiden darob wird derart unerträglich, dass an seine Stelle selbst Leere tritt: "La souffrance n'est rien hors du rapport entre le passé et l'avenir, mais quoi de plus réel pour l'homme que ce rapport? Il est la réalité même. - L'être qui ne peut supporter de penser ni au passé ni à l'avenir, il est abaissé jusqu'à la matière" (105). Diese Art der Leere ist Ausdruck der Hoffnungslosigkeit (bezüglich der Zukunft), der Verlorenheit (bezüglich der Vergangenheit), der Verzeiflung.

In Simone Weils Sprache heisst sie "le malheur" (106).

"Le malheur est un déracinement de la vie" (107), "la grande énigme de la vie humaine" (108); "dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible... Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage" (109).

Wie nun wird der Mensch fertig mit diesem Zustand äussersten Unglücks, mit der Entwurzelung und Inhaltslosigkeit seiner Existenz, mit dem Gefühl der Erniedrigung, mit der Gebundenheit an den gegenwärtigen Moment? Wie verhält er sich dazu?

(105) *ibid.* (S.W. erwähnt das Beispiel der geflüchteten Weissrussen, denen sie während ihrer Fabrikarbeit bei Renault begegnet war).

(106) In S.W.'s Schriften findet sich der Ausdruck "désespoir" ebensowenig wie "espoir"

(107) *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, p.86

(108) *ibid.*, p.87

(109) *ibid.*, p.85. - S.W. fügt bei: "L'esclavage tel qu'il était pratiqué dans la Rome antique est seulement la forme extrême du malheur". (Ihre harte, völlig negative Einschätzung der römischen Geschichte basiert im wesentlichen auf ihrem Abscheu vor jeglicher Versklavung des Menschen).

Wie gelingt es der Existenz, die Leere zu überwinden, sie auszufüllen mit neuem Inhalt?

Simone Weil verweist auf zwei Wege: der eine ist mit der Tätigkeit der die Leere ausfüllenden Einbildungskraft verbunden, "l'imagination combleuse de vides" (110); der andere ist Funktion der Gottesliebe, welche als Katalysator wirkt für die Umwandlung der Leere als der "finstern Nacht" in "la plénitude suprême" (111).

Was tut die Einbildungskraft bezüglich der Leere?

Sie stellt eine spontane Abwehr der schmerzlichen Realität auf, verdrängt sie und "verfälscht" sie (112); sie schafft eine fiktive Realität, einen fiktiven Trost, eine fiktive Sinngebung, da, wo das Handeln zwanghaft, unverständlich und sinnlos erscheint (- Simone Weil erwähnt beispielshalber die Fürstenverehrung des niederen Volkes im 17. Jahrhundert, welche das Bewusstsein des eigenen Elends verdrängte (113); das "Sterben für Napoleon", denn "mourir pour ce qui est fort fait perdre à la mort son amertume" (114), das Streben nach dem Geld, wodurch die Sinnlosigkeit der Arbeit überdeckt und aufgehoben wird (115). Gefühle der Kränkung, der Erniedrigung und Demütigung, welche den Menschen in jene Leere versetzen, wo "rien d'extérieur ne correspond à une tension intérieure" (116), wo es einer heftigen Anstrengung bedarf, um ein "natürliches" Verhalten an den Tag zu legen, solche Gefühle werden "aufgefüllt", d.h. kompensiert durch Hass, Bitterkeit und Rache: das Tun des Bösen (le péché) ist Folge und Produkt der "imagination

-
- (110) S.W.'s Verständnis der "imagination combleuse de vides" ist verwandt mit dem von Bergson in: *Deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris 1932 verwendeten Begriff der "fonction fabulatrice", welche als Ursprung der "religion statique" wirkt.
- (111) *La connaissance surnaturelle*, p.113
- (112) "l'imagination fabricatrice": *Cahiers I*, p.82
- (113) *Cahiers II*, p.13, auch "le sourire de Louis XIV": *ibid.*, p. 18.
- (114) *Cahiers II*, p.16; im Gegensatz dazu war die Treue zu Christus überaus schwer, "une fidélité à vide", woraus Petri Verleugnung verständlich ist; cf. auch *Cahiers II*, p.36.
- (115) *Cahiers I*, p.278
- (116) *Cahiers I*, p.15

combleuse de vides" (117). Durch den Kompensationseffekt soll ein Gleichgewicht hergestellt werden, welches dem Menschen das Ueberleben ermöglicht: "Le vide (non accepté) produit de la haine, de l'aigreur, de l'amertume, de la rancune. Le mal qu'on désire à ce qu'on hait, et qu'on imagine, rétablit l'équilibre" (118). Die Suche nach dem Gleichgewicht als Kompensation eines Ungleichgewichts ist immer schlecht, da sie immer von der Vorstellungskraft abhängig ist und somit immer ein neues Ungleichgewicht schafft und ein immer erneutes Bedürfnis nach Kompensation: "L'équilibre et le déséquilibre sont deux manières d'être telles qu'éprouvant l'une, on ne peut pas imaginer l'autre, Dans le déséquilibre on imagine un déséquilibre compensateur" (119). "La recherche de l'équilibre est mauvaise parce qu'imaginaire. La vengeance. Même si en fait on tue ou torture son ennemi, c'est en un sens imaginaire" (120).

Ausgleich, Kompensation durch erneutes Ungleichgewicht? - Simone Weil versteht darunter sowohl die Uebertragung des Effekts der Leere auf Unschuldige (121), wie den daraus folgenden Zustand innerer Erschöpfung ("un long malheur tue le désir de la délivrance") (122) und Resignation als auch der Introjektion des Bedürfnisses nach Umsetzung ("le malheureux qui croit que les mauvais traitements lui sont dus")(123), eine noch dunklere und trostlosere Form der Leere, welche mit der Umformung von Ungerechtigkeit in Recht zu tun hat.

(117) Cahiers II, p.83

(118) Cahiers I, p.271 (- auch *ibid.*, p.272- 273)

(119) Cahiers II, p.80-81

(120) Cahiers I, p.272

(121) S.W. erwähnt an verschiedenen Stellen ihr Bedürfnis, während den Anfällen heftigster Kopfschmerzen jemanden an die Stelle der Stirne zu schlagen, wo sie am meisten gepeinigt wurde. - Paradigmatisch für diese Art der Kompensation von Leere ist die Geschichte von Moussa: derjenige, dem viel Böses angetan wurde, tötet am Schluss nicht seine Peiniger, sondern seinen Wohltäter (cf. Cahiers I, p. 119-120; p.272).

(122) Cahiers I, p.272

(123) *ibid.*; S.W. verweist an anderer Stelle (Cahiers II, p.219) auf eine gewisse Analogie zwischen der Mystik und dem Zustand von Geisteskrankheit unter dem Gesichtspunkt der Tätigkeit der Vorstellungskraft.

Das Gleichgewicht lässt sich nicht suchen. So wie es sich in der kosmischen Harmonie als Sinnbild der göttlichen Einheit zeigt (124), so stellt es sich auch auf übernatürliche Weise für den Menschen ein, auf dem Weg des Gehorsams und des Leidens. Sinnbild dafür ist das Kreuz: "Statera facta corporis". C'est le corps crucifié qui est une balance juste, le corps réduit à son point dans le temps et l'espace" (125). "La Croix symbolise à la fois l'union et la séparation des contraires, et l'unité de cette union et de cette séparation" (126). Einheit und Trennung des Gegensätzlichen und die Einheit aus dieser Einheit und dieser Trennung, d.h. der proportionale Mittelwert aus zwei gegensätzlichen, entgegengestrebenden Kräften (127), aus der Schwerkraft und der Gnade. Auch dieser Mittelwert wiederum ist nicht wertneutral: er ist positiv und hiermit anzustreben, wenn er die erkenntnisvermittelnde Funktion der "finstern Nacht" innehat, er ist negativ und zu vermeiden, wenn er Erkenntnis vortäuscht, "l'arbre du bien et du mal", "le péché est mauvaise union des contraires" (128). Nie aber kann dieser Gleichgewichtswert aus einer einzelnen Kraftkomponente abgeleitet werden. Prometheus und Christus sind beispielhaft (129), Leistung und Gnade. "Leistung" jedoch besagt Verzicht auf Leistung, Zustimmung zum Nicht-Handeln ("action non-agissante", s.später)(130), Gehorsam; es geht um eine Leistung der auf das Unbedingte und auf das Absolute ausgerichteten Denkkraft. "Faut-il agir pour diminuer le déséquilibre? Ou seulement s'abstenir de rien faire qui puisse l'augmenter? - Il

(124) Cahiers III, p.21, 22, 92

(125) Cahiers II, p.101. (Das Zitat: "Statera..." ist aus der Hymne "Vexilla regis prodeunt" des Venantius Fortunatus, 6.Jhd.

(126) Cahiers III, p.219

(127) *ibid.*, p.137.- Auf analoge Weise greift auf den Symbolwert des Kreuzes Dorothee Sölle zurück, in: Leiden, Stuttgart 1976, p.199

(128) *ibid.* Fussnote (126)

(129) cf. dagegen: Helmut Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang*, München 1970, sowie Dorothee Sölles Replik darauf, in: *Sympathie*, München 1978, p.96 ff.

(130) Anlehnung an Laotse, *Tao te king*, übersetzt und kommentiert von Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, cf.p. 30 ff: "Das Nicht-Handeln ist keine Untätigkeit, sondern nur absolute Empfänglichkeit für das, was sich von jenem metaphysischen Grunde aus im Individuum auswirkt".

faut penser l'équilibre et, autant qu'on peut, le faire penser; voir le déséquilibre et le décrire, si on peut, publiquement" (131) .

Diese auf das Absolute ausgerichtete Denkkraft fällt im Moment der Akzeption der Leere zusammen mit der übernatürlichen Liebe. Die Zustimmung verwandelt "le vide d'en bas" in "le vide d'en haut" (132), nach einem analogen Ausdruck Berdiaeff's-"la souffrance obscure qui entraîne vers la perte" in "une souffrance lumineuse, avec le salut au bout" (133).

Solange der Mensch diese Zustimmung nicht vollzieht, verharrt er im Zustand des Kierkegaard'schen "Kranken zum Tode". "Vérité de Kierkegaard. "On ne peut pas vivre" dans un monde où le désir n'atteint pas son objet. Il faut désirer d'une autre manière pour que le désir atteigne infailliblement son objet, et c'est le seul problème important" (134). Simone Weil wirft Kierkegaard jedoch vor, er hätte nicht aufgezeigt, wie das Verlangen wahrhaft umzubiegen sei, damit es sein Ziel erreiche. Denn ein Verzeifelnder, der "verzweifelt sich selbst los sein will" (135) und der verzweifelt ein Selbst sein will, das er nicht ist, bleibt ja im Zustand des "vide d'en bas" befangen. Nur die Zustimmung zum Selbst, das er ist, nur die Bejahung der "Krankheit" (als des Zustands der Sünde) vermag, diese zu überwinden. "Ramener en soi l'imagination, mettre hors de soi l'action" (136). Dadurch dass die Vorstellungskraft ins Selbst zurückgeführt wird, hat sie keinen Einfluss mehr aufs Handeln; dieses dient somit nicht mehr dazu,

(131) Cahiers III, p.93

(132) Cahiers III, p.89

(133) cf. Nicolas Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris 1947, p.97. (Zwischen S.W. und Berdiaeff besteht eine auffallende Uebereinstimmung bezüglich des Existenzverständnisses, der Interpretation von Leiden, der Erklärung des Bösen).

(134) Cahiers II, p.84

(135) Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Frankfurt/Hamburg 1956, p.186

(136) *ibid.* Fussnote (134)

Leere zu kompensieren. Denn das Selbst, das der Sünde fähig ist, ist auch der Zustimmung zu dieser Leere fähig, wodurch die existentielle Leere in die übernatürliche Leere, "le vide d'en haut", umgewandelt wird. (Findet sich Simone Weil hier nicht doch wieder in Übereinstimmung mit Kierkegaard? "Denn ein Selbst zu haben, ein Selbst zu sein, ist das grösste, das unendliche Zugeständnis, das dem Menschen gemacht ist, aber zugleich ist es die Forderung der Ewigkeit an ihn")(137).

Dieser "Forderung der Ewigkeit" gerecht werden heisst somit, auf alles verzichten, was die Existenz "leichter" (cf. Bedeutungszusammenhang des Kreuzsymbols) und "einfacher" macht (- "dans l'imaginaire, un seul système de rapports")(138), auf die Übertragungs- und Kompensationseffekte des vorstellungsgesteuerten Handelns verzichten, auf das Erinnern und Planen verzichten, d.h. auf eine Ausrichtung der Existenz als zeitliche in die Vergangenheit und in die Zukunft verzichten; das heisst, die Existenz in ihrer Blossheit und Widersprüchlichkeit annehmen, dem Gefühl der Unmöglichkeit standhalten, das handelnde Ich ausschalten, das Ungleichgewicht aushalten (139).

Dieser Zustand der Leere nun ist wie ein Sog, der die Gnade anzieht (- während die Tätigkeit der Vorstellungskraft das krampfhaft Bemühen ist, alle Ritzen zu verstopfen, durch welche die Gnade eindringen könnte)(140). "La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir" (141).

(137) *ibid.* Fussnote (135), p.187

(138) *Cahiers I*, p.139

(139) S.W. sagt auch: "Supporter le désaccord entre l'imagination et le fait" (*Cahiers II*, p.83). Durch die Begriffswahl wird deutlich, dass mit dem "aushalten" das Herstellen eines (übernatürlichen) Gleichgewichts gemeint ist, bedeutet doch "support" in erster Linie "Stütze", "Halt".

(140) *La connaissance surnaturelle*, p.112

(141) *Cahiers II*, p.80

cf. zum Begriff der Leere die äusserst präzise, kurze Studie von Ana Luisa Janeira, *Le Vide*, in: S.W., *Philosophe, Historienne et mystique, communications regroupée par Gilbert Kahn*, Paris 1978.

Dadurch dass die Leere sich der Wirkung des Uebernatürlichen, d.h. dessen Rückwirkung nicht verschliesst (- denn darin besteht die Gnade)(142), erschliesst sie in sich die Gottesliebe. Die Leere selbst i s t Gottesliebe. "La nudité d'esprit n'est pas seulement une condition de l'amour de Dieu; elle est une condition suffisante; elle est amour de Dieu. Vide" (143).

Die Gottesliebe jedoch, d.h. die übernatürliche Liebe ist Voraussetzung der übernatürlichen Erkenntnis. Hier ist der "Punkt" (das "unendlich Kleine"), wo das Kreatürliche mit dem Absoluten zusammentrifft, die natürliche Denkkraft mit dem übernatürlichen Licht (144), die Existenz (deren Sein vorweggenommenes, usurpiertes Sein ist, deren Realität Nicht-Realität, deren Eigentlichkeit Uneigentlichkeit ist) mit dem Sein, mit der eigentlichen, uneingeschränkten Wirklichkeit. "La créature pensante touche l'absolu et Dieu touche le particulier" (145).

Der dialektische Prozess der Bejahung des Negativen (als welcher die Akzeptation des "vide d'en bas", der existenzbedingten Sündhaftigkeit, durch welche diese zum "vide d'en haut" wird, verstanden werden muss) kommt zu seinem Abschluss durch die Vereinigung des Gegensätzlichen. Das Erfassen dieser Einheit ist Form u n d Inhalt der übernatürlichen Erkenntnis. "Concevoir l'unité des contraires est le mouvement propre à la partie divine de l'âme" (146): Einheit, eigentliches Gleichgewicht, Harmonie. Pythagoreische Weisheit durch umfassende Erfahrung eingeholt: "Penser d'un coup ce qu'on pense séparément" (147) - "Harmonie

(142) "La création est faite du mouvement descendant de la pesanteur, du mouvement ascendant de la grâce et du mouvement descendant de la grâce à la deuxième puissance. - La grâce, c'est la loi du mouvement descendant" (La pesanteur et la grâce, p.13).

(143) Cahiers II, p.182

(144) cf. Interpretation des Höhlengleichnisses, vorn p. 80-83 cf. auch Cahiers III, p.264-265 ("L'oeil, dans le passage sur la caverne, est le faculté d'amour, le discernement des fins. ... On ne peut rien aimer sinon en Dieu, ou plutôt par le médiation de l'amour divin", a.a.O.).

(145) Cahiers II, p.295

(146) Cahiers III, p.270

(147) Cahiers I, p.247

ist des viel Gemischten Einigung und des verschieden Gesinnten
Sinnesverbindung" (148) - "L'équilibre est la possession simul-
tanée des vertus incompatibles" (149).

Dass es sich um die eigentliche Einheit des Gegensätzlichen han-
delt, um die wahre Harmonie, beweist die Erfahrung ihres Bewusst-
werdens, die damit verbundene "finstere Nacht". Es ist derselbe
Masstab der Gewissheit, der auch für Hegel gilt, "... der Ernst,
der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen" (150).

(Die falsche, trügerische Einheit ergibt sich auf der Ebene der
Kompensation, "sur le plan où sont les contraires. L'union authen-
tique est sur le plan au-dessus")(151).

Nun steht wohl der Masstab für die Gewissheit fest, nicht aber
das Mass der Erkenntnis. Diese wächst auf exponentielle Weise
gemessen am Mass und an der Dauer der Zustimmung zur Leere. "Dès
que d'en haut un atome de bien pur est entré dans une âme, c'est-
à-dire un point de vide où Dieu puisse passer, ce vide s'accroît
par le simple écoulement du temps selon une progression géo-
métrique, d'une croissance exponentielle, à condition seulement
que l'âme ne commette pas de trahison. ... La trahison même dans
le plus petit détail, le refus d'obéissance, le fait perdre" (152)

Damit wird auch klar, worin für Simone Weil Freiheit gründet:
in der Bedingung der Möglichkeit letztgültiger Erkenntnis, in der
transzendentalen Befähigung zum Ja- und Nein-Sagen, im Verweigern
oder Nicht-Verweigern dessen, was sie "Gehorsam" nennt.

Der "Gehorsam" ist somit nicht nur die "vertu suprême" (153), son-

(148) Philolaos, Fragment 10, in: Hermann Diels, Fragmente der
Vorsokratiker, 6. Aufl., p.410

(149) Cahiers III, p.87 (cf. auch ibid., p.22-23).

(150) cf. G.W.F.Hegel, Phänomenologie des Geistes, Bd.3 (der Theo-
rie-Werkausgabe), Frankfurt 1970, p.24

(151) Cahiers III, p.247

(152) Cahiers II, p.295

(153) Cahiers I, p.222

dem ein unabtrennbares Charakteristikum, eine Grundbedingung der Existenz. "L'homme ne peut jamais sortir de l'obéissance à Dieu. Une créature ne peut pas ne pas obéir. Le seul choix offert à l'homme comme créature intelligente et libre, c'est de désirer l'obéissance ou de ne pas la désirer" (154).

(Das Immer-schon-eingefangen-sein im Netz des Gehorsams meint die aller Freiheit entzogene Notwendigkeit der Unterordnung unter die "Notwendigkeit", d.h. unter die Naturgesetzlichkeit, "...l'homme en tant que chose soumise à la nécessité mécanique" (155)). Dazu kommt jedoch eine neue Notwendigkeit: die Gesetzmässigkeit des Transzendenten, "une nécessité constituée par les lois propres aux choses surnaturelles" (156), der gegenüber Freiheit namhaft wird und der gegenüber Gehorsam sich als Tugend konstituiert. "Faire seulement, en fait d'actes de vertu, ceux dont on ne peut s'empêcher, ce qu'on ne peut pas ne pas faire; mais augmenter sans cesse par l'attention bien dirigée la quantité de ceux qu'on ne peut pas ne pas faire" (157).

Handeln aus Notwendigkeit, d.h. auf Grund der innern, transzendenten Notwendigkeit ist Handeln aus Gehorsam, das Vollziehen des göttlichen Willens, "fiat voluntas tua", "... la conformité infaillible et éternelle de ce qui se produit dans le temps avec la volonté divine" (158). Der Gehorsam ist das einzige reine Motiv des Handelns, "le seul mobile pur, le seul qui n'enferme à aucun degré la récompense de l'action, et laisse tout le soin de la récompense au père qui est dans le caché, qui voit dans le

(154) Attente de Dieu, p.113; cf. auch Pensées sans ordre, p.98

(155) ibid. (Zu S.W.'s Verständnis von Notwendigkeit, Unterordnung unter die Notwendigkeit, etc. s. später III l.c)).

(156) ibid.; cf. auch Pensées sans ordre, p.115

(157) Cahiers II, p.19

(158) Aus: A propos du Pater, in: Attente de Dieu, p.218. - Zum Tun des göttlichen Willens cf. insbesondere Cahiers II, p. 154-155; auch ibid. p.24-25

caché" (159).

Doch woraus entsteht dieses Motiv? Worin gründet die Zustimmung zum Nicht-Handeln, zum Vollzug der Freiheit als Gehorsam?

Sie gründet in der Aufmerksamkeit. Aufmerksamkeit ist ja die transzendente Ausformung der existentiellen Ausgerichtetheit. Wenn nun durch das Leiden die Ausrichtung in der Zeit unmöglich und somit hinfällig wird, wird die Spitze der Ausrichtung auf die Gegenwart selbst zurückgebogen. Aufmerksamkeit ist somit der Zeit entzogene Ausrichtung: Entzeitlichung, Durchbruch aus der Zeitlichkeit, aus der zeitbedingten Existenz in die Sphäre des Nicht-Zeitlichen, des Ewigen, in die Sphäre des absoluten Seins. "Si on porte sur le présent la pointe de ce désir en nous qui correspond à la finalité, elle perce à travers jusque dans l'éternel" (160). Die der Zeitlichkeit entzogene Ausrichtung ist Ausrichtung "ohne alles Interesse" ("finalité sans fin")(161): ihr alleiniges Ziel ist Gott. "Dieu est l'unique fin. Mais il n'est aucunement une fin, puisqu'il ne dépend d'aucun moyen. Tout ce qui a Dieu pour fin est finalité sans fin. Tout ce qui a une fin est privé de finalité. - C'est pourquoi nous devons transformer la finalité en nécessité. C'est à quoi l'on parvient par la notion d'obéissance. La souffrance jointe à la nécessité nous amène à la finalité sans fin" (162).

Das also ist der Sinn der "finstern Nacht" des Leidens und der Leere: den Gebrauch der Freiheit als Gehorsam zu lehren, die existentielle Ausrichtung von den trügerischen, interessebehafteten

-
- (159) Cahiers II, p.18 (unter Einbezug eines Zitats aus Matthäus, VI,18).
- (160) Cahiers III, 265. (Wiederum weist S.W. darauf hin, dass diese "Umbiegung" nicht ohne Verzweiflung vor sich gehen kann).
- (161) Auf eigenwillige Weise wendet S.W. Kants Kriterium des ästhetischen Urteils auch auf die übernatürliche Erkenntnis an (cf. Kant, Kritik der ästhetischen Urteilskraft, Analytik des Schönen B 17,18); cf. auch S.W.'s Begriff des Schönen (cf.nachfolgendes Kapitel), bei dem sie auch auf Kant rekurriert.
- (162) Cahiers III, p.260. ("fin" bedeutet sowohl "Ziel" wie "Zweck, Interesse". Die beiden ersten Sätze des Zitats sagen somit aus, dass Gott das einzige Ziel ist, dass dieses Ziel jedoch jeglichem Interesse enthoben ist).