

Zielen wegzuführen und auf das einzige Ziel "ohne alles Interesse" auf Gott, umzubiegen (163).

Die Frage nach dem Sinn der Leere ist auch die Frage nach ihrer transzendentalen Begründung. Sie ist für den Menschen Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstfindung, der Aufhebung der Entfremdung, welche als Distanz zwischen dem Notwendigen und dem Guten die Existenz bestimmt, damit der Rückfindung zur transzendenten Einheit .

In ihr vollzieht sich der ganze dialektische Prozess, als welcher die Existenz gedeutet werden kann: die Erkenntnis der Negativität, die Bejahung der Negativität und die Aufhebung der Negativität. Auf dieser letzten Stufe wird Leere zur äussersten Erfülltheit, zum höchsten Reichtum, "la plénitude suprême" (164). (Auch hier holt Simone Weil Meister Eckhart auf, der die "äusserste Armut" als "... so grosse Bereicherung" bezeichnet, "dass Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als "Gott" ist, und mit allen seinen göttlichen Werken; ...denn der Mensch erlangt mit dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Hier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äusserste Armut, die man finden kann" (165).

"Hier ist Gott eins mit dem Geiste" in der "äussersten Armut"... Die Begegnung mit dem Göttlichen in der übernatürlichen Erkenntnis ist wohl Begegnung mit der göttlichen Einheit, jedoch mit der zu Leiden, zu Armut und zu Leere gewordenen Göttlichkeit. "L'homme ne peut être un avec Dieu qu'en s'unissant à Dieu dépouillé de sa

(163) Handeln aus Gehorsam, in der Sphäre der Leere, ohne alles Interesse entspricht auch dem von Meister Eckhart in: In hoc apparuit caritas Dei in nobis postulierten "Wirken und Leben ohne Worumwillen" (cf. Meister Eckhart, a.a.O, p.125).

(164) La connaissance surnaturelle, p.113

(165) Meister Eckhart, aus der deutschen Predigt: Beati pauperes spiritu (nach Matthäus 5,3), herausgegeben von Dietmar Mieth, Olten und reiburg 1979, p.155

divinité (VIDÉ de sa divinité)" (166). Immer wieder rekurriert Simone Weil auf die Stelle in Paulus' Brief an die Philipper (167), um die durch Christus vorgelebte Zustimmung zur Leere deutlich zu machen und um auf die damit verbundene Verheissung der übernatürlichen Erkenntnis hinzuweisen: "Je suis la Voie" (168). Wer diesen Weg geht, ist auf dem Weg der Wahrheit: keine ungefähre, eine absolute Zusicherung! "Se dépouiller de la royauté imaginaire du monde, pour se réduire au point qu'on occupe dans l'espace et le temps. Solitude absolue. Alors on a la vérité du monde" (169). Klein und nichtig werden, die Einsamkeit auf sich nehmen, um die Wahrheit zu besitzen: nicht erst das Ziel des Weges wird erstrebenswert, sondern der Weg selbst wird zum Ziel.

Es geht nicht um einen eigentlichen Wandel in der Zielsetzung; das Ziel wird lediglich früher angesetzt. Simone Weil's zunehmende Beschäftigung mit dem Taoismus und dem Zen-Buddhismus weist darauf hin (170), ebenso wie ihre vergleichenden Studien der griechischen und der östlichen Mystik. Am deutlichsten wird jedoch diese Verschiebung der Zielsetzung in ihrer sich vertiefenden Bereitschaft zum Leiden und zum Unglück. Wenn sie in einer ihrer frühesten Aufzeichnungen noch schrieb: "Je crois à la valeur de la souffrance dans la mesure où on fait tout (ce qui est honnête) pour l'éviter" (171), wenn diese Bereitschaft noch zögernd war, durch Skepsis und "gesunden Menschenverstand" (- Verweis auf die "honnêteté", die "Angemessenheit") gedämpft, so wird sie gegen Ende ihres Lebens zur rückhaltlosen, unumschränkten

(166) Cahiers II, p.184 (- Grossschreibung gemäss Originaltext).
(cf. auch *ibid.*, p.183)

(167) Philipper, 2 6-10; cf. Cahiers II, p.93-94, 98-99-104
Nachdem sie den griechischen Originaltext vorangestellt hat, übersetzt sie: "Qui, ayant pour substance l'essence divine, n'a pas regardé comme un butin l'égalité avec Dieu, mais s'est vidé en prenant l'essence d'un esclave...".

(168) Johannes 14 6: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater ausser durch mich"; cf. Cahiers II, p.184

(169) Cahiers II, p.99

(170) Anschliessend an das Zitat aus Johannes 14 6 (cf. Fussnote (168) schreibt sie: "Le Tao ... est une forme équivalente". Wie ihre Eintragungen beweisen (cf. Cahiers II, p.313 ff), befasst sie sich intensiv mit: Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London 1933 (- seither Neuauflage 1950).

(171) Cahiers I, p. 11

Bejahung. Zur Leidensbereitschaft gesellt sich die Todesbereitschaft. - Sie äusserst sich in einem Gefühl der Demut, der völligen Unwichtigkeit und Nichtigkeit. "L'humilité totale, c'est le consentement à la mort, qui fait de nous du néant inerte" (172). Dieses Gefühl der Nichtigkeit bezieht sich auf alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, selbst auf die übernatürliche Liebe. "L'âme n'aime pas comme une créature d'un amour créé. Cet amour en elle est divin, incréé, car c'est l'amour de Dieu pour Dieu qui passe à travers elle. Dieu seul est capable d'aimer Dieu. Nous pouvons seulement consentir à perdre nos sentiments propres pour laisser passage en notre âme à cet amour. C'est cela se nier soi-même. Nous ne sommes créés que pour ce consentement" (173). Hier, auf Grund dieser Voraussetzung, kann der aktive Prozess der Dekreation einsetzen (174): das Bewusstsein von der Nichtigkeit der personalen Existenz ist eins mit dem "refus d'exister" (175), mit der "Ablehnung" des Ich und des Selbst und somit mit der Reduktion der Existenz auf dasjenige, was in ihr apersonal und ungeschaffen ist, was selbst göttlich ist. Erst die im Denken und in der Zeit zu Ende gebrachte Dekreation kann die "Distanz zwischen dem Notwendigen und dem Guten" einholen, erst sie stellt die ursprüngliche göttliche Identität, welche durch die menschliche Autonomie, den Willen zum Personsein, zum Ich und zum Selbst gespalten wurde, wieder her. Das Gefühl der Nichtigkeit, welches mit "l'humilité" gemeint ist, entsteht somit nicht aus dem Vergleich

(172) La connaissance surnaturelle, p.325

(173) Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, p.102-103

(174) cf. später III l.c)

(175) Cahiers III, p.113; der Begriff "refus" hat nichts zu tun mit "Verweigerung". Er enthält kein privatives Moment, sondern ist rein negativ zu verstehen, als "Ablehnung" oder "Verneinung".

des eigenen Personseins mit einem andern, der eigenen Qualitäten mit andern. Es ist nicht relativ, sondern betrifft auf absolute Weise das Sein der Existenz selbst: "L'humilité n'est pas une mauvaise opinion sur sa propre personne par comparaison avec d'autres. C'est une opinion radicalement mauvaise sur sa propre personne par rapport à ce qui en soi-même est impersonnel. - Quand l'impersonnel s'est implanté dans l'âme et y pousse, il attire à soi tout le bien. La personne ne garde comme propriété propre que le mal" (176).

Durch die "humilité" wird das Böse, welches die "eigentliche Eigenschaft des Personseins" ist, stillgelegt und neutralisiert, seiner Macht entmachtet (- so wie es durch die Lauterkeit geläutert wird: "La pureté purifie le mal")(177). Infolgedessen kann das apersonale, ungeschaffene Element im Menschen, das "unendlich Kleine", welches wesensverwandt ist mit dem Guten, wirksam werden. Wirksam werden heisst hier, die Wesensverwandtschaft mit dem Guten einlösen, heisst erkennen. "L'humilité a un pouvoir irrésistible sur Dieu" (178).

Das Gefühl der Nichtigkeit löst diese Wirksamkeit aus.

Sie ist eins mit der Wirksamkeit des Nicht-Handelns und des Handelns "um nichts": die "humilité" ist das Gefühl der Verbannung. Aus dem "um nichts" erwächst die Gnade, "la grâce", d.h. die Möglichkeit der letztgültigen Erkenntnis (179). Durch sie wird die Verbannung aufgehoben. In diesem Zusammenhang ist auch Simone Weil's häufiger Rekurs auf Christus (- ebenso wie auf Hiob) (180)

-
- (176) La connaissance surnaturelle p.136; auch Cahiers II, p.173
(177) Cahiers III, p.134; zum Begriff und zur Erklärung des Bösen bei S.W. siehe später.
(178) La connaissance surnaturelle, p.43
(179) Im Stamm des hebräischen Wortes "um nichts", "bechin-nom" steckt auch das Wort "chen", das Gnade bedeutet, cf. auch La conn. surnat., p.221: "C'est pourquoi l'exil seul... a permis de trouver Dieu ... le Père qui est dans le secret". - In diesem Sinn sind auch die Begriffe "Erlösung" und "Gnade" in Römer 6,24 zu verstehen, das "gesündigt haben" im Sinn von "Verbannung".
(180) cf. vorn; cf. auch La connaissance surnaturelle, p.200-201; zu Hiob, cf. Cahiers III, p.136, La conn.surnat. p. 215, 216, 218, 221, 297, 298; auch ibid., p.290-291 ("listes des images du Christ").

zu verstehen: es geht um die Erkenntnisfunktion der Ohnmacht, um die erlösende Macht der Erkenntnis auf Grund der Zustimmung zum Leiden und zur Leere (181) und aus der Erfahrung der existentiellen Nichtigkeit. Der Erlöser als derjenige, der auf paradigmatische Weise Existenz vorgelebt und zu Ende gelebt hat, "l'aîné des créatures" (182), ist der "zutiefst Erkennende" (183). Durch die Erkenntnis hebt er für sich - und wiederum vorbildmässig (und in diesem Sinn stellvertretend) für jede Existenz - die Verbannung auf, d.h. das Befangensein im personalen Ich, als welches der Zustand der Sünde, der Nicht-Erkennnis verstanden wird.

Erlösung heisst somit übernatürliche, letztgültige Erkenntnis. In dieser Erkenntnis findet sich die Ueberwindung der Distanz zwischen dem Notwendigen und dem Guten und damit die Wiederherstellung der göttlichen Identität.

Die übernatürliche Erkenntnis jedoch ist nicht übernatürlich, sondern rational begründet, nämlich in der durch die Erfahrung der Leere gemachten Erkenntnis von der Nichtigkeit der Existenz. Die Begründung ist analog der des Weil'schen Glaubensbegriffs: so wie dieser Produkt der Aufmerksamkeit ist, d.h. der auf unbeirr- bare und ausschliessliche Weise auf das Gute ausgerichteten Erkennt-

-
- (181) Leitmotivmässig: Aischylos' Erkenntnis, dass der Weg des Leidens der Weg der Erkenntnis ist, "par la souffrance à la connaissance" (cf. Agamemnon, 177), cf. Cahiers III, p. 27, 41, 44, 56, 111, 151, 191; in diesem Sinn auch der häufige hekurs auf Prometheus (gestützt auf Aischylos' Gefesselten Prometheus, 21-22).
- (182) Im Text heisst es "le Christ ... l'Ame du Monde, l'aînée des créatures", cf. La connaissance surnaturelle, p.200
- (183) Erstaunliche Verwandtschaft mit dem Verständnis von Erlösung bei Abraham Cardoso, cf. Gershom Scholem, Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos, in: Judaica, Frankfurt a/M 1963. Dabei geht die hier gemeinte Bedeutung von Erlösung (Tikkun) auf Isaac Luria (1534-1572) und die nach ihm benannte lurianische Kabbala zurück, nicht erst auf Sabbatai Zwi, der sie hundert Jahre später aufgriff, (Sein Abfall vom Judentum und Uebertritt zum Islam sind hier nicht relevant).- Zu Luria und Zwi cf. G.Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a/M 1967. Interessant ist auch der Vergleich mit dem zwischen Judentum und Christentum vermittelnden Erlösungsbegriff von Franz Rosenzweig; cf. dessen "Stern der Erlösung", 4.Auflage im Rahmen der Gesammelten Schriften, Den Haag 1979.

nisfähigkeit, so ist jene das Ergebnis der unerbittlichen Ausrichtung der leidensfähigen und erkennenden Kräfte der Existenz auf das Wahre, welches sich nur in der Leere, in der Vorwegnahme des Todes und im Tod erschliesst. Denn nur durch das Leiden, die Erfahrung der Ohnmacht und das daraus resultierende Gefühl der Nichtigkeit der Existenz wird diese umfassender Erkenntnis fähig. "Il n'y a rien de plus proche de la véritable humilité que l'intelligence" (184): das scheinbar Gegensätzliche findet sich in einer letzten Reduktion verbunden. Die "via purgativa" schliesst immer, wengleich auch nie auf endgültige und abschliessende Weise, die "via illuminativa" und die "via unitiva" ein (185). Voraussetzung dafür, dass der Weg des Leidens nicht sinnlos ist, sondern zur Erkenntnis führt - "par la souffrance à la connaissance" im Aischylos'schen Sinn (186) - ist die Grundhaltung der "humilité". In dem Mass, wie sie selbst Resultat eines Erkenntnisprozesses ist und damit Wissen um die Endlichkeit und Begrenztheit der Existenz, in dem Mass ist sie fähig, die Grenzen der Existenz zu sprengen: "... toutes les vertus sont finies sans l'humilité, L'humilité seule les rend infinies"; "... l'humilité seule rend les vertus illimitées" (187).

Während Simone Weil mit ihrem Begriff von Glaube den platonischen Gerechtigkeitsbegriff einholt, vergegenwärtigt sie mit "l'humilité" den jüdischen Begriff von Gerechtigkeit. Der Gerechte nach Jesaja ist der zum Leiden und zur Erkenntnis Auserwählte (188): "Toute la

(184) Cahiers II, p.275

(185) Nach der auf Plotin zurückgehenden Mystik, cf. Pseudo-Dionysius, De caelesti hierarchia III c.2.

(186) aus: Agamemnon, 177; bei S.W. leitmotivmässig zitiert, so Cahiers III, p. 27, 41 56, 111, 175; Pensées sans ordre, p.58; La connaissance surnat., p.316

(187) La connaissance surnaturelle, p. 50 und p.166

(188) cf. auch die romanhafte Ausgestaltung des jüdischen Selbstverständnisses vom "Gerechten" in: André Schwarz-Barth, Le dernier des justes, Paris 1959. Dass S.W. die Haltung der "humilité" in hohem Mass selbst verwirklichte, bezeugen nicht nur die Aufzeichnungen in ihren "Cahiers", sondern auch die Menschen, die ihr nahe standen, Schülerinnen, Kollegen und Freunde. "On admirait aussi son sens de l'objectivité et de la mesure, et surtout sa profonde humilité. ... elle avait la science, sans la suffisance"... cf. J. Cabaud, L'Expérience vécue de S.W., Paris 1957, p.124.

partie du péché du monde qui vient le toucher, l'être parfaitement pur le transforme en souffrance. Telle est la fonction du juste d'Isaïe, de l'Agneau de Dieu. Telle est la souffrance rédemptrice" (189). "Er wurde misshandelt, doch er beugte sich. Er öffnete nicht seinen Mund. Wie ein Lamm, das man zur Schlachtbank führt; wie ein Schaf vor dem Scherer verstummt, öffnet er nicht seinen Mund" (190).

Wer sich die "reine des vertus" (191) zu eigen macht, wird zum Gespött der Alltagsgescheiten; denn die "humilité" besteht gerade darin, dass auch das Absurde - so das Leiden - als unergründbar Notwendiges und daher irgendwie Zweckmässiges angenommen wird. Die Zweckmässigkeit liegt im Verborgenen und Paradoxen; sie wird nur für den offenbar, der den Weg der Leere und der Dekreation auch wirklich geht, diese umgekehrte "anabasis" - umgekehrt, weil sie nicht ein Aufstieg, sondern ein Weg in die letzte Tiefe und Niederung der Existenz ist. Die Zweckmässigkeit liegt im Aufweis der Zweckfreiheit, d.i. der Notwendigkeit: "... transformer la finalité en nécessité" (192). Als Notwendigkeit jedoch ist die der einzelnen Existenz gegenüber indifferente, dem ganzen Kosmos innewohnende Ordnung zu verstehen. "L'ordre du monde est fait pour nous, pour nous faire accepter la souffrance, et il s'étend à ce que nous ne connaissons pas, car il n'a d'usage pour nous qu'autant qu'il est hors de nous, indifférent à nous. Job" (193).

Der Hinweis auf Hiob ist relevant. Hiob steht auch für Christus. "Car la Croix, c'est la nécessité elle-même mise en contact avec

-
- (189) Cahiers III, p.135. - S.W. unterscheidet drei Funktionen des Leidens: das Leiden als Strafe ("la souffrance pénale"), das Leiden als Sühne ("la souffrance expiatoire qui est le choc en retour du mal qu'on fait") und das Leiden als Erlösung ("la souffrance rédemptrice qui est l'ombre du bien pur qu'on désire")(- alle Zitate: Cahiers III, p.29).
- (190) Jesaja 53,7; cf. bei S.W. Cahiers III, p.224. (Andere Jesaja-Zitate *ibid.*, p.204, 260).
- (191) Cahiers III, p.113
- (192) *ibid.*, p.260. Dies ist auch die Haltung der Stoa; nicht von ungefähr entwickelt S.W. ihre Ueberlegungen hier in Anschluss an eine Stelle aus Marc Aurels "Selbstbetrachtungen" (4,23): die Zustimmung zum Leiden ist eins mit der Zustimmung zum Kosmos überhaupt.
- (193) *ibid.*, p.259. - "Hiob ist stärker als Gott", indem er um den Läuterungszweck des Leidens weiss: cf. D.Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, p.136 ff.

le plus bas et le plus haut de nous-mêmes, avec la sensibilité charnelle par l'évocation de la souffrance physique, avec l'amour surnaturel par la présence de Dieu. Par suite toute la variété des contacts que peuvent avoir avec la nécessité les parties intermédiaires de notre être y est impliquée" (194). Das ist es: das, was eingeschlossen ist ins Kreuz, d.h. in die Bitterkeit der Leere und der Verlassenheit, ins äusserste Leiden, die "Berührungsvielfalt der verbindenden, vermittelnden Eigenschaften unseres Seins mit der Notwendigkeit", das ist die Kraft der Zustimmung der Existenz zu ihrer Nichtigkeit, die "humilité"; das ist die Gottesliebe. "La souffrance n'a pas de signification. C'est l'essence même de sa réalité. Il faut l'aimer dans sa réalité, qui est absence de signification. Autrement on n'aime pas Dieu"(195). Hier schliesst sich der Kreis. Denn nur wer Gott liebt, d.h. wer das "unendlich Kleine", das als Möglichkeit in die Seele gelegt ist, wachsen lässt ("l'amour est une orientation et non pas un état d'âme")(196), als Seinsausrichtung der Existenz auch im äussersten Unglück gelten lässt, nur der setzt sich auch der ungeschmälersten Bitterkeit des äussersten Unglücks aus. Und nur dem, der sich auf diese Weise aussetzt, der die Leere annimmt, wird letztgültige Erkenntnis zuteil. "Seul celui qui comme Job au fond du malheur essaye encore d'aimer Dieu sent dans sa plénitude et au centre même de l'âme toute l'amertume du malheur. S'il renonçait à aimer Dieu, il ne souffrirait pas ainsi. Dans cet état, l'âme est déchirée, clouée aux deux pôles de la création, la

(194) Pensées sans ordre, p.126

(195) Cahiers III, p.112. - S.W.'s starke Anlehnung an den platonischen Eros-Begriff wird deutlich, so wie er im Symposium im Abstammungsmythos dargestellt wird, als "Wesen des Zwischen" (cf. Karl Albert, Griechische Religion und Platonische Philosophie, Hamburg 1980, p.70), als vermittelnde Kraft zwischen dem Zustand der Bedürftigkeit und Unwissenheit und dem Ziel, das als erreichbares angestrebt wird, der Erkenntnis des Seins (Seinserkenntnis und Gotteserkenntnis fallen auch bei S.W. zusammen).

(Zur Symposium-Interpretation cf. auch Karl Albert, Die ontologische Erfahrung, Ratingen 1974).

(196) Pensées sans ordre, p.104

matière inerte et Dieu... Peut-être faut-il passer par là pour sortir de la création et retourner au principe" (197).

Aus der Schöpfung heraustreten, sich zum Ursprung zurückwenden? Das Bild vom "Nagel", vom "Angenageltsein" wird an anderer Stelle weiter ausgeführt und zeigt die Lösung auf: "Celui dont l'âme reste orientée vers Dieu pendant qu'elle est percée d'un clou se trouve cloué sur le centre même de l'univers ... qui est hors de l'espace et du temps, qui est Dieu. Selon une dimension qui n'appartient pas à l'espace, qui n'est pas le temps ... ce clou a percé un trou à travers la création, à travers l'épaisseur de l'écran qui sépare l'âme de Dieu. Par cette dimension merveilleuse, l'âme peut ... traverser la totalité de l'espace et du temps et parvenir devant la présence même de Dieu" (198).

Die "wunderbare Dimension" ist die äusserste Leere, das Unglück, "le malheur ... une merveille de la technique divine" (199).

Was sich darin als am quälendsten zeigt, der Verlust an zeitlicher Ausrichtung und an Geborgenheit im Raum, das wird - sofern keine Kompensation im nur Existentiellen gesucht wird - zum höchsten Gewinn: zum Durchbruch durch Raum und Zeit ("traverser la totalité de l'espace et du temps") und zur Begegnung mit dem wahrhaften Sein, mit Gott: Rückwendung - wenn auch nur für flüchtige Momente zur ursprünglichen, vorkreatürlichen Einheit des Notwendigen und des Guten (200).

(In ihrem Verständnis von Leere ist Simone Weil zweifelsohne viel stärker und gründlicher der platonischen und jüdisch-christlichen

(197) La connaissance surnaturelle, p.298

(198) Pensées sans ordre, p.104-105

(199) ibid.

(200) Der Vergleich mit dem Umfahrtsmythos aus dem Phaidros drängt sich auf (246 A - 249 D), mit dem Durchbruch durch das Himmelsgewölbe in den überhimmlischen Ort, wo für Momente das dort Erkennbare, "die farblose, gestaltlose, wirklich seiende Einheit" erkannt werden kann, die "Schau des Wirklichen". Dass S.W. sich aufs genaueste mit dem Phaidros befasst hat, beweisen die in La source grecque (p.139 - 146) publizierten Notizen und Uebersetzungen, zu denen auch die hier relevante Stellen gehören (247 C und 247 D).

Tradition verpflichtet als der buddhistischen und taoistischen, selbst wenn sich zu diesen erstaunliche Parallelen feststellen lassen (201). Wenn Kempfner als Grund hierfür die "Einheit der Mystik" (202) nennt, so lässt sich dies mit der Simone Weil eigenen Skepsis der Mystik gegenüber insofern präzisieren, dass überall und immer die Existenz sich zur Frage wird, weniger im Sinn des "warum" als im Sinn des "wozu". Das, was sie durch die Erfahrung als Endlichkeit und Begrenztheit, als Nichtigkeit erfasst, sucht sie durch die Reflexion auf dasjenige, was sich in ihr selbst als unwandelbar und der Begrenzung entzogen erweist, zu überhöhen und in einen Sinnzusammenhang zu stellen. In diesem Unternehmen erfüllt die Leere eine wesentliche Funktion: Katharsis ist sie, nicht Hesychia (203), ein Läuterungsprozess der gesamten Existenz, Prüfung und Vorbereitung der Fähigkeit zu umfassender, letztgültiger Erkenntnis. In dieser Hinsicht, als letzte Voraussetzung, wird sie zur "plénitude suprême" (204), in einer nun einheitlichen formalen und materialen Bestimmung).

(201) Diese werden insbesondere von Gaston Kempfner herausgearbeitet in: La philosophie mystique de Simone Weil, Paris 1960. Darin vergleicht er S.W. insbesondere mit Nagarjuna und schliesst, dass "au fond, le vide de S.W. est identique à celui de Nagarjuna (qu'elle ne semble pas connaître) avec cette différence qu'elle met l'accent sur le rôle pédagogique du vide à faire, tandis que Nagarjuna voit surtout le vide comme une sorte de "fait fondamental" dont il faut prendre conscience, mais, à la limite, les deux aspects se rejoignent, puisque c'est à force de faire le vide qu'on arrive à la toucher" (p.169-170).

(202) *ibid.*

(203) so nach Karl Epting, in: Der geistliche Weg der Simone Weil, Stuttgart 1955, p.44. (Die Hesychia bedeutet in der Asketik der Ostkirche die Entsagung und das Freiwerden von allen Sorgen).

(204) Cahiers II, p.17; La connaissance surnaturelle, p.113

Die Dekreation:

Simone Weils Konzept der Dekreation ist einerseits untrennbar verknüpft mit ihrem Schöpfungsbegriff und ihrem Verständnis der Existenz als Schuld (205), sodass es unvermeidbar ist, kurz auf diese beiden zentralen Themen zurückzugreifen; andererseits ist es die notwendige und konsequente Fortsetzung ihrer Metaphysik des Leidens, der "finstern Nacht" und der Leere.

In der Erfahrung des Leidens und der Leere, selbst im Gefühl der Nichtigkeit, ist auf mittelbare und unmittelbare Weise das Ich betroffen. Das Ich ist erfahrendes, leidendes und empfindendes Subjekt. "Quand je souffre, je ne puis oublier que je suis, ni ne pas connaître que je ne suis rien. Ce qu'il y a d'irréductible dans la souffrance, c'est le je" (206).

Durch das Leiden wird das Ich wohl abgenutzt und verringert; es bleibt jedoch das Prinzip des Persönlichen, es bleibt Anfang und Ursache jeglicher Aussage über die eigene Existenz.

Nun jedoch ist das Ich von allem Anfang her irrtum- und schuld-belastet. "Dire je, c'est mentir" (207). Die Analogie mit Kierkegaard trifft zweifelsohne zu (cf. vorn p.71 ff). Der Mensch hat nicht nachträglich, im Lauf der Existenz, diese Existenz zur Schuld werden lassen, sondern diese Schuld ist mit dem Sein der Existenz selbst verbunden, ist untrennbar verknüpft mit dem Akt der Schöpfung. Anaximander steht dieser Konzeption Pate; sein so folgenschweres Fragment (208) wird auch von Simone Weil

(205) Nach W.Rabi (cf. La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive, in: S.W., Philosophe, historien et mystique, communications regroupées par G.Kahn, Paris 1971, p.141 ff) hat S.W. zuerst das Konzept der Dekreation entwickelt und erst in der Folge ihre Schöpfungstheorie. Die chronologische Reihenfolge scheint mir jedoch philosophisch nicht relevant zu sein.

(206) Cahiers II, p.193

(207) La connaissance surnaturelle, p.81

(208) cf. H.Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd.I, Ausgabe 1974, p.89

zitiert (209): was sich vom Grenzenlosen löst, begeht jene "Ungerechtigkeit", für die es Strafe und Busse auf sich zu nehmen hat. Die Ungerechtigkeit besteht im Aufreißen der Harmonie und im Unterteilen des Ungeteilten und Unbegrenzten (210), im Ansehreißen von Sein, eines Teils des Seins, welches dergestalt zu eigenständiger Existenz wird. Hierin besteht die Urschuld: "Donne moi ma portion", c'est le péché originel" (211).

Wenn nun für Simone Weil die Schuld der Schöpfung - und darin auf explizite Weise diejenige der Existenz - unbezweifelbar feststeht - "Ce qui est création du point de vue de Dieu est péché du point de vue de la créature" (212) -, so beurteilt sie auf weniger eindeutige Weise die Rolle des Schöpfers in diesem Prozess. Mal ist die Schöpfung das Opfer, das er erbringt (- "Le sacrifice de Dieu est la création")(213) und das der Mensch nachzuvollziehen

(209) Cahiers II, p.195; La source grecque, p.164; Cahiers III, p.

(210) Es liegt in der Folgerichtigkeit des Gedankens, dass S.W. anschliessend an Anaximander Philolaos zitiert (sowohl in Cahiers II wie in La source grecque), die Fragmente 10 und 2 (cf. H.Diels, a.a.O., p.410 und p.407).

Ueber die Gemeinsamkeit des geistigen Einflusses bei Anaximander und Philolaos cf. La source grecque, p.163-165.

S.W. nimmt hierfür die phoenizische Tradition, jene Weisheit welche auf "la prophétie de Cham" zurückgeht, an (- sie verweist diesbezüglich auf einen bedeutenden Text von Klemens von Alexandrien), welche Anaximander durch seinen Lehrer Thales (dessen Mutter phoenizischer Herkunft war) und Philolaos durch Pythagoras übermittelt wurde (dessen Lehrer Pherekydes von Syros war, "parvenu à la sagesse sans avoir eu de maître, mais par la connaissance des Ecritures secrètes des Phéniciens", cf. La source grecque, a.a.O.).(*)

(211) La connaissance surnaturelle, p.168

cf. auch die Interpretation des Anaximander-Fragments durch H.Fränkell, in: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 3.Auflage 1969, p.305: "Das Verschulden liegt offenbar darin, dass ein Werdendes, wenn es dem Apeiron entsteigt und sich aktualisiert, eigensüchtig Möglichkeiten an sich reißt und sie allen andern Dingen entzieht, die statt seiner hätten entstehen können".

(212) ibid. (211)

(213) ibid.

(*) cf. hierzu S.W.'s Aufsatz "Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne", in: Attente de Dieu, a.a.O., p. 229 ff.

hat, mal ist sie verstanden als sein Geschenk, als Ausfluss seiner Güte, welche der Mensch "wie ein Dieb" missbraucht - ein Missbrauch den er wieder gutzumachen hat ("Nous sommes vis-à-vis de Dieu comme un voleur à qui la bonté de celui chez qui il a pénétré a permis d'emporter de l'or. Cet or, du point de vue du légitime possesseur, est un don; du point de vue du voleur, c'est un vol. Il faut qu'il retourne et restitue. Ainsi pour notre être")(214); mal wird der Schöpfer selbst als schuldig befunden, da er die "force théofuge" (215) nicht nur zulässt, sondern als immer wiederholter Schöpfungsakt will und setzt - nicht weniger schuldig als der Mensch, der sich darin aktualisiert. Aktualisierung meint jedoch Nachvollzug des g a n z e n Schöpfungsaktes, auch bezüglich der Tilgung der damit verbundenen Schuld: durch Verzeihen der göttlichen Schuld erlangt der Mensch Verzeihung seiner eigenen Schuld ("... Quand nous pardonnons à Dieu notre existence, notre existence est pardonnée par Dieu")(216).

Anthropomorphismus des Göttlichen, Vergöttlichung des Menschlichen? Beides trifft im Weil'schen Schöpfungsbild zu und beides begründet die ihm innewohnende Logik der Dekreation. Denn ob Geschenk, Opfer oder Schuld, immer ist die Schöpfung und die damit verbundene Aktualisierung der je einzelnen Existenz Verlust der göttlichen Vollkommenheit und Seinseinheit, Auflösung der Harmonie, Begrenzung des Unbegrenzten, Einbusse des Absoluten, Aufstückelung des Ganzen - selbst da, wo Simone Weil sie gar als "Scherz" bezeich-

(214) La connaissance surnaturelle, p.232

(215) Cahiers II, p.119

(216) La connaissance surnaturelle, p. 225-226. - S.W.'s Beurteilung des Schöpfungsaktes, in dem auch der Gedanke des "don" mit-enthalten ist, unterscheidet sich somit auf weniger eindeutige Weise von der Auffassung der Kabbala, als dies Wladimir Rabi in seinem schönen, versöhnlich-kritischen Exposé darstellt (cf. W.Rabi, La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive, in: S.W., philosophe, historienne et mystique, Paris 1978, p.151-152). Was darin jedoch völlig fehlt ist das Moment der Segnung, wie es sich in der Genesis findet (cf. Gn 1,31). Hierzu cf. auch Leo Schestow, Auf Hiobs Wage, Berlin 1929, p. 368-370.

net: "... Dieu joue à se séparer de Dieu par la création. Nous sommes cette plaisanterie de Dieu" (217).

(Es geht um das, was Jacobi auch als Kern der spinozistischen Philosophie bezeichnet: um den Ursprung des Endlichen) (218).

Mit dem Endlichen beginnt das Werden und Vergehen, beginnt die Zeit. Wieder steht Anaximander am Anfang: "Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Busse für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung" (219).

Das Endliche entsteht aus dem Unendlichen mit der Schöpfung. Gott setzt einen Teil seines unendlichen Seins in Werden und Vergehen um: die creatio ist gleichzeitig decreatio Gottes. "Dieu est un acte éternel qui se défait et se refait en même temps" (220). "Autrement dit, la création contient la condition de la décréation" (221); denn der simultane, jedoch gegenläufige Prozess zur creatio (d.h. zu "Dieu se défait") als Willensakt Gottes (222) ist die decreatio des Menschen, die Rückführung der von Gott abgetrennten Göttlichkeit in die Einheit des Seins ("Dieu se refait"). Die Dekreation bezeichnet somit im wesentlichen das Verhalten der Existenz in der Zeit. In ihr tilgt sich die Schuld des Werdens durch das Rückwerden und Entwerden, durch das Vergehen. (So meint auch Wolfgang Schadewaldt in seiner Interpretation des Anaximander-Fragments (223), "dass die Zeit der Raum ist, in dem die Gerechtigkeit sich vollzieht") (224), Gerechtigkeit verstanden als Wieder-

(217) La connaissance surnaturelle, p.222

(218) cf. diesbezüglich auch J.-F. Marquet, Liberté et existence, Paris 1973, p.62: "... la véritable énigme, le noeud de l'affaire concerne la possibilité d'un passage de l'absolu au relatif, de l'identique au composé".

(219) H. Diels, a.a.O.

(220) Cahiers III, p.200

(221) Cahiers II, p.179

(222) cf. La connaissance surnaturelle, p.333: "Ne plus percevoir sa propre existence comme telle, mais comme vouloir de Dieu".

(223) Wolfgang Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Tübinger Vorlesungen Bd.I, Frankfurt am Main 1978, p.246.

(224) Ausführliches zum Problem der Zeit unter III 2.6)

herstellung der Harmonie, welche durch den beständig wiederkehrenden Akt der Schöpfung verletzt und gestört ist: "Dieu défait l'harmonie en créant l'homme" (225).

Da nun das göttliche Sein dynamisch verstanden wird, als "acte éternel qui se défait et se refait en même temps" (226), Harmonie jedoch nur als Einheit von Sein und Werden, als Identität von Zeitlosigkeit und Zeit bestehen kann, muss die Zeit, welche mit dem Werden des Ich als Werden überhaupt beginnt (- und "le devenir est le mal")(227) das Medium der Wiederherstellung der Harmonie sein. Denn da mit dem Werden die Ausrichtung auf die Zukunft einsetzt, d.h. die perspektivische Ausrichtung der Existenz auf einen "Fluchtpunkt" ausserhalb des göttlichen Seins, kann Gerechtigkeit nur durch Verzicht auf diese Ausrichtung erreicht werden, nur durch Ueberwindung der existenzbedingten Perspektive (228), durch Negativsetzung des schuldbehafteten, verhängnisvollen Werdens, durch dessen Umwendung in Entwerden: Das ist der Sinn von Dekreation. "Justice surnaturelle, opération analogue à celle qui surmonte la perspective. Pas de centre dans le monde, seulement hors du monde. Renoncer par amour pour Dieu au pouvoir illusoire qu'il nous laisse de dire "Je suis" (229). "Accomplir dans le temps l'annulation de la perspective comme dans l'espace. Eternité" (230).

Welch ein Unterfangen! Die einzelne Existenz vollzieht die Gegen-Schöpfung, tilgt die Schuld der Schöpfung (231), wiederholt durch den Verzicht auf ihr Ich, diese "fausse divinité" (232), das mit

(225) Cahiers III, p.200

(226) *ibid.*; cf. die erstaunliche geistige Verwandtschaft S.W's mit Böhme, auch mit Schelling!

(227) Cahiers III, p.201 (aus S.W's Interpretation des Anaximander-Fragments).

(228) Das schwer Verständliche, "Unsinnige" dieser Forderung mag in S.W's eigener Feststellung mitgemeint sein dass "la dé-création est contre nature" (Cahiers II, p.175).

(229) La connaissance surnaturelle, p.31

(230) *ibid.*, p.29

(231) Hier wiederum werden Analogie und Differenz mit der kabbalistischen Tradition deutlich. Wohl ist (nach W.Rabi, a.a.O. "tout l'effort de l'homme juif, son espoir irréductible ... est de parachever l'oeuvre commencée par Dieu" (a.a.O., p.153) jedoch betreffen Schuld und Erlösung davon weniger den Einzelnen als das gesamte Volk.

(232) La connaissance surnaturelle, p.91

der Schöpfung verbundene göttliche Opfer: "Cet acte est la fin de l'acte qui nous a créés" (233). Und da die Schöpfung als Entzweiteilung des Einen etwas unvorstellbar Gewalttätiges und Leidvolles ist - "la création est déjà passion" (234) - ist auch ihr Gegenstück in der Existenz, die Dekreation, überaus leidvoll, ein Weg durch die "finstere Nacht", durch die Leere, die Verlassenheit und das Unglück.

Denn die vollumfängliche Ebenbildlichkeit Gottes ist ja nicht mit dem Anfang der Schöpfung gegeben, nicht mit dem Beginn der Existenz sondern erst mit dem Abschluss der Schöpfung durch den Menschen selbst; sie ist der Existenz aufgegeben. Dies ist der Sinn der Zeit: in ihr hat der Mensch "zurückzuschreiten" (235) und die göttliche "dynamique dégressive" (236) nachzuvollziehen, einer Folgerichtigkeit gemäss, welche der natürlichen Vernunft widerstrebt, welche jedoch der übernatürlichen Vernunft entspricht, dieser "folie de Dieu" (237).

Die übernatürliche Vernunft ist nichts anderes als die göttliche Liebe. Die göttliche Liebe ist etwas Unbedingtes: Wesensäusserung des absoluten Seins. Da wo sie sich als reine Gesetzmässigkeit, als "Notwendigkeit" (nécessité) zeigt, in der kosmischen Ordnung, in der Natur, da ist diese Aeusserung "un miroir", ein Abbild Gottes (- damit, d.h. mit der gemachten Einschränkung, kommt S.W. Spinozas "Deus sive natura" nahe); da jedoch, wo sie durch den Schöpfungsakt zur individuellen, autonomen Existenz wird, wo sie

(233) *ibid.*

(234) Cahiers III, p.200. - Die "Entzweiteilung des Einen" bezieht sich auf den platonischen Mythos von der Spaltung der Weltseele (Timaios 36 b 7), den S.W. verschiedentlich erwähnt, cf. zum Beispiel Cahiers III, p.54, 127, 201.

(235) Der Ausdruck stammt von Maurice Schumann ("marcher à rebours" in dessen "Présentation de S.W." in: S.W., philosophe, historienne et mystique, a.a.O., p.22.

(236) nach E.Przywara, Edith Stein et S.W., essentialisme, existentialisme, analogie, in: Les Etudes philosophiques, Bd.11, 1965, Mendeln/Lichtenstein 1975, p.462

(237) so nach Miklos Vetö, der den Gedanken der Dekreation als das eigentliche Kernstück der Weil'schen Philosophie annimmt; cf. seine (ungedruckte) Diss., The Ethics of S.W., Oxford 1964 sowie seine hervorragende Studie: La métaphysique religieuse de S.W., Paris 1971. - Zum Ausdruck "folie" im Zusammenhang mit der göttlichen Liebe cf. La con. surnat., p.75, auch p.293.

Gestalt annimmt im Menschen, wird sie zur "folie" und zur "contradiction" (- wobei gerade dieser "Widerspruch" S.W. vom spinozistischen wie von jeder andern Form des Pantheismus trennt)(238). Denn "si on pense que Dieu a créé pour être aimé; et qu'il ne peut pas créer quelque chose qui soit Dieu; et qu'il ne peut pas être aimé par quelque chose qui ne soit pas Dieu; il rencontre alors une contradiction" (239).

Der Widerspruch löst sich dadurch auf, dass der Mensch selbst im Lauf der Zeit "durchlässig" wird für die göttliche Liebe: "... toute contradiction se résout par le devenir. Dieu crée un être fini, qui dit je, qui ne peut pas aimer Dieu. Par l'effet de la grâce peu à peu le je disparaît et Dieu s'aime à travers la créature qui devient vide, qui devient rien... Le temps surgit dans le devenir impliqué par cette contradiction" (240).

Damit jedoch die Gnade wirkt und das Ich nach und nach verschwindet, damit im Werden selbst die Zeit sich aufholt und rückläufig der ursprünglichen Zeitlosigkeit gleichkommt (241), bedarf es eines spezifischen Zutuns von seiten jener Kräfte, welche die Existenz auf unverwechselbare Weise auszeichnen. Die Dekreation bedarf der freien Zustimmung, d.h. der doppelten, koordinierten Leistung von Vernunftbefähigung und Autonomie.

Diese Zustimmung ist somit nicht kontingent, nicht auswechselbar mit andern Aeusserungen des Willens und der Erkenntniskraft, sondern sie ist wesentlich in der Natur des Menschen begründet. "Une créature raisonnable, c'est une créature qui contient en soi le

(238) S.W. weist selbst darauf hin, cf. Cahiers II, p.239: "La contradiction, repart contre le panthéisme".

(239) Cahiers II, p.241

(240) ibid.

(241) S.W. entwickelt hier einen Gedanken aus der Īsha-Upanishad weiter, den sie kurz vorher zitiert (Cahiers II, p.240): "Wer beides, Werden und Vergehen, zugleich kennt, überwindet durch Vergehen den Tod und gelangt durch Werden zur Unsterblichkeit (aus: Upanishaden, Die Geheimlehre der Inder, Düsseldorf/Köln 1977, p.169).- cf. hierzu auch die kurze Studie von David Rapier, L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez S.W., in: S.W., philosophe, historienne et mystique, a. a. O., p.93 ff.

germe, le principe, la vocation de la décréation" (242). Vernunftbegabtheit meint somit Befähigung zur Erkenntnis der Schöpfungsordnung (- und der dieser inhaerenten "Logik", d.h. der Notwendigkeit der Dekreation); meint damit, in der Folge, Befähigung zur übernatürlichen Vernunft, d.h. zur Liebe. Vernunftbegabtheit verweist somit auf die ursprüngliche Gleichheit mit dem Einen, welche es durch den Prozess der Dekreation wieder herzustellen gilt (243). Der Mensch, der erkennt, dass das Sein seiner Existenz der Vollkommenheit des absoluten Seins Abbruch tut, dass es Mangel ist, Irrtum und Schuld, ein Nichts, der hat nur noch den einen Wunsch: auf dieses persönliche, besondere Sein zu verzichten, die Besonderheit und damit die Trennung vom wirklichen Sein aufzuheben, um anstelle des Mangels die Fülle des Seins zu erlangen: "Dé-crétation en tant qu'achèvement transcendant de la création; anéantissement en Dieu qui donne à la créature anéantie la plénitude de l'être, dont elle est privée tant qu'elle existe" (244).

Hier verbindet sich die Erkenntnis mit der Leistung des freien Willens. Auf dialektische Weise wird somit jene Kraft, welche die Schuld der Existenz begründet - das Selbst-sein-wollen - durch die Bejahung zum Instrument der Tilgung der Schuld. Denn nur wenn sich im Lauf des Wählens und Entscheidens die Kraft des Strebens und Verlangens im Sinn der Erkenntnis ausrichtet, wenn diese Erkenntnis bejaht wird, kann die Dekreation ihren Anfang nehmen. Simone Weils Werk zufolge lassen sich auf diesem Weg drei Stufen

(242) Cahiers II, p.174. - Dass S.W. auch hier wiederum an die indische Geheimlehre anknüpft, beweist der auf das Zitat folgende Satz: "Sattva est cette tendance à la décréation". Sie umschreibt die Sattva - eine der drei "gunas", welche auf unterschiedliche Weise alle geschaffenen Wesen bestimmen - als "la force de montée". "La force ascendante rend possible la vertu. Mais le passage au transcendant implique le détachement même relativement à elle" (Cahiers II, p.338) (- Verwandtschaft mit dem platonischen Anabasis-Gedanken).

(243) S.W. überträgt die augustiniischen Trinitäts-Merkmale auch auf das Verhältnis Schöpfergott-Mensch (aequalitas und connexio). "Le Christ a beaucoup de jeunes frères" ... "Amour qui passe toute connaissance" (La connaissance surnaturelle, p.30-31).

(244) Cahiers III, p.98

unterscheiden: das Zähmen und Abrichten des Willens ("le dressage" die Universalisierung des Ich ("rendre universel le je") und der eigentliche Ich-Verzicht.

Wenn von "dressage" die Rede ist, wird damit die Freiheit des Willens namhaft gemacht; denn "abgerichtet", "gezähmt" werden kann nur, was Widerstand leistet. Freiheit jedoch ist nur da, wo Widerstand ist; insofern kann Freiheit nur relativ und nur negativ bestimmt werden. (Da schon Reflexion Widerstand bedeutet, gilt diese Bestimmung auch für die göttliche Freiheit, ist doch die Schöpfung Manifestation der göttlichen Seinsreflexion, d.h. Sichtbarwerden des Denkens Gottes seiner selbst)(245). Wohl ist Freiheit vor jedem Widerstand da, auch vor dem Denken, als reine Möglichkeit; aktualisiert wird sie jedoch erst durch den Widerstand (246).

In existentieller Hinsicht findet sich der Widerstand in der Tätigkeit des autonomen Ich, einerseits in der Verstandestätigkeit, im Denken (247), andererseits in der komplexen, nicht nur verstandesgelenkten, sondern vor allem triebbestimmten Tätigkeit des Willens. Um diesen letzteren Widerstand geht es Simone Weil, um dieses "principe de violence" (248), wie sie die "volonté propre" bezeichnet, "l'animal en soi" (249).

Der eigene Wille, dieses "animalische", irrationale Handlungsprinzip muss dergestalt zurechtgebogen werden, dass es selbst zum Mittel seiner eigenen Ausmerzung wird: "... Il faut aussi, dans une mesure limitée, mais dans la plénitude de cette mesure, user violemment de ce principe violent... Il faut regarder cette violence comme un simple moyen, un moyen de dressage (250).

-
- (245) Denken verstanden als Attribut Gottes verweist auf Spinoza; die Konnotation von Freiheit und Widerstand auf Schelling.
(246) In diesem Sinn, ebenfalls in der Nachfolge Schellings, entwickelt auch Hermann Krings den Begriff der transzendentalen Freiheit: als transzendente Begründung jeglichen Handelns.
(247) cf. vorn unter II 2.a)
(248) Cahiers III, p.40
(249) Cahiers III, p.41, 48.
(250) ibid., p.40

Es soll "Gewalt" dem Willen angetan werden, auf "gewalttätige Weise" soll er abgerichtet werden, jedoch im Gegensatz zu dessen eigener Tätigkeit nicht auf willkürliche Weise, sondern nach Massgabe der Vernunft, d.h. gemäss jener der Existenz inhaerenten Befähigung zur Erkenntnis und damit zur übernatürlichen Liebe (251). Doch wie soll dies geschehen?

Simone Weil beginnt mit dem scheinbar Naheliegendsten: mit dem Hinweis auf die Pflichterfüllung. "La première et la plus nécessaire des violences de soi sur soi est d'exécuter en fait ce qu'on se représente clairement comme le devoir" (252). Das Tun, was klar und unmissverständlich als Pflicht erscheint "pour éviter d'avoir une volonté propre" (253); wenn keine Pflicht offenkundig ist, sollen feste Regeln als Masstab des Handelns gewählt werden, nach eigenem Gutdünken, jedoch dergestalt, dass sie das Gewissen nicht verletzen, "des règles arbitraires, mais fixes, choisies de manière à ne pas choquer la conscience" (254).

Der Rekurs auf Pflicht und Gewissen macht zwar wohl das Kant'sche Erbe des Weil'schen Ansatzes deutlich, Begründung und Zweckbestimmung sind jedoch eigenständig. Simone Weil hat eine tiefe Abneigung dem Unbestimmten, Ungefährten und Regellosen gegenüber, als welche sie den triebbestimmten autonomen Willen versteht (vergleichbar dem platonischen Misstrauen gegenüber Zügellosigkeit und Unbändigkeit wie es im "Gorgias" zum Ausdruck kommt). Von Aussen und von Innen gesetzte Masstäbe des Handelns grenzen ihn ein und lassen ihn zu einem Instrument der Ordnung werden. "... on imprime la limite su

(251) Es liegt in der Logik des gedanklichen Zusammenhangs, dass S.W. zu Beginn ihrer Ausführungen über den "dressage" des eigenen Willens die Frage stellt: "Est-ce là ce qu'entendait Spinoza par le salut par la connaissance?" (Cahiers III, p. 41). Hängt doch der Prozess der Dekreation von der Erkenntnis des ontologischen Zusammenhangs zwischen dem Sein der Existenz, dem Akt der Schöpfung und dem absoluten Sein ab.

(252) Cahiers III, p.41

(253) Cahiers II, p.155

(254) ibid.

l'illimité. C'est imitation de l'ordre du monde" (255). "Aussi on choisit des règles objectives, des règles contenant la vertu de limiter..."(256). "La limite est la marque de la domination de l'infini sur l'indéfini. L'ordre éternel du monde est fait du limitant et de l'illimité. Le limitant est l'un. La limite est rapport (logos)" (257).

Diese letzte Stelle verweist auf doppelte Weise auf die eigentliche Begründung: da die Regellosigkeit des autonomen Willens Abbild der schöpferischen Trennung vom Einen und der damit verbundenen Störung der Harmonie, des Chaos, ist, gilt die Abrichtung und Eingrenzung des Willens in der Gesamtkonzeption der Dekreation als Mittel zur Wiederherstellung der Harmonie. Der Begriff des Eingrenzens, der Grenze, als welcher Pflicht und Regel verstanden werden ("La limite est rapport (logos)"), verweist sodann auf den Beziehungscharakter der Existenz, die als geschaffene sowohl mit dem absoluten Sein des Schöpfers wie mit allem andern Geschaffenen verbunden ist (- denn Schöpfung qua einzelne Existenz, als welche sie in den meisten Fällen verstanden wird, wie qua gesamte Schöpfung, d.h. Kosmos, ist Manifestation des göttlichen Seins).

Simone Weil hegt keine Zweifel bezüglich des Erfolgs der Abrichtung. "Chaque fois qu'on se fait violence dans cet esprit, on avance peu ou beaucoup, mais réellement, dans l'opération du dressage de l'animal en soi. Comme c'est une opération finie, car il n'y a pas d'infini dans l'animal, on est tout à fait sûr qu'à moins que la mort ne survienne auparavant le dressage finira par être parfaitement accompli. Il faut seulement ne pas s'arrêter avant l'accomplissement

(255) Cahiers III, p.48. (An dieser Stelle verweist S.W. selbst auf den "Gorgias").

(256) Cahiers II, p.155

(257) Cahiers III, p.41

parfait" (258). Die Tätigkeit des autonomen Willens wie dessen Abrichtung sind somit den Rahmenbedingungen der Existenz - Endlichkeit und Zeitlichkeit - unterworfen. Innerhalb dieses Rahmens ist die Vollendung des "dressage" gewiss, jedoch nicht nach Massgabe der der Existenz gesetzten Dauer und deren Grenze im Tod, sondern unabhängig davon, allein nach Massgabe der Willensanstrengung selbst, die Vernunftlenkung an Stelle der Trieblenkung gelten zu lassen.

Doch nicht nur Pflichterfüllung und Einschränkung der Willkür durch das Setzen von Regeln dienen diesem Ziel; Simone Weil sieht noch weitere Massnahmen der existentiellen Askese vor. Dazu gehören insbesondere die Selbstaufferlegung schwierigster Aufgaben sowie die Einübung im Gehorsam (- wobei das eine Vorbereitung des andern ist).

Schwierige, schwierigste Aufgaben finden sich im Alltäglichen, in all jenem, dessen Vollzug Ueberwindung kostet. "La volonté se détruit par l'accomplissement de tâches impossibles... Peu importe quelle tâche je prends si c'est un peu au-dessus de ma force de volonté. Si ma volonté est si faible ... qu'il soit trop dur pour moi de balayer ma chambre tous les jours, alors je n'ai qu'à vouloir balayer ma chambre tous les jours... L'important, c'est que si l'on persévère sans orgueil et malgré les défaillances, la volonté s'use peu à peu et finit par disparaître. Quand elle a disparu, on est au delà de la volonté, dans l'obéissance" (259).

(Simone Weils eigene Biographie ist in mehrfacher Weise Beispiel

(258) Cahiers III, p.40

(259) La connaissance surnaturelle. p.295-296. - S.W. vergleicht in der Folge die Tätigkeit des Willens mit den "gunas", d.h. jener wandelbaren, allem Geschaffenen eigenen Kraft, welche je nach dem Gebrauch, der von ihr gemacht wird, Kraft des Abstiegs ("tamas", d.h. Dunkelheit), Kraft der Ausdehnung ("rajas", d.h. Leidenschaft) oder Kraft des Aufstiegs ("sattva", d.h. Wirklichkeit) wird. So schreibt sie a.a.O.: "On peut laisser atrophier la volonté et l'intelligence discursive faute d'exercice. On est alors en deça. Tamas. Ou on peut les exercer de manière à les développer. Orgueil. Raja. Ou on peut les exercer de manière à les user. Sattva. Une fois qu'elles sont tout à fait anéanties, on est au-delà des gunas".

für die Verwirklichung dieser Theorie. Ihre Ausdauer in der harten, jedoch unspektakulären Fabrikarbeit oder bei der Weinlese bezeugen es. So steht zum Beginn des "Fabrikstagebuchs" in griechischer Sprache die Maxime: "Dir (selbst) zum Trotz, unter dem Zwang einer harten Notwendigkeit" (260). Auch ihr verzweifeltes Drängen, von London aus in einer Sondermission ins besetzte Frankreich geschickt zu werden, beruht auf dem zutiefst empfundenen Gefühl der Verpflichtung "de tout piétiner en soi-même plutôt que de souffrir un empêchement au passage, à travers soi, de la vérité" (261). Deutlich kommt hier zum Ausdruck, dass ihr Bedürfnis, immer bis zur äussersten Grenze ihre Trag- und Leidensfähigkeit zu erproben, nicht Selbstzweck ist, sondern dem Ziel der Wahrheitsfindung dient).

Beides, Pflichterfüllung und das Vollziehen schwieriger Aufgaben, ist Einübung im Gehorsam. Auch der Gehorsam ist für Simone Weil nur aus der trinitätsbezogenen Kosmogonie erklärbar, als "Abbild der gleichgültigen Macht Gottes" (262) der Schöpfung des Kosmos gegenüber, welche zwar Manifestation seiner selbst ist, sich jedoch in reiner Passivität den Gesetzen der Notwendigkeit unterwirft. Gott selbst gehorcht Gott. "Dieu crée Dieu, Dieu connaît Dieu, Dieu aime Dieu - et Dieu commande à Dieu qui lui obéit" (263). Gehorsam bezeichnet somit einerseits den passiven Vollzug unabänderlicher Gesetzmässigkeit in der Natur, d.h. die Theonomie der Schöpfung, in welche der Mensch, soweit er "Natur" ist, eingeschlossen ist und wie diese "gehört", unabhängig von seinem

(260) In: La condition ouvrière, p.45 (- in der französischen Fassung: "Bien malgré toi, sous la pression d'une dure nécessité").

(261) aus dem letzten, gewichtigen Brief an Maurice Schumann, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, a.a.O., p.202. (In einem andern, noch aus New York geschriebenen Brief an denselben Adressaten spricht sie von einer eigentlichen Veranlagung für das Kummervolle und Gefährliche: "La peine et le péril sont indispensables à cause de ma conformation mentale" (a.a.O., p.199).

(262) "L'image de la puissance indifférente de Dieu..." (La connaissance surnaturelle, p.78).

(263) ibid.

Willen ("... je lui obéis quand même, car rien ne se produit ici-bas qu'Il ne le veuille")(264). Andererseits ist der Gehorsam die existentielle Entsprechung zum Akt der göttlichen Selbstunterordnung in der Schöpfung, gewusster und gewollter Verzicht auf Ausübung der Eigen-Willigkeit, auf Behauptung des gesonderten Willens und daher "vertu suprême" (265).

"Tugend" ist der Gehorsam insofern, als er nicht mit der Selbstverständlichkeit der die Naturgesetze befolgenden Materie zustande kommt, sondern durch ein Umbiegen des existenzbedingten partikulären Zweckdenkens. Erst dadurch und durch dessen Ein-Ordnung in die einzig auf Gott ausgerichtete "zweckfreie Finalität" der Gesamtschöpfung (- die deren Vollkommenheit und Schönheit ausmacht)(266) wird der menschliche Wille zu einem tauglichen Instrument der göttlichen Selbstoffenbarung (267).

Gehorsam ist somit im wesentlichen positiv bestimmt, als Zustimmung der Existenz zu ihrem Status als Geschöpf; denn "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" (268). So wird im Gehorsam der menschliche Einzelwille nicht aufgehoben, sondern lediglich aus seiner Widerstandshaltung dem göttlichen Willen gegenüber gelöst; er wird zum "effort non orienté" (269), zum "Streben ohne Ausrichtung", welches sich im Vollzug des göttlichen Willens erschöpft, einzig "reines motif" des Handelns, "le seul mobile pur" (270), frei von Ichbezogenheit, ohne Erwartung von Belohnung oder Aussicht auf

-
- (264) La connaissance surnaturelle, p.86. - Beispielhaft für den Vollzug dieser Art des Gehorsams ist die Mathematik, cf. Cahiers III, p.157, 239, 244, 245, 248; La connaissance surnaturelle, p.30.
- (265) Cahiers I, p.222; Attente de Dieu, p.172.
- (266) "C'est cette parfaite obéissance qui est sa beauté" (Pensées sans ordre, p.97). - S.W. bezieht sich hier deutlich auf Kants Bestimmung des Schönen (cf. Kritik der Urteilskraft, Analytik des Schönen), cf. später III l.c).
- (267) S.W. kommt dadurch dem platonischen Tugendbegriff sehr nahe.
- (268) Pensées sans ordre, p.98.
- (269) Cahiers II, p.100.
- (270) Cahiers II, p.18 - 19.

Anerkennung, aus reiner, naturgesetzmässiger Notwendigkeit. Gehorsam als Tugend ist somit Ausgleich der "force théofuge" (271) in der Schöpfung, Rückwendung des Vielen zum Einigen, grösstmögliche Verringerung nicht nur der Differenz zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und übriger Schöpfung, welche ja ungetrübte, von keiner Autonomie gestörte Manifestation Gottes seiner selbst ist.

Durch den Gehorsam wird die ursprüngliche und immer wiederholte Schuld der Abwendung vom göttlichen Sein, des Willens zum Anderssein, gesühnt. Damit wird auch das, was die Existenz als Erscheinung bedingt - die Zeit - bedeutungslos. Denn während die individuelle Willenstätigkeit und die damit verbundene Ausrichtung auf partikuläre Zwecke sich immer im Rahmen der Zeit bewegt, enthebt der Gehorsam den Menschen dieser Ausrichtung und verweist damit auf eine Ordnung ausserhalb der Zeit (wenn auch, soweit sie erkennbar und erkannt ist, innerhalb der Existenz): "Obéissance, unique passage du temps à l'éternité" (272). Wenn die Zeit das Mass der Existenz ist, so ist die Ewigkeit die Dimension des Seins: die nicht (mehr) ausmessbare, unermessliche Ordnung des Absoluten. Durch den Gehorsam versetzt der Mensch sich von der einen Ordnung in die andere; kraft seines (vernunftgelenkten) Willens nimmt er die Haltung der Materie an, welche auf beispielhafte Weise durch die passive, unveränderliche Befolgung der ihr inhaerenten Gesetzmässigkeiten Abbild des göttlichen Gehorsams, damit der göttlichen Liebe, des göttlichen Wesens ist. "Matière, modèle de l'obéissance.

(271) "Il existe une force "théofuge", ou bien tout serait Dieu" (Cahiers II, p.119).

(272) Cahiers II, p.210. Und ebenso: "L'obéissance acceptée porte le centre de l'âme dans l'éternité" (La connaissance surnaturelle, p.75); mehr zur Zeit cf. III 2.c). (Das Zitat macht deutlich, dass es S.W. nicht um ein Nacheinander der "zeitlichen" Dimensionen geht (Existenz-Zeit -Ewigkeit), sondern dass in der Haltung des Gehorsams eine Simultaneität der beiden Dimensionen erreicht wird: Während das Zentrum der Seele in die Dimension der Ewigkeit versetzt wird, verharret der übrige Teil der Seele in der Zeit, solange bis der Widerstand des (triebgesteuerten) Ich vollständig abgetragen ist: cf. Cahiers II, p.275).

... Obéissance éternelle et absolument sûre" (273).

Der Gehorsam ist nichts anderes als die konsequente Ausformung der Gottesliebe, welche als unendlich Kleines, als Möglichkeit des Uebernatürlichen in der Existenz von allem Anfang an, d.h. von der creatio an die Voraussetzung der decreatio schafft.

"L'amour surnaturel, qui est obéissance, est ce qui répond en nous à la volonté en Dieu" (274). Daher wird der Mensch, der die Haltung des Gehorsams erreicht, zu einem einzigartigen, unersetzlichen Instrument der Präsenz und Wirkung Gottes, zum Mittel der Umsetzung des Verborgenen ins Sichtbare (275). "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" (276).

Welch ungeheure Bedeutung des Gehorsams! - ja schon der vorausgehenden Erkenntnis von dessen Notwendigkeit! "Concevoir ce prix de l'obéissance et ne pas changer en conséquence, c'est détruire une chose d'un prix infini" (277). Denn diese "chose d'un prix infini" um die es geht, ist die Sinnhaftigkeit, die Sinngebung der einzelnen Existenz. (In einem Aufriss des Jüngsten Gerichts, d.h. des je individuellen Moments letztgültiger Klarheit der Erkenntnis spricht Simone Weil von der plötzlichen Gewissheit der Nutzlosigkeit allen Handelns, ausser des Handelns aus reinem Gehorsam. "Un seul acte accompli par pure obéissance suffit peut-être. Mais s'il y en a eu un, il y en a eu beaucoup" (278). Es geht beim Gehorsam

(273) Cahiers III, p.239

(274) Cahiers II, p.211

(275) Verweist auf einen Satz aus der Chândogya-Upanishad, den S.W. selbst übersetzt hat: "Cela, par quoi tout est manifesté et qui n'est manifesté par rien ... (i.e. Dieu)", Cahiers I, p.288, auch Cahiers II, p.274. - (S.W. übersetzte die Upanishaden fragmentweise zwischen 1940 und 1942 in Marseille, dann wieder während der letzten Wochen vor ihrem Tod).

(276) Cahiers II, p.274

(277) ibid.

(278) La connaissance surnaturelle, p.104-105

somit nicht um ein einmaliges und vereinzelttes Geschehnis, sondern um die grundsätzliche, endgültige Abkehr von der Schuld der Existenz. Vorbereitet wird diese Abkehr durch die Haltung der Demut und durch die Zustimmung zur Leere und zum Leiden, vollendet wird sie durch den völligen Verzicht auf das eigene Ich. Der Gehorsam ist die Voraussetzung für die Rückkehr Gottes zu sich selbst. (Das Moment der Abkehr von der Schuld ist wesentlich. Denn da das Schuldgefühl aufs engste mit dem Ich-Gefühl verknüpft ist, kann dieses nicht aufgegeben werden, solange jenes nicht abgetragen ist. Das Ziel jedoch, "le but est de perdre la personnalité. Comme elle est inséparablement attachée au sentiment de culpabilité, le véritable prix de la vertu est l'abolition de ce sentiment. On ne combat le sentiment de la culpabilité que par la pratique de la vertu")(279).

Nun, von welcher Tugend ist hier die Rede, deren Lohn die Aufhebung des Schuldgefühls ist? Vom Gehorsam wohl auch, aber mehr noch von der Tugend überhaupt, d.h., im Sinn Simone Weils, von der konsequenten und umfassenden Einübung in der Dekreation. Es ist wohl die Rede von bestimmten Ausformungen der Tugend: Grossmut im Geben, Demut im Nehmen (280), Akzeptation des eigenen und des fremden Leidens, i.e. auch Mitleid (281), Bereitschaft zur Ausführung fremder Befehle, Feindesliebe (282). Wohl liegt die Demut all diesen Ausformungen der Tugend zugrunde, doch ist deren übergeordneter Nenner dasjenige, was Simone Weil als die Universalisierung des Ich versteht: "Ce je irréductible, qui est le fond irréductible de ma souffrance, le rendre universel" (283). "Savoir que

(279) La connaissance surnaturelle, p.165

(280) ibid.

(281) Cahiers II, p.199, la conn. surnat. p.166

(282) Cahiers II, p.201

(283) ibid., p.199

d'autres êtres ont un droit égal au nôtre à dire "je"; le savoir complètement; cela est surnaturel" (284).

Wiederum geht der übernatürlichen Befähigung ein doppelter "natürlicher" Weg voraus: der erfahrungsmässige und der diskursive. Durch die Erfahrung, im besondern die Erfahrung des Leidens, erwächst das Grundwissen vom Ich, das Wissen um seine Unverwechselbarkeit wie um seine Grenzen, damit auch das Wissen um das Nicht-Ich, um das andere Ich, das Mit-Ich. Und hier setzt nun die Verstandestätigkeit ein, welche von der Erfahrung des Ich und des Nicht-Ich auf das gleiche Recht folgert, "ich" zu sagen. Zwar begründet die Erkenntnis dieser Gleichheit das, was als sozial-ethische Maxime und als politische Forderung unerreichbar bleibt - die Gerechtigkeit -, was jedoch unter dem gleichen Titel individualistisch, d.h. im Rahmen der auf die Dekreation ausgerichteten einzelnen Existenz ungemein bedeutungsschwer ist. Nur reicht hierzu die diskursive Erkenntnis der Gleichheit nicht aus: "Si c'est penser que la raison est le seul instrument, cela est vrai; si c'est penser qu'elle peut être un instrument suffisant, c'est idiot" (285). Zusätzlich zum Wissen bedarf es der völligen, rückhaltlosen Verschmelzung dieses Wissens mit dem Wissen um das eigene Ich - "le savoir complètement" -, d.h. der völligen Identifikation von Ich und Mit-Ich, sodass das Nicht-Ich belanglos wird, als Schranke zum Ich wegfällt. Damit wird der ursprüngliche, vorchristliche und frühchristliche Sinn von Gerechtigkeit eingeholt (286). Die Folgeleistung von Jesajas Aufforderung "Brich dem Hungri-
gen dein Brot" (287) verliert dadurch ihren sittlichen Wert als

(284) Cahiers II, p.201

(285) *ibid.*

(286) cf. hierzu Simone Weils Aufsatz "Formes de l'amour implicite de Dieu", insbesondere den Abschnitt "L'amour du prochain" in: *Attente de Dieu*, p.122 ff.

(287) Jesaja 58, 6-12. - cf. hierzu auch Dorothee Sölle's Predigt "Brich dem Hungrigen dein Brot" in: *Sympathie*, Stuttgart 1978, p.304 ff. (Dorothee Sölle hat in ihren Ausätzen und Predigten zahlreiche Gedanken von S.W. aufgenommen und weiterentwickelt).

"gutes Werk", ist sie doch nichts denn "Zeichen einer unwiderstehlichen Neigung", welche ihrerseits wiederum Zeichen der umfassenden Anerkennung des Mit-Ich als Ich ist. "Mais l'acte de nourrir n'est que le signe de l'inclination, qui elle-même n'est que le signe qu'on a reconnu l'existence de l'affamé en tant que "je". Il n'a pas d'autre importance que celle de signe. Mais il a pleinement la valeur de signe, car la reconnaissance d'un "je" dans l'affamé est fictive, imaginaire, si elle n'est pas accompagnée d'une inclination presque irrésistible à le nourrir" (288).

Wenn mithin die Neigung, den Hungrigen zu speisen, das untrügliche Zeichen der umfassenden Anerkennung des Ich im andern ist, so ist diese Anerkennung selbst nur Ausdruck der übernatürlichen Liebe, nur deren praktische Umsetzung. "... la justice est l'exercice de l'amour surnaturel" (289).

Die übernatürliche Liebe jedoch ist die der Existenz mitgegebene "Portion" des göttlichen Ich, welche als Möglichkeit zur Selbstvollendung, zur Dekreation danach trachtet, uneingeschränkt wirklich zu sein. Denn "Dieu ne peut aimer que soi-même. Son amour pour nous est amour pour soi à travers nous" (290). Das existentielle Ich muss somit vollkommen durchlässig werden für die göttliche Liebe; da es Widerstand und Störung ist, muss es sich zurückziehen, muss es verschwinden. "Notre moi, disparaissant, doit devenir un trou à travers Dieu et la création se regardent" (291).

"Perpétuellement il mendie auprès de nous l'existence qu'il nous donne. Il nous la donne pour nous la mendier" (292).

Gott selbst ist der Bettler, der seinen "gerechten" Teil zurück-

(288) Cahiers II, p.202

(289) La connaissance surnaturelle, p.80

(290) Cahiers III, p.260

(291) La connaissance surnaturelle, p.232

(292) Cahiers III, p.260

verlangt, jenen Teil seiner Liebe, die er zwar als Geschenk zur Verfügung gestellt hat, die der Mensch jedoch auf usurpatorische Weise mit seinem Willen zum eigenen Ich belegt hat. Verschwindet jedoch dieser Widerstand, wird der Wille selbst zum Instrument der Oeffnung für den Blick Gottes auf sich selbst, d.h. für die Wirklichkeit des göttlichen Seins, hat die Existenz selbst ihre Bestimmung erreicht: Vermittlung zu sein, nichts sonst, "un intermédiaire" (293).

Die Zustimmung zum Leiden, zur Einsamkeit und zur Leere, Demut, Gehorsam, Mitleid sind nichts wie Vorkehrungen zur Verminderung dieses Widerstandes, welcher das endgültige Wissen um die existentielle Wirklichkeit hinauszuschieben, wenn nicht gar zu verhindern trachtet: das Wissen, dass die Existenz geschaffen ist fürs Nichtsein, dass sie gerufen ist in den Tod.

"Dieu m'a créée comme du non-être qui a l'air d'exister, afin qu'en renonçant par amour à cette existence apparente, la plénitude de l'être m'anéantisse" (294).

Die Dekreation ist der langsame Prozess der Vorbereitung dieses endgültigen Wissens, das Abtragen des Widerstandes in der Zeit, das Ent-werden zur Wirklichkeit. Während die Möglichkeit die Seinsform der Existenz ist - und als solche wirklich ist -, ist die Wirklichkeit die Seinsform des Seins selbst. Wirklichkeit gibt es nur eine, Gottes und der vollendeten Existenz gemeinsame, ungeteilte, zeitlose, gestaltlose.

Diese Wirklichkeit ist das Sein selbst. Gerufen zu sein in den Tod ist somit gerufen sein ins Sein (295). Die Konnotation mit dem

(293) La connaissance surnaturelle, p.81. - Die ganze Textstelle lautet folgendermassen: "Que mon âme soit seulement au corps et à Dieu ce qu'est ce porte-plume à ma main et au papier - un intermédiaire".

(294) La conn. surnat., p.42

(295) Unabhängig von S.W. vollzieht Margarete Susman im wesentlichen denselben existenzphilosophischen Duktus, wobei sie dadurch im speziellen die Leidensbestimmung des jüdischen Volkes zu erklären sucht, cf. Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Zürich 1946.

Nichts bezieht sich somit nicht auf den Zustand nach dem Tod, sondern auf das Sein der Existenz. "Dieu m'a créée comme du non-être qui a l'air d'être, afin qu'en renonçant par amour à ce que je crois mon être, je sorte du néant. Alors il n'y a plus de je. Le je est du néant. Mais je n'ai pas le droit de savoir cela. Si je le savais, où serait le renoncement? Je ne le saurais jamais" (296) Das endgültige Wissen entzieht sich der Existenz, stellt sich erst im Moment der Vollendung der Existenz ein, nicht nur, weil Endgültiges in der Zeit überhaupt nicht zustandekommt, sondern weil die Existenz trotz des Nichtwissens, auf Grund ihrer schöpferischen bedingten Anlage die Dekreation zu vollziehen hat, weil sie auf Grund derselben Anlage mittels Erfahrung, Denken und Liebe, d.h. mittels ihrer natürlichen und übernatürlichen Befähigung den eigenmächtigen, eigengesetzlichen, Gott entgegenstehenden Willen, das Ich der Existenz aufzugeben hat. "Consentir par amour à ne plus être, comme nous devons faire, n'est pas anéantissement, mais transport vertical dans la réalité supérieure à l'être" (297) (d.h. ein Hinaufsteigen in jene Wirklichkeit, welche nicht das Sein an sich, sondern das Sein der Existenz überhöht). Wenn das menschliche Leben darauf ausgerichtet ist, "de construire une architecture dans l'âme" (298), dann verweist das Bild des "transport vertical" auf die angezeigte Dimension. Doch ist gerade in diesem Bild die ganze ungeheure Widersprüchlichkeit und Schwierigkeit der Dekreation (als Gedanke und als Prozess) eingefangen: "Ne vouloir diriger ses pas qu'en haut - la direction où il est

(296) *ibid.* (294)

(297) *Cahiers III*, p.179. - Wie sehr erinnert S.W. dabei an Meister Eckhart! "Wo kein Geschöpf mehr ist, da beginnt Gott zu sein. Gott will also nicht mehr von dir, als dass du dich selbst deiner geschöpflichen Seinsweise nach verlässt und Gott Gott in dir sein lässt" (aus der Predigt: *In hoc apparuit caritas Dei in nobis*, a.a.O., p.125-126), wie sehr diese Eckhart'sche Stelle an den Weil'schen Verweis auf die hinduistische Tradition: "Comme les Hindous l'ont vu, la grande difficulté pour chercher Dieu, c'est que nous le portons au centre de nous-mêmes... Le seul procédé, c'est de sortir de soi ... Sortir de soi, c'est la renonciation totale à être quelqu'un, le consentement complet à être seulement quelque chose" (*La conn. surnat.*, p.223).

(298) *La conn. surnat.*, p.165

impossible d'aller" (299). Als Konzept ist die Dekreation das Kernstück der "Logik des Absurden"; als Prozess ist sie die gegen-natürliche, transzendente Vollendung der Existenz: "La dé-création est contre nature" (300). - "Dé-création en tant qu'achèvement transcendant de la création; anéantissement en Dieu qui donne à la créature anéantie la plénitude de l'être, dont elle est privée tant qu'elle existe" (301). Sie ist die Rückführung der Existenz in den Anfang, ins Prinzip, d.h. in die reine Beziehungshaftigkeit innerhalb des Seins. Denn als reine, spezifische Beziehung bleibt das Ich nach der Dekreation bestehen, als jene Beziehung, welche auch das Prinzip der Erkenntnis und der übernatürlichen Liebe ist und welche Simone Weil in ihrer Trinitätskonzeption der Geist-Person gleichsetzt: "L'Esprit est ... le moi de l'homme parfait. Il est le moi dé-créé" (302).

(303).

(299) Cahiers III, p.121

(300) Cahiers II, p.175

(301) Cahiers III, p.98

(302) Cahiers II, p.161

(303) Eine wichtige begriffliche Differenz darf nicht unerwähnt bleiben. S.w. unterscheidet deutlich zwischen "décréation" und "destruction du je". "La destruction est l'extrême opposé de la dé-création. Essayer de concevoir cela clairement" (Cahiers II, p.251). Während die "décréation" ein Akt der Freiheit ist, welche von Innen her die Differenz zwischen Gott und geschaffener Existenz, d.h. zwischen dem Sein an sich und dem Sein der Existenz abtragen will, erfolgt die "destruction" von Aussen. "La destruction purement extérieure du je est douleur quasi infernale" (Cahiers II, p.251 - 252). "L'Angoisse de l'extrême malheur est la destruction extérieure du je" (ibid., p.246). Wird das Ich von Aussen verletzt und zerstört, fällt die Existenz in jenen Zustand der "finsternen Nacht" und der Leere, in welcher sie sich zwischen Auflehnung und Akzeptation zu entscheiden hat, zwischen dem "vide d'en bas" (Synonyme von "le néant") und dem "vide d'en haut". "Quand le je est blessé du dehors, il y a d'abord la révolte la plus extrême, la plus amère, comme un animal qui se débat" (ibid., p.247). "La destruction quasi infernale produit du néant, l'enfer est du néant ..." (ibid., p.252). "Si on se refuse à cette révolte par amour pour Dieu, alors la destruction du je ne se produit pas du dehors, mais du dedans" (ibid. p.246). Die von Aussen verursachte Zerstörung des Ich kann somit Funktion der Dekreation werden.

In k e i n e r Weise hat Dekreation etwas mit Selbstzer-

Vollendung der Dekreation (l'achèvement de la décréation) bedeutet somit Vollendung schlechthin (la perfection). "La perfection qui nous est proposée, c'est l'union directe de l'esprit divin avec de la matière inerte. De la matière inerte qu'on regarde comme pensante est une image parfaite de la perfection" (304). Vollendung ist der Existenz vorgegeben, auf Vollendung hin ist sie angelegt. Und da alles Unvollendete mit dem selbstbestimmenden, selbsthandelnden Ich zusammenhängt, dieses Ich jedoch im Rahmen der Dekreation abgebaut wird, bis es widerstandsloses Instrument der göttlichen Selbstoffenbarung wird, bis das existentielle "Ich bin" dem absoluten "Ich bin" nicht mehr entgegensteht (- denn jede Existenz ist, wie diejenige Moses' auf beispielhafte Weise angesichts des brennenden Dornbusches und der Offenbarung der Subjekthaftigkeit Gottes, auf Erkenntnis und damit auf Erlösung hin angelegt) (305), bis die negative Teilhabe am Sein zur positiven Teilhabe wird, ist Vollendung möglich, d.h. sie kann Wirklichkeit werden. Simone Weil hegt diesbezüglich nicht den leisesten Zweifel: "C'est donc un fait d'expérience que la perfection est réelle" (306). Eine "Erfahrungstatsache", gewiss, denn "Erfahrung" schliesst auch die übernatürliche Erfahrung ein (- in dieser Hinsicht, d.h. in ihrer Gewissheit, in ihrem Optimismus, lässt Simone Weil den ihr in vielem so verwandten Kierkegaard weit hinter sich).

Durch die Dekreation schliesst sich der Kreis: die Existenz gelangt als Existenz aus der "impossibilité" und "absurdité" (307) zur "réalité": aus der Un-Möglichkeit durch das Ent-Werden zur Wirklich-

störung zu tun. In einer der ersten Notizen in Cahiers I schreibt S.W., dass das Leiden nur insofern Wert habe, als alles getan werde, um es zu verhindern: "Je crois à la valeur de la souffrance dans la mesure où on fait tout (ce qui est honnête) pour l'éviter" (Cahiers I, p.11). Den Selbstmord verurteilt sie unmissverständlich als schlechte, missbräuchliche Kopie der Dekreation: "Suicide condamné comme ersatz de la décréation" (Cahiers II, p.159). ("Ersatz; c'est l'idée de copie dans le mauvais usage de la copie", *ibid.*, p.254).

(304) La connaissance surnaturelle, p.260

(305) Exodus 3,6

(306) La connaissance surnaturelle, p.308

(307) Cahiers III, p.24

keit - ein dialektischer Prozess, in dem die Existenz Existenz bleibt als auch nicht bleibt, in dem das Widersprüchliche in einer beständigen Wechselbeziehung sich aufhebt und sich nicht aufhebt. "La corrélation représentable des contraires est une image de la corrélation transcendante des contradictoires" (308). So sind "Existenz" und "Vollendung" einerseits unvereinbar; auf einer andern Ebene jedoch sind sie identisch (309); denn Existenz als Schöpfung ist einerseits Manifestation, d.h. Entbergung des göttlichen Seins, andererseits - und gerade weil sie dessen Entbergung ist - dessen Verneinung (310). Durch die Dekreation jedoch wird die Verneinung wiederum aufgehoben, ohne dass die Entbergung aufgehoben wird. Die Existenz wird zur Vermittlung zwischen Gott und Gott : Vermittlung, Beziehung (nicht ein Relat in der Beziehung), die sichtbar wird, Gott und Mensch zugleich, Existenz und Sein zugleich. "La moyenne (methexis), c'est le juste parfait. Dieu/Dieu-homme = Dieu-homme/homme" (311). "Donc, l'assimilation de l'homme à Dieu, c'est la découverte d'une médiation... La contradiction est la médiation... L'incarnation: homme-dieu" (312).

Christus ist der "vollkommen Gerechte"; doch durch die Bereitschaft zur Dekreation und deren Vollzug ist potentiell jeder Mensch in seiner Existenz Inkarnation des göttlichen Seins, nicht von Anbeginn an, sondern durch die Zustimmung zur Widersprüchlichkeit und durch das Austragen dieser Widersprüchlichkeit in der Zeit. "La contradiction éprouvée jusqu'au fond de l'être, c'est le déchirement, c'est la Croix" (313). Inkarnation und Kreuz gehen immer

(308) Cahiers III, p.25

(309) Cahiers I, p.275: "L'Existence et la perfection sont incompatibles sur un plan et identiques sur un autre. C'est parce qu'il y a ces deux plans qu'il y a la création ou la manifestation". - Das Erfassen der "vérité simultanée des contradictoires" ist auch der "Sinn" der platonischen Erkenntnislehre (cf. La connaissance surnaturelle, p.50).

(310) Denselben "Antagonismus als ontologische Kategorie" (nach L.Kolakowski in dessen Geschichte der Dialektik in "Hauptströmungen des Marxismus", Bd.I, München 1977, p.50) entwickelt auch Jakob Boehme in seiner Theosophie.

(311) Cahiers II, p.302

(312) ibid., p.303. (S.W. stützt sich bei ihrer Auslegung des methexis - Begriffs auf Platons Theaitetos, 152a, 160d; auf die Politeia, 504c und auf die Nomoi, 716c. Und wiederum verbindet sie die platonische Philosophie mit der altjüdischen Lehre.

(313) Cahiers III, p.28

zusammen, auf untrennbare Weise, ist doch das Kreuz, diese in der Verlassenheit, in der Unverstandeneit und Erniedrigung, im körperlichen und seelischen Leiden auszutragende Zerrissenheit der Existenz zwischen den beiden Polen ihres Seins nichts als Abbild der göttlichen Seinszerrissenheit in der Schöpfung. Durch die Inkarnation, d.h. die Existenz, die ihre Geschöpflichkeit durch die Dekreation gesühnt hat, wird die Schöpfung selbst eingeholt und zur Harmonie gebracht. "L'Incarnation n'est qu'une figure de la Création. Dieu a abdiqué en nous donnant l'existence. Nous abdiquons et devenons ainsi semblables à Dieu en la refusant. C'est dans et par l'abdication que nous sommes transportés en Dieu" (314). - "L'incarnation est la plénitude de l'harmonie" (315).

Das Gefühl, das durch den Prozess der Dekreation ausgelöst wird und diesen in zunehmendem Mass begleitet, ist die Freude. Wenn das Leiden unlösbar mit dem Ich verknüpft ist, so ist die Freude frei vom Ich. "La joie porte sur un objet ... pas de je dans la plénitude de la joie. ... La joie est la conscience de ce qui n'est pas moi en tant qu'être. La souffrance est la conscience de moi-même en tant que néant" (316). Freude und Leiden sind Ausdruck der Wechselbeziehungen zwischen den gegensätzlichen Ebenen des Existenzseins, "deux aspects corrélatifs de la même chose" (317). Nun ist die Existenz wohl auf die Freude hin angelegt, ist diese doch ein wesentliches Bedürfnis der Seele (318), doch ist die Erfahrung des Ich in Raum und Zeit und damit die Er-

(314) La connaissance surnaturelle, p.264

(315) Cahiers II, p.306

(316) Cahiers II, p.192 - 193

(317) *ibid.*

(318) *écrits de Londres et dernières lettres*, p. 168: "La joie est un besoin essentiel de l'âme ...".

fahrung des Leidens primär. "La douleur, c'est le temps et l'espace s'enfonçant dans la sensibilité" (319). Da die Freude die gefühlsmässige Erfahrung des vollen und ungeteilten Seins und damit der Wirklichkeit ist - "La joie est la plénitude du sentiment du réel" (320) und die Wirklichkeit gerade durch die Freude erfahrbar ist, das Leiden jedoch die "condition d'existence" ist, gilt es, die Wirklichkeit des Leidens als volle Wirklichkeit anzunehmen. "La joie accroît le sentiment de réalité, la douleur le diminue. Il s'agit seulement de reconnaître la même plénitude de réalité dans les douleurs que dans les joies" (321). Die Erfahrung der Freude ist somit Bedingung der Akzeptation des Leidens und damit seiner dekreativen, erlösenden Funktion. "Il faut avoir eu par la joie la révélation de la réalité pour trouver la réalité dans la souffrance" (322). - "La joie pure n'est-elle pas une condition de la souffrance rédemptrice?" (323). Damit ist die Freude das Gefühl der Dekreation, des Entwerdens zum Sein und damit zur Wirklichkeit hin, der Loslösung von der Zeit, allmählich und schmerzlich, durch die Erfahrung der Leere und der "finstern Nacht" und des ebenso allmählichen Eintauchens in die Seinsweise des Seins, in die Ewigkeit. "Dans ce mélange de temps et d'éternité, la joie correspond à un accroissement du facteur éternité; la douleur à une prédominance du facteur temps. ... La douleur nous cloue au temps, mais l'acceptation de la douleur nous transporte au bout du temps, dans l'éternité. Nous épuisons la longueur indéfinie du temps, nous la franchissons" (324). Wohl ist der Schmerz das

(319) Cahiers II, p.110

(320) *ibid.*, auch p.269

(321) Cahiers II, p.189. - Zum Begriff der Realität cf. vorn p.26ff

(322) *ibid.*, p.192

(323) *ibid.*, p.191

(324) La connaissance surnaturelle, p.154

Gegenteil der Freude, die Freude jedoch nicht das Gegenteil des Schmerzes (325), sondern dessen Transzendierung: das Gefühl seiner letztbezüglichen, letztgültigen Sinnhaftigkeit. "La joie transcendante; on ne peut (peut-être) la toucher à travers la sensibilité que par la souffrance extrême et pure" (326).

Die Existenz, welche den Weg zum Sein zurückgegangen ist, ist zur Seinserkenntnis fähig. Sie hat die Fülle der Zeit in ihrer Zeit eingeholt; sie hat durch Unglück und Freude den Widerstand ihres existentiellen Ich und der damit verbundenen zweifelnden und messenden Verstandestätigkeit überwunden; sie hat die Entfremdung zwischen Sein und Existenz-Sein zunichtegemacht. Und trotzdem bleibt sie Existenz, eingefangen in die Widersprüchlichkeit ihres Existenzseins, bis auch äusserlich, im Moment des Todes, der dekreative Prozess zum Abschluss kommt.

"Il faut avoir traversé la perpétuité des temps dans un temps fini. Pour que cela, qui est contradictoire, soit possible, il faut que la partie de l'âme qui est à la hauteur du temps, la partie discursive, la partie qui mesure, soit détruite. Elle n'est détruite que par le malheur accepté ou par une joie intense au point de précipiter dans la pure contemplation" (327).

Seinserkenntnis ist dies: reine Anschauung.

(325) La connaissance surnaturelle, p.13

(326) Cahiers II, p.192. (Die zögernde Formulierung - "peut-être" - bezieht sich auf das Wesen der Freude, welches S.W. als "Geheimnis" bezeichnet, cf. (318)).

(327) La connaissance surnaturelle, p.258

c) Die Erkenntnis des Seins als Anschauung

Befremdlich mutet der eben zitierte Satz an, der "diskursive Teil" der Seele, jener Teil, welcher "messe", "abwäge", müsse "vernichtet werden", sodass die Seele in die "reine Anschauung gestürzt werde" (328); weniger befremdlich jene andere Stelle, welche aussagt, dass "tout ce qui est acte de l'intelligence" (- also auch die Diskursion) "est intuition" (329), derzufolge die Diskursion der Intuition nicht entgegensteht, sondern in dieser eingeschlossen ist und sich dieser damit unterordnet. Feststeht, dass bei Simone Weil die Erkenntnisakte hierarchisch gegliedert sind, die Erkenntnis selbst jedoch ein umfassender und unmittelbarer Akt der Anschauung ist. Während die wahrnehmungsmässigen und diskursiven Erkenntnisakte auf mittelbare Weise zustandekommen (- vermittelt der Sinnentätigkeit einerseits, durch Ableitung und Verknüpfung der Gegenstände der Erkenntnis und der Erkenntnisse selbst andererseits), werden in der Anschauung die Genesis der Erkenntnis und die Ordnung der Erkenntnisse vorausgesetzt. Sie sind darin aufgehoben auf doppelte Weise, eingeschlossen und überhöht. Die Anschauung selbst entsteht auf unmittelbare Weise, in der Leere, durch Verzicht auf Deutung, d.h. durch Verzicht auf In-Bezug-Setzung des Erkenntnisobjekts zum eigenen Ich, als

(328) cf. (327)

(329) Cahiers I, p.248. - Bei S.W. finden sich die Begriffe "contemplation", "intelligence", "intuition", "connaissance surnaturelle" und "amour surnaturel" ebenso als Synonyme verwendet wie voneinander unterschieden, vor allem was die beiden erstgenannten Begriffe betrifft. So ist "contemplation" auch als "Betrachtung" zu verstehen, d.h. als Mittel und Voraussetzung (- eher Synonym von "attention"). "Intelligence" wird auch in den zwei andern Bedeutungen verwendet, in der von Vernunftbegabtheit und in der von Diskursion (Verstandestätigkeit). - Diese terminologische Ungenauigkeit soll nicht irritieren; sie hängt wohl vor allem mit der Skizzenhaftigkeit der Weil'schen Aufzeichnungen zusammen. Im übrigen erklärt sich kein Geringerer als Platon terminologischer Fixierung abhold (cf. Theaitetos 177 e und 184 c; cf. hierzu auch H.Meinhardt, Teilhabe bei Platon, a.a.O., p.13)!

Resultat der Aufmerksamkeit. Sie entspricht der "Perspektive-losigkeit" ("la non-perspective") der göttlichen Anschauung der Dinge. "L'esprit ... est transporté dans un point hors de l'espace, qui n'est pas un point de vue, d'où il n'y a pas de perspective, d'où ce monde visible est vu réel, sans perspective" (330). Die "standpunktfreie" Anschauung der Dinge ist somit eins mit dem Erfassen ihrer Wirklichkeit.

Wie ist dies möglich innerhalb der Beschränktheit und Ich-Gebundenheit der menschlichen Erkenntnis? Wie ist es möglich, dass "der Raum zu einer Unendlichkeit in der zweiten oder vielmehr in der dritten Potenz" wird, dass "der Augenblick verharret" (331)? Wie ist es möglich, dass Raum und Zeit nicht mehr Formen der Anschauung ^{ist} ~~ist~~, sondern diese jeglicher Form enthoben ist?

Simone Weils Antwort ist platonisch. Anschauung ist weder Zustand noch Prozess, sondern zeitlich nicht erfassbarer Seinskonsens. Übereinstimmung zwischen erkennendem und erkanntem Sein ist Zustimmung zum Sein des andern Sein, ist Anerkennung dessen Existenz und damit Aktualisierung des eigenen Seinsverzichts. Anschauung setzt somit die vollzogene Dekreation voraus, ist somit gleichbedeutend mit dem Akt übernatürlicher Liebe, als welcher auch der Akt der Schöpfung zu verstehen ist (332).

In diesem Akt, in welchem sie sich bestätigt, löst sie sich gleichzeitig auf. "Le rôle privilégié de l'intelligence dans le véritable amour vient de ce que la nature de l'intelligence consiste en ce qu'elle est une chose qui s'efface du fait qu'elle

(330) aus: Lettre à Joë Bousquet, in: Pensées sans ordre, p.74

(331) *ibid.*: "L'espace est devenu ... une infinité à la deuxième ou plutôt à la troisième puissance. L'instant est immobile".

(332) Entsprechende Deutung bei Miklos Vetö (La métaphysique religieuse de S.W., a.a.O., p.34-35): "... en s'effaçant l'intelligence laisse apparaître la pure vérité et la réalité des choses, se conformant ainsi à l'image de ce retrait de Dieu qui permet à l'univers un fonctionnement indépendant de lui. La vérité la plus importante qu'on laisse ainsi apparaître est celle de l'existence d'autrui, donc une relation d'intersubjectivité...".

s'exerce" (333). Und da Anschauung immer die Wirklichkeit des Seins betrifft, ist sie in gleicher Weise immer übernatürliche Erkenntnis, ganz gleich, ob es sich um das Sein der Dinge oder um das Sein Gottes handle. Immer ist sie Funktion der Aufhebung der Gegensätze, der Ueberwindung der Widersprüche und damit der Uebereinstimmung, erkennend und seiend (334).

Während jedoch die Existenz nur überaus selten diesen logischen und ontologischen Grenzakt vollziehen kann "d'accomplir dans le temps l'annulation de la perspective comme dans l'espace" (335) (da der Widerstand des selbstbestimmenden Ich immer erneut zuerst zu überwinden ist), ist das göttliche Sein als beständig sich vollziehender Akt der Anschauung zu verstehen, d.h. der völlig widerstandsfreien Uebereinstimmung von Sein und Sein, erkennendem und erkanntem, sowie der Selbsterkenntnis dieser Uebereinstimmung.

(Erst im Kontext der Anschauung, d.h. der Unabdingbarkeit von Widerstandsfreiheit im Vollzug der Anschauung wird Simone Weils Imperativ der Dekreation als Konsequenz ihrer Logik des Absurden voll evident: das autonome Ich muss zurücktreten, muss abgebaut und vernichtet werden, soll Seinserkenntnis und (nicht nur göttliche) Selbsterkenntnis qua Anschauung sich aktualisieren).

Es ist nicht verwunderlich, dass die junge Simone Weil Anschauung noch als unerreichbares Ideal verstand (336), als "pensée immédiate", d.h. als unvermitteltes Denken, welches sie dem Denken

(333) Cahiers II, p.274

(334) In diesem Sinn versteht S.W. den Erkenntnisweg bei Platon: "...préparer l'esprit au point où il saisit la vérité simultanée des contradictoires", worauf sie folgert: "Comment aimer Dieu sinon de ce point?" (La connaissance surnaturelle, p.50).

(335) ibid., p.29

(336) Leçons de philosophie, p.260: "La connaissance intuitive est pour nous un idéal qui n'est jamais atteint".

"qui se déroule dans le temps" (337) entgegengestellte.

In zunehmendem Mass verdichtete sich jedoch ihre Gewissheit, dass auch die Erkenntnis des Seins erreicht werden kann, auf dreifachem Weg, der in sich jedoch geschlossen ist, dessen einzelne Teile nur durch das Zusammenwirken mit den andern die "faculté d'intuition" vollenden. Auf die beiden ersten sind wir schon eingegangen: einerseits auf die Einübung des Intellekts "face à face de l'inintelligible" (338), die eigentliche Aufgabe der Philosophie, in welcher durch Kontemplation und Aufmerksamkeit, d.h. durch uneingeschränkten, vom Ich- und Selbstbezug gelösten Objektbezug die Grenzen des Verstehbaren erfasst und damit überschritten werden (- was Sinn und Bedeutung von Transzendenz ist); andererseits durch die Erfahrung der Leere, d.h. des als Unglück verstandenen äussersten körperlichen und seelischen Leidens, in welchem die Grenzen der Existenz Erfahrung überschritten werden durch Aufhebung des Ichbezugs dieser Erfahrung (- durch Aufhebung des Zeitbezugs, "Verzicht" auf Vergangenheit und Zukunft; durch "Universalisierung" des Ich) (cf. vorn). Die dritte Wegkomponente, welche auf den nächstfolgenden Seiten besprochen werden soll, besteht in der Betrachtung und Erfassung des Schönen.

Der ganze dreifache Weg jedoch, Erkenntnis- und Heilsweg zugleich, ist der Weg des Werdens zum Sein durch Entwerden: der Weg der Dekreation. Seine Motivation ist auf jeder Stufe die Gottesliebe, vom "unendlich Kleinen" an bis zur Vollendung.

(337) *ibid.*, p.258 (S.W. bezieht sich dabei vor allem auf das kartesianische, das kantische und das bergson'sche Verständnis von "intuition").

(338) *Cahiers III*, p.91. S.W. führt an dieser Stelle aus, dass es diese Haltung dem Unverstehbaren gegenüber ist, "qui constitue le génie". (In diesem Sinn auch *ibid.*, p.243). Dies als Aufgabe der Philosophie, cf. *La connaissance surnaturelle*, p.305: "La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement...". Und ein wenig weiter: "Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines ... se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil... tendu dans l'attente".

Das Schöne - die "göttliche List"

An zwei Stellen findet sich bei Simone Weil das Wort von der "göttlichen List":

"L'inclination naturelle de l'âme à aimer la beauté est le piège le plus fréquent dont se sert Dieu pour l'ouvrir au souffle d'en haut. C'est le piège où fut prise Coré"... (339).

Und die zweite Stelle, in welcher der "Zweck" der "List" noch deutlicher wird: "... la beauté est un piège de Dieu pour nous faire consentir à l'obéissance dans laquelle il nous ramène par contrainte" (340).

Die Anspielung auf die in der homerischen Hymne beschriebene Verführung der Persephone, der Tochter der "Kornmutter" und Fruchtbarkeitsgöttin Demeter und des Zeus, durch Hades, den Gott der Unterwelt (- der auch Aïdes heisst, der Unsichtbare) ist überaus bedeutungsvoll für Simone Weil's Zugang zum Phaenomen und zur Wirkung des Schönen. Geheimnis ist es und damit gleichzeitig Norm, da das Unverstehbare immer Grenze des natürlichen Erkennens und damit Einstieg in die Transzendenz bedeutet, das Mass hergibt für die Möglichkeit der übernatürlichen Erkenntnis. "Il y a trois mystères ici-bas, trois choses incompréhensibles. La beauté, la justice et la vérité. Ce sont les trois choses reconnues par tous les hommes comme normes de toutes les choses d'ici-bas. L'incompréhensible est la norme du connu" (341).

(339) Attente de Dieu, p.152 (- aus dem Aufsatz "Formes de l'amour implicite de Dieu, a.a.O, p.122-213, dessen Kapitel "Amour du monde" S.W.'s einzigen längeren, zusammenhängenden Text über die Schönheit darstellt, abgesehen vom frühen (im Wintersemester 1926 verfassten) und noch von Alain korrigierten "topo" "Le Beau et le Bien" (in: Une dissertation et deux "topos" corrigés par Alain, Katalog zur Alain-Ausstellung, Bibliothèque nationale, Paris 1955) und abgesehen von ungezählten kurzen Betrachtungen.

(340) La connaissance surnaturelle, p.316

(341) *ibid.*, p.258

Das höchste und letzte Geheimnis jedoch ist die Schönheit. "La beauté est le mystère suprême ici-bas. C'est un éclat qui sollicite l'attention, mais ne lui fournit aucun mobile pour durer. La beauté promet toujours et ne donne jamais rien; elle suscite une faim, mais il n'y a pas en elle de nourriture pour la partie de l'âme qui essaie ici-bas de se rassasier; elle n'a de nourriture que pour la partie de l'âme qui regarde. Elle suscite le désir, et elle fait sentir clairement qu'il n'y a en elle rien à désirer, car on tient avant tout à ce que rien d'elle ne change" (342).

Deutlich wird hier der Platz, den das Schöne für Simone Weil im Zusammenhang sinnlicher Erfahrung und metaphysischer Erkenntnis einnimmt: die Bedeutung einer sakralen Funktion (343), einer Initiation zur Erkenntnis der Wirklichkeit des Seins: Persephone stimmt der Verbindung mit dem unsichtbaren Göttlichen zu, indem sie vom Grantapfel isst; sie stimmt der Ueberwältigung durch das Göttliche zu, nachdem diese mittels der Schönheit schon stattgefunden hat. "... elle fut prise au piège. ... elle avait mangé le grain de grenade qui la liait pour toujours" (344). Und an anderer Stelle: "Le grain de grenade. On ne s'engage pas à aimer Dieu, on consent à l'engagement qui a été opéré en soi-même sans soi-même" (345) (- die Gottes l i e b e setzt ja die Erkenntnis inner voraus).

Das Schöne ist ein Appell an jenen "Teil der Seele, welcher

(342) Ecrits de Londres, p.37 (aus dem Aufsatz "La personne et le sacré", a.a.C., p.11-45).

(343) In ähnlichem Sinn interpretieren S.W.'s Zugang zum Schönen auch Miklos Vetö (cf. seinen Aufsatz "Le piège de Dieu. L'idée du beau dans la pensée de S.W." in: La Table Ronde, Paris, Nr.197, Juni 1964, p.71-88; und Kap.V seines Buchs "La métaphysique religieuse de S.W.", a.a.O., p.87-103) sowie Karl Onting, der zutreffenderweise den Wandel in S.W.'s Verständnis des Schönen hervorhebt und diesen auf ihre mystische Erfahrung zurückführt (von ihr geschildert im sog. "Prologue", La conn. surnaturelle, p.9 ff), cf. dazu seinen Aufsatz "Le beau" in: S.W., philosophe, historienne et mystique, Hrsg. Gilbert Kahn, a.a.O., p.245-256.

(344) Attente de Dieu, p.153

(345) Cahiers III, p.13

schaut" (346), d.h. an die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit. "Le beau consiste en une disposition providentielle par laquelle la vérité et la justice, non encore reconnues, appellent en silence notre attention" (347); es ist die vorausbestimmte Antwort auf unsere Unfähigkeit, dem Unsichtbaren anders auf die Spur zu kommen als über das Sichtbare; es ist die Entsprechung zu unserer "natürlichen Hingezogenheit" (348) zur Wahrheit, "un rapport du monde à notre sensibilité, cette sensibilité qui tient à la structure de notre corps et de notre âme" (349). Das Schöne ist "l'orifice" (350) und "la porte" (351), Öffnung und Tor zum "Garten" der Erkenntnis. Es ist ein im Formalen uneinholbares Versprechen; "comme un miroir qui nous renvoie notre propre désir du bien" (352) steht es als Sichtbares und Gestalthaftes für das Nicht-Manifestierte. Es weckt unstillbaren Hunger und unerfüllbares Verlangen und ist daher immer auf unaustauschbare Weise Mitursache des Leidens an der Existenz, der Erfahrung von Absurdität, hält es doch unablässig die Zerrissenheit der menschlichen Seele wach, indem es nur jenen Teil "speist", der sich mit dem Schauen begnügt, jenen Teil aber hungrig lässt, der nach Haben und Verfügenkönnen verlangt. "La grande douleur de la vie humaine, c'est que regarder et manger soient deux opérations différentes" (353). Da aber diese Unvereinbarkeit auf dem ursprünglichen, mit der Existenz verbundenen Willen zur Autonomie, zur Selbstbestimmung und Eigenmächtigkeit gründet (- Simone Weil verweist auf die Parabel von Evas

(346) cf. (342)

(347) La connaissance surnaturelle, p.312

(348) cf. (339)("l'inclination naturelle")

(349) Attente de Dieu, p.153. Und etwas weiter fährt S.W. fort:
"L'amour de cette beauté procède de Dieu descendu dans notre âme et va vers Dieu présent dans l'univers. C'est aussi quelque chose comme un sacrement" (a.a.O., p.154).

(350) Attente de Dieu, p.153

(351) Titel eines Gedichts S.W.'s (in: Penseés sans ordre, p.11-12), welches einen Gedanken aus Cahiers III (p.120) aufnimmt: "Ce monde est la porte fermée. C'est une barrière et en même temps c'est le passage".

(352) Attente de Dieu, p.156

(353) ibid., auch La connaissance surnaturelle, p.252. S.W. knüpft hier an die aus einer Upanishad entliehene Metapher von den zwei Vögeln an: "L'un mange les fruits, l'autre les regarde. Ces deux oiseaux sont les deux parties de notre âme"(Att.,aaO).

Sündenfall), muss das umgekehrte Verhalten, d.h. die "Verführung" zum Selbstverzicht und zur reinen Anschauung Erlösung bewirken, d.h. zur Einheit zurückführen: "Eve avait commencé. Si elle a perdu l'humanité en mangeant un fruit, l'attitude inverse, regarder un fruit sans le manger, doit être ce qui sauve" (354).

Das Schöne ist somit im wesentlichen Vermittlung zwischen der Existenz auf dem Weg zur Dekreation und ihrem Ziel: dem Einen, dem Göttlichen, dem Sein. Und dieser Weg ist sowohl Erkenntnisweg wie Heilsweg. Unter beiden Titeln ist das Schöne von notwendiger "Zweckmässigkeit".

Es erstaunt nun keineswegs mehr zu lesen, dass "toutes les fois qu'on réfléchit au beau, on est arrêté par un mur. Tout ce qui a été écrit là-dessus est misérablement et évidemment insuffisant, parce que cette étude-là doit être commencée à partir de Dieu" (355). Es wird jedoch ebenso deutlich, dass Simone Weils Reflexion über das Schöne sowohl an der kantischen Definition anknüpft (356), auf welche sie auch immer wieder verweist (357), als auch dass sie diese überholt und gleichzeitig in die viel weitere Dimension des vorsokratischen und platonischen Erbes hineinversetzt.

Das Schöne allein ist hienieden Zweck ... "c'est une finalité qui ne contient aucune fin" (358), d.h. der Zweck des Schönen liegt gerade in seiner offensichtlichen Zwecklosigkeit, in seinem Widerstand gegen jegliche formale und praktische Umsetzung seiner selbst.

(354) *ibid.* (352)

(355) *La connaissance surnaturelle*, p.312

(356) in der *Analytik des Schönen*, dem 1. Buch in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (*Kritik der Urteilskraft*, I. Teil)

(357) cf. *Leçons de philosophie*, p.237-243, p.260; *Cahiers II*, p.185; *Cahiers III*, p.157, 189, 192-193; *Attente de Dieu*, p.155

(358) *Attente de Dieu*, p.155

Hierin unterscheidet es sich von allem übrigen, von den Dingen und den Eigenschaften: dass diese Mittel sind, das Schöne aber Zweck ist. "C'est parce que la beauté ne contient aucune fin qu'elle constitue ici-bas l'unique finalité. Car ici-bas il n'y a pas du tout de fins. Toutes ces choses que nous prenons pour des fins sont des moyens" (359). Durch seine Zweckmässigkeit ist das Schöne Vermittlung, Zwischenglied zwischen den Mitteln und dem Ziel. Es ist dadurch das vorgerückte, vorausgestellte Ziel des natürlichen Handelns und Verlangens, weist jedoch immer über sich hinaus und wird dadurch zur Norm des übernatürlichen Strebens. Erneut ist die "List"-Metapher überaus zutreffend, besteht doch gerade der Zweck des Schönen darin, zu "verführen", zu überzeugen: nämlich vom Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen, vom Verlangen nach Haben zum Verlangen nach Sein, von der Eigenmächtigkeit zum Gehorsam, von der existenzbedingten Ausrichtung auf die Zeit (d.h. auf "Zukunfts"-Ziele) zur zeitlosen Ausrichtung auf das Sein: "Le beau capture la finalité en nous et la vide de fin, capture le désir et le vide d'objet, en lui donnant un objet présent et en lui interdisant ainsi de s'élancer vers l'avenir... Le désir bute sur de l'être" (360). Ueber das Schöne stösst das Verlangen auf das Sein. "Le beau est l'image de cette persuasion" (361), Abbild der unwiderstehlichen Ueberzeugungskraft des Seins (und damit der Ueberredung der Existenz zur Dekreation). Es ist dieselbe Ueberzeugungskraft, deren Wirkung Diotima dem Sokrates schildert: "... ein wunderbar Schönes..., welches zuerst immer

(359) Attente de Dieu, p.157; un an anderer Stelle: "Ce monde ... ne nous offre absolument rien, sinon des moyens. Le bien relatif, c'est le moyen. Notre vouloir est sans cesse renvoyé d'un moyen à un autre comme une boule de billard" (Cahiers III, p.121).

(360) Cahiers III, p.192

ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur insofern schön, insofern aber hässlich ist, noch auch jetzt schön und dann nicht... Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen..., noch wie eine Rede oder eine Erkenntnis, noch irgendwo an einem andern seiend...; sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend, alles andere Schöne aber an jenem auf irgendeine solche Weise Anteil habend..." (361).

Das einzelne Schöne weist auf die Schönheit überhaupt hin: dies ist das erste Merkmal seiner Allgemeinheit. "Quand une chose est parfaitement belle, dès qu'on y fixe l'attention, elle est la seule beauté" (362). Das zweite betrifft seine Zeitlosigkeit, sein Bestehen und Dauern über den eigentlichen Wahrnehmungsakt hinaus, über die Zeit hinaus, seine (zeitliche)Unbegrenztheit. "Tout ce qui a quelque rapport à la beauté doit être soustrait au cours du temps. La beauté est l'éternité ici-bas" (363). Und auch: "Le beau donne tout de suite l'infini" (364), versetzt ins Grenzenlose. (Neben der platonischen Gedankennähe findet sich hier eine Verwandtschaft zu einem hegelschen Leitmotiv, auf welches Simone Weil immer wieder im Verlauf ihrer Reflexionen zurückgreift: der Umwandlung des Quantitativen in Qualitatives, d.h.hier der Umwandlung von Zeit in Dauer vermittelt der Wirkung des Uebernatürlichen, der Schönheit. "La quantité se change en qualité. S'applique éminemment à la durée. C'est la grâce par laquelle le temps mène hors du temps")(365).

(361) Platon, Symposium, 210 e 7 bis 211 b 3.

(362) Cahiers II, p.138 (- S.W. verweist hier ausdrücklich auf Platons Timaios; die angegebene Stelle jedoch - 28 a - befasst sich nicht eigentlich mit dem Schönen, sondern mit dem Unterschied zwischen Werdendem und Seiendem).- Sehr treffend fasst Marie-Magdeleine Davy (in ihrer Monographie "Simone Weil", a.a.O., p.67) die Allgemeinheit des Schönen zusammen: "... toutes les beautés sont le même jeu de l'Unité vivante du multiple et du total".

(363) Attente de Dieu, p.164

(364) Leçons de philosophie, p.238

(365) Cahiers II, p.177

Das dritte Merkmal des Schönen besteht in seiner Unantastbarkeit, in seiner Unveränderbarkeit und Ganzheitlichkeit: "Le beau est ce qu'on ne peut pas vouloir changer" (366), da ja die Begegnung mit ihm Erfahrung des Vollkommenen ist und daher "reine Lust" vermittelt ("Le beau donne un plaisir pur, c'est-à-dire un plaisir qui ne se transforme en aucun cas en son contraire")(367), d.h. reine Freude ("La joie est toujours joie du beau")(368). Deren Genuss jedoch bedeutet immer einen Verzicht des Habenwollens, ist Erfüllung, die nur durch Entsagung zustande kommt: "Par le détachement jouis" (369). Wenn nun das Moment der Entsagung fehlt, wenn im Genuss der Freude auch die Sinnlichkeit nach Sättigung verlangt, heisst dies nicht, dass das Schöne seine Finalität und seine transzendenten Eigenschaften eingebüsst hätte, im Gegenteil. Sie werden durch den Menschen auf unbewusste Weise in die Gegenstände seines Verlangens versetzt, seien dies andere Menschen, materielle Dinge oder Macht. Immer handelt es sich um einen Ersatzvorgang, um eine Uebertragung des Absoluten und Unbegrenzten in Begrenztes, in Mittel, welche dadurch zum Zweck gemacht werden oder in Menschen und Ideen, welche dadurch vergöttlicht und absolutiert werden. Die Täuschung ist die Folge dieser Uebertragung, welche immer das Werk der Vorstellungskraft ist. "Il n'est pas étonnant que l'homme ait si souvent...le sentiment d'un absolu qui le dépasse infiniment, auquel on ne peut résister. L'absolu est bien là. Mais on fait erreur en croyant qu'il réside dans le plaisir. L'erreur est l'effet de ce transfert

(366) Cahiers III, p.288

(367) Leçons de philosophie, p.238

(368) Cahiers II, p.269

(369) Dieser Satz aus der kleinen, aber bedeutenden Īsha-Upanishad hat im spätern Werk S.W.'s Schlüsselbedeutung (cf. z.B. Cahiers II, p.103, 106, 155 (mit Hinweis auf den gleichen Gedanken bei Katharina von Siena)).

d'imagination qui est le mécanisme capital de la pensée humaine" (370). (Deswegen ist es für Simone Weil von grösster Wichtigkeit, die Vorstellungskraft zu zügeln, deutungsfrei wahrzunehmen und das Denken als diskursiven und intuitiven Vorgang vom Vorstellen zu trennen. Aus demselben Grund ist auch ihr Zugang zur Mystik zögernd und misstrauisch, denn "la fausse mystique est aussi une forme de cette erreur. Si l'erreur est assez enfoncée dans l'âme, l'homme ne peut pas ne pas y succomber. ... L'homme ne lutte pas contre l'absolu"(371): Jede Bindung, die aus diesem Uebertragungseffekt entsteht, absorbiert die ganze Kraft des Verlangens. Mittelmässigkeit in Bezug auf geistige Vervollkommnung ist die Folge, ein zunehmender Widerstand gegen das reine Betrachten, Angst, an Stelle des Ersatz-Schönen, über welches verfügt werden kann, dem wahren Schönen ausgesetzt zu sein; denn "le médiocre en nous se rebelle et a besoin, pour sauver sa vie, de souiller cette pureté. Souiller, c'est modifier... prendre puissance sur. Posséder est souiller" (372). Und an anderer Stelle: "... tout ce qui est médiocre fuit la lumière; et dans toutes les âmes, excepté celles qui sont proches de la perfection, il y a une grande partie médiocre. Cette partie est prise de panique toutes les fois qu'apparaît un peu de beau pur..." (373). Selbst in diesem Fall ist es das Absolute, welches die Seele beherrscht, wenngleich seine Ueberzeugungskraft ins Gegenteil verkehrt wurde: "Là encore, c'est l'absolu qui maîtrise l'âme, mais comme objet de répulsion et non plus comme objet d'attirance" (374).

(370) Attente de Dieu, p.164

(371) *ibid.*, p. 165

(372) Cahiers III, p.288. (In ähnlichem Sinn, jedoch ausschliesslich auf die Sexualität bezogen, cf. La connaissance surnat., p.252).

(373) Attente de Dieu, p.166

(374) *ibid.*, p.167

(Als diese Umkehrung, welche im wesentlichen Abkehr von der Ausrichtung auf das Schöne als das Wirkliche ist, lässt sich jede Perversion erklären; hierin ist auch ihre Traurigkeit begründet, ihre Freudlosigkeit)(375).

Das wesentliche Merkmal des Schönen, in welchem alle andern Merkmale zusammenfallen, wurde noch nicht erwähnt: die Harmonie. Simone Weil versteht darunter die Vereinigung des Getrennten und Gegensätzlichen, "des viel Gemischten Einigung und des verschiedenen Gesinnten "Sinnesverbindung" (376): pythagoreische und kantische Tradition fallen zusammen. Im Vordergrund steht die Idee der Vermittlung, des eigentlichen Zwecks der Schönheit, welcher selbst wiederum "ohne Vorstellung eines Zwecks" ist. Als Harmonie zeigt sich die Verbindung von Sinnenfälligem und Transzendenz, von Zeitlosigkeit in der Zeit, von Varietät und Einheit, von Unbegrenztem und Begrenztem. Die übergeordnete Einheit jedoch ist diejenige zwischen dem Notwendigen und dem Guten (- welche durch die Autonomie in der Existenz aufs schmerzlichste und folgenreichste gestört ist und deren Wiederherstellung im Prozess der Dekreation angestrebt wird). Das eigentliche Paradigma des Schönen, das sichtbar gewordene Sinnbild der Harmonie zwischen den denkbar grössten Gegensätzen überhaupt - zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung - ist das sichtbar gewordene Göttliche: "c'est l'idée de la Médiation du Verbe" (377) , "le premier couple de contraires...maintenu à part par le plus insondable abîme, c'est

(375) Nur der Bezug zur Wirklichkeit vermittelt Freude, cf. Cahiers II, p.110, 269; sie kann nicht von Aussen an den Menschen herangetragen werden, sondern erwächst aus dem Innern, cf. Ecrits de Londres, p.168

(376) Philolaos, Fragment 10 (nach der Uebersetzung von Diels, a.a.O., p.410; S.W. übersetzt es Cahiers I, p.247 mit "Penser d'un coup ce qu'on pense séparément", Cahiers III, p.23 mit "Saisir d'un coup des choses différentes"; cf. auch Cahiers III, p.76, 77, 79, 81, 86, 87, 228.

(377) Cahiers III, p.228