

Wirklichkeitsbegegnung: Jenseits von subjektiver Fiktion und kulturellem Zwang

Die andere Philosophie der Simone Weil

VON ROLF KÜHN

Unabdingbar für das handlungsorientierte Denken ist die Frage zuverlässiger Welterkenntnis, die für die neuzeitliche Philosophie grundlegend gewesen und auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch an den Namen Descartes und Kants gebunden war. In dieser Tradition besaß die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkmethode für die Erkenntnis-kritik einen modellhaften Wert, insofern sie als apriorische Weltkonstruktion die naive Wahrnehmung der Illusion und Subjektivität überführte und dem Bewußtsein ein zu erstrebendes Ideal ungetrübter Relationen vor Augen stellte. Geistes- wie Reflexions- und Urteilsphilosophie der hauptsächlichen Lehrer S. Weils (Le Senne, Alain, Lagneau) zeigen die Anerkennung der Wissenschaft in dieser Hinsicht. Doch schon bei Brunschvicg, dessen Unterricht sie ebenfalls folgte, zeichnet sich eine fortschreitende Anpassung rational-idealistischer Philosophie an den je wissenschaftlichen Fortschritt ab, wodurch auf eine Eigenständigkeit philosophischer Kritik im Grunde verzichtet zu werden scheint.

1. Erkenntnissynthese von Wissenschaft, Wahrnehmung und Arbeit

Die Entscheidung, die S. Weil selbst nun innerhalb der zeitgenössischen Debatte der Erkenntniskritik traf, bleibt grundlegend für ihre weitere Orientierung, da sie sich dadurch dem *innerphilosophischen* Reinigungsprozeß verschrieb und aus diesem Abstand der Philosophie zur Wissenschaft heraus dann weiterhin der Kritik der historisch bedingten Konsequenzen derselben in Technik wie Gesellschaft sich verpflichtet. Früh und eindeutig wird die Alternative formuliert:

„Um nichts weniger geht es, als zu wissen, ob ich die Führung meines Lebens der Autorität der Gelehrten unterwerfen muß oder einzig dem Licht meiner eigenen Vernunft, ..., ob die Wissenschaft mir die Freiheit bringt oder legitime Fesseln.“¹

Descartes, dessen Verständnis von Wahrnehmung und Wissenschaft sie in ihrer zitierten Diplomarbeit von 1929–30 untersuchte, geht zu Beginn seiner philosophisch-geométrischen „Dioptrik“ davon aus, daß „unsere gesamte Lebensführung von unseren Sinnen abhängt.“² Damit ist der Bereich angegeben, in dem eine Antwort auf die Frage gesucht wer-

¹ „Science et Perception dans Descartes“, in: S. Weil, *Sur la Science*, Paris 1966, 11–99; Zitat S. 13.

² 1. Kap.: *Vom Licht* (ed. Gertrud Leisegang), Meisenheim/Glan 1954, 69.

den muß, ob zwischen der Beschreibung der Welt unter dem Gesichtspunkt mathematischer Sachverhalte und der Wahrnehmung der Alltagswelt, die sich oft als Täuschung erweist, noch eine Einheit besteht. Brunschvicg hatte sie negativ entschieden³, während Alain hier eine Kontinuität sieht⁴, die auch S. Weil in ihrer Interpretation des Cartesianischen Denkens nachzuweisen versucht. Wahrnehmung, Geometrie und Physik bilden eine Einheit, weil die ihnen gemeinsam zugrunde liegende Anschauung die „reine Ausdehnung“ ist, die welthafte Sein in sich auszeichnet. Die Sinneswahrnehmung, soweit sie immer mit körperlicher Bewegung verbunden ist, setzt die Extension als einfache Idee voraus, wodurch jeder fixierte Gegenstand zum Objekt bewußter oder unbewußter Aktion wird. Die Wissenschaft ist die Verlängerung der einfachsten Wahrnehmung, insofern sie diese Grundstruktur überall auch da voraussetzt, wo die Sinne nicht mehr direkt hinreichen. So wird die Grundwahrheit verständigen Denkens, nämlich die Korrespondenz von Welt und Geist, in jeder Einzelwahrnehmung ergriffen; was die Wissenschaft hinzufügt, ist allein die Versicherung dieser von jedem schon immer vollzogenen Intuition. Wissenschaft dient somit nur der Vorstellungskraft (imagination), die ohne diesen Beistand in der unmittelbaren Interpretation des sinnlich Gegebenen „Götter entstehen läßt.“⁵ In solch polemisch-kritischer Pointe kündigt sich die aktiv methodische Vermittlungskategorie dieser gewonnenen Durchgängigkeit von Perzeption und Wissenschaft an:

„Erwachen wir doch von neuem zur Welt, das heißt kehren wir zur *Arbeit* und zur Wahrnehmung zurück, und es fehle der Mut nicht, diese Regel zu beachten, nach der nur das, was wir tun, Arbeit, nur das, was wir empfinden, Wahrnehmung sein kann: unseren eigenen Körper auf die Stufe des *Werkzeugs*, unsere Empfindungen auf die Stufe von *Zeichen* zu erniedrigen.“⁶

Beachtenswert ist, daß S. Weil nicht ausschließlich von der traditionellen Analyse des reflexiven Selbstbewußtseins ausgeht, sondern zugleich auch von der primären Beziehung zur Welt in der Arbeit. Die Welterkenntnis als instrumental-zeichenhaft gebundener Vorgang ist aber wiederum zu sehen im Kontext des Kantischen Schematismus. Raum und Zeit machen grundsätzlich ein einendes Gesetz für Wahrnehmung und Arbeit aus, insofern sie apriorische Anschauungsformen wie Veränderungsbedingungen von Materie sind⁷. Die Definition der Körper als Ausdehnung und des methodischen Arbeitseingriffs als Bewegungstransformation bedeutet für die Vorstellung vom Universum, daß es sich aus

³ Vgl. *I. M. Bocheński*, Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern – München, 1951, 98.

⁴ Vgl. *G. Pascal*, L'idée de philosophie chez Alain, Paris 1970, 73.

⁵ Vgl. *Weil*, Sur la Science 30–47 u. 90–95.

⁶ *S. Weil*, Du Temps, in: *Libres Propos* 8 (Nîmes, 20. August 1929) 387–392; Zitat S. 392.

⁷ Vgl. ihren Artikel „De la Perception ou l'aventure de Protée“, in: *Libres Propos* 5 (Nîmes, 20. Mai 1929) 237–241.

quantitativ gleichbleibenden Größen zusammensetzt. Ist die subjektive Perspektivenhaftigkeit die wesentliche Voraussetzung interessanter Erkenntnis wie Aktion, so ergibt sich hier eine Kollision mit der als mathematisch empfundenen Notwendigkeitsstruktur des Universums. Die Arbeit als Lebensnotwendigkeit ist nun gleichzeitig Ausdruck interessierter Bedürftigkeit wie auch Rückstellung augenblicklicher Befriedigung derselben. Aus dieser Sicht hat die erkenntnistheoretische Kontinuität von Perzeption und Wissenschaft eine eminente Bedeutung, da im Arbeitsgeschehen theoretisches Wissen und subjektive Sinnesempfindung eine Realitätsbegegnung ohne unmittelbar interessierte Erfüllung für das „Ich“ (Moi) vermitteln.

Will die szientistische Weltbeschreibung die einzig adäquate sein, so wird damit der zunächst immer erst subjektiv-konjekturale Wahrnehmungsfaktor ganz hinfällig. Kritisiert deshalb S. Weil die Auffassung des damalig führenden Mathematikers Poincaré, mathematische und physikalisch-theoretische Sätze seien nur eine möglichst „bequeme Sprache“, die auf Konvention beruhe⁸, so steht dahinter nicht nur die Einsicht, daß die somit einzig noch legitime innerwissenschaftliche Methodendiskussion eine Aufhebung der philosophischen Erkenntnisfrage überhaupt bedeuten würde, sondern auch, daß der Verzicht auf den gnoseologischen Zusammenhang mit den allgemeinen Anschauungsformen des Subjekts auf bloße Registrierung von Ergebnissen hinausliefe. Damit aber wäre Macht allein, nicht mehr „Transparenz“, das Ziel menschlichen Wahrheitsbemühens. Die Verkürzung der rationalen Modellhaftigkeit der Wissenschaft auf die augenblickliche Aktualität ihrer in keinen Gesamtwissenszusammenhang mehr integrierten Erfolge wirft so zwei Fragen auf. Erstens, ob trotz des nachweisbaren Wertes der Objektivität nicht doch ein Aspekt interessierter Subjektivität privilegiert wird, der nicht einmal dem Ganzen menschlicher Bewußtseinserfahrung gerecht wird. Und zweitens scheint vor allem auch die Verbindung mit Technik und Gesellschaft ignoriert zu sein.

S. Weil nennt die akkumulierte Wissensorganisation „kollektiv“⁹. Hierdurch wird die Distanz zur individuellen Wahrnehmungsarbeit unterstrichen, und es leuchtet auch die Bedingung auf, nämlich rationalisierte Industrie, unter der moderne Arbeit mit ihrem unaufgebbaren Erkenntnisanspruch sich tatsächlich vollzieht. Die Modellhaftigkeit von Wissenschaft und Arbeit für einen „reinen“ Erkenntnisvollzug stößt sich hier am gesellschaftlichen Interesse. Es verhindert die grundsätzliche Einheit der Erkenntnis in Wahrnehmung und methodischer Aktion, in welcher die Welt noch als Korrelat individueller Fähigkeit und somit

⁸ Vgl. Weil, *Sur la Science* 15–16, 29–30, 105, wo seine Werke „La Science et l’Hypothèse“ (1902) und „Valeur de la Science“ (1905) zitiert werden.

⁹ Vgl. Weil, *Sur la Science* 91.

Sinngebung erscheint, durch uneinsichtige Produktionsformen. In solcher „Unterdrückung“ (oppression) erscheint nun die Vernunft, sozusagen ihr zuinnerst interessiert Wesen, als nach außen gekehrte Erscheinung. Philosophische Gesellschaftskritik ist damit für S. Weil nicht nur radikalpolitische Konsequenz im Sinne Alainscher Urteilsphilosophie, sondern sie ist der Erkenntniskritik konstitutiv inhärent. Nach Descartes und Kant mußte Weil mithin Marx in ihr Denken aufnehmen, allerdings bei gleichzeitigem Rekurs auf Platon, um die historisch gewordenen Verhältnisse zu analysieren, unter denen sich heute Welterkenntnis und -veränderung vollzieht.

2. Reaktualisierung des Platonismus durch die Marxkritik

Die Integration des neuzeitlich dialektischen Materialismus in einen klassisch-geometrischen Idealismus, wobei die Notwendigkeitsstrukturen der reflektierten Weltwahrnehmung wie der materiellen Naturbeherrschung bloßgelegt werden, ist bei S. Weil als bewußter Vorgang festzustellen. So weist sie in einem Artikelentwurf 1932 auf die Ähnlichkeit der Konzeption der Wissenschaft bei Descartes und der Gesellschaft bei Marx hin, die beide dem Empirismus fernstehen¹⁰. Angesichts der eingetretenen geistesgeschichtlich-gesellschaftlichen Situation, unter deren zusätzlicher Bedingung ein solcher Vergleich stattzufinden hatte, ergaben sich dabei für Weil insbesondere zwei Konsequenzen. Zum einen mußte offengelegt werden, wie der Anspruch positivistischer Wissenschaft, allein angemessene Erkenntnis zu vermitteln, zugleich die Tatsache in sich birgt, durch hervorgebrachtes technokratisch-administratives (Sonder)Wissen soziale Unterdrückung keineswegs aufzuheben, sondern neu zu erzeugen oder teilweise sogar zu verstärken. Zum anderen impliziert ein nicht (vulgär) empiristisch interpretierter Marxismus, daß die These von der Priorität bzw. Absolutheit der ökonomischen Gegebenheiten für das Verständnis der gesellschaftlichen „Natur“ zu relativieren ist. Durchführbar erscheint beides gerade an Descartes und Marx, weil für ersteren zu Beginn der Neuzeit das methodische Erkenntnisideal gleichzeitig eine „provisorische“ Moral mitbegründen sollte, die gesellschaftliche Konsequenzen ignorierte, was zur Ausbeutung durch Technik unter Berufung auf ihre „Rationalität“ führte. Für Marx war dann diese neuzeitliche Entwicklung analysierbar geworden, aber er glaubte, ihre Aufhebung doch auf das Anwachsen der gesamtgesellschaftlichen „Produktivität“ selbst, im Rahmen historischer Bewußtwerdung, gründen zu können. Die Kritik des geschichtlich-ökonomischen Interesses kann sich aber nicht, wird es als nach außen sich manifestierendes Erkenntnisinteresse der Vernunft durchschaut, der dialektischen Bestim-

¹⁰ Vgl. ebd., 106–107; sowie zum Folgenden ebd. 32, 16 und Cahiers I, Paris, ²1970, 129 f.

mung durch das „Gerechte“ oder „Gute“ entziehen. Wichtig ist bei dieser Auseinandersetzung daher nicht nur der zeitgenössisch noch selbstverständliche Rückgriff auf Kant, wobei Weils Vorgehen an Le Sennes Lösungsversuch des Theorie-Praxis-Problems durch die als „Invention“ verstandene Pflicht (devoir/obligation) erinnert, sondern die zunächst überraschende Durchführung der Marxkritik mit Hilfe Platons.

Gewiß, es besteht zwischen der Selbstbehauptung der modernen Welt, deren Entwurzelungstendenz S. Weil konkret in den eigenen sozial-politischen Engagements ihrer Zeit erfuhr (einschließlich ihrer persönlichen Fabrik- wie Landarbeit), und dem evokativen Charakter der Allegorie der Höhle als auch des Großen Tieres in der „Politeia“ eine direkte Entsprechung. Diese kann eine gesellschaftsphilosophische Reflexion und Kritik reichlich befruchten. Aber die Rezeption einer antiken Philosophie wäre bloß äußerliche Inspiration, wenn das innerste Moment des Platonismus für die neuzeitliche Situation irrelevant bliebe. Durch einen „umgestülpten“ Idealismus gelangt Marx zu seiner materialistischen Methode und somit zur angemessenen Beschreibung der gelebten Verhältnisse. Gerade das aber gesteht auch Platon den Höhleninsassen und den Interpreten des Verhaltens des Großen Tieres zu. Nicht die materialistische Notwendigkeitsstruktur ist anzufechten, sondern die darauf gegründete Revolutionshoffnung, d. h. der Glaube, aus der vorgegebenen Natur und dem Kampf des Menschen mit ihr in der arbeitsteiligen Produktion könne das „Gute“ als die Gerechtigkeit hervorgehen. Dem Geist oder der Materie anvertraut: der Emanzipationsprozeß verbleibt immanent-linear, auch wenn vorgegeben wird, aus dem Antagonismus der Kräfte sei eine aufsteigende Dialektik abzulesen. Hinterhältig haftete schon dem „listigen“ Weltgeist Hegels die Verbindung mit einer solchen internen Macht an, die die Moderne allerorten ratifizierte, um Unterdrückung hervorzubringen. Denn Kapitalismus, Kommunismus und Faschismus leben allzumal von einer „Mystik“ sich selbst legitimierender Aktion. Deshalb ist die Idee des Guten als Grenzbegriff eines gesellschaftstranszendenten Finalitätshorizontes nicht wegzudenken. Dessen Verkennung barg ja einen philosophischen Irrtum immer insofern in sich, als es tragische Konsequenzen mit sich brachte, das erwartete „Gute“ ausschließlich auf die menschliche Psyche, die Gesellschaft oder die Materie zu gründen. Sie mußten gleichzeitig zu Fortschrittsträgern deklariert werden, also in der Garantie des Erfolges als absolut dastehen, was dann umschlug in den Terror eines abstrakt Allgemeinen gegen die für ungültig erklärten „Gerechtigkeits“-Einsichten des einzelnen.

Angesichts dieser Lage ist die bei S. Weil als Um-Kehr gedachte Erinnerung an Platon die Offenbarung eines Heilsmomentes, denn wirkliche Dialektik, von der nur der Name blieb, bedeutete in seinem Denken:

„Die Bewegung der Seele, welche auf jeder Stufe, um den nächst höheren Bereich zu ersteigen, sich auf die unaufhebbaren Widersprüche des jeweiligen Bereichs stützt, wo

sie sich gerade befindet. Am Ende dieses Aufstiegs gelangt sie zur Berührung (contact) mit dem absoluten Guten ... diese Bewegung auf das Gute zu, durch die Widersprüche hindurch, hat Platon beschrieben als jene des denkenden Geschöpfes, welches nach oben in die Höhe gezogen wird durch die übernatürliche Wirkweise (opération) der Gnade“.¹¹

Denn der Grundwiderspruch ist bei Platon, daß „die Natur des Notwendigen und des Guten weit (tō onti) voneinander verschieden sind“ (Politeia 6, 493 c). Ihre Einheit ist auf der Ebene der Sinnlichkeit nicht möglich, weil alle Benennungen von gut oder schlecht der Zufälligkeit und Relativität subjektiver wie sozialer Reaktionen unterliegen. Deshalb nennt Platon denn auch die Verursachung durch das Notwendige eine Kausalität ohne „Harmonie“, also ohne Zielgerichtetheit, dem Guten wesentlich fremd, woraus sich aufgrund ungeklärter Vermischung mit demselben auch das Böse ergibt (vgl. Timaios 46 e; 48 a; 56 c; 75 a–b). Ja, es existiert keinerlei Gutes in diesem Bereich, dem nicht ein Schlechtes zur Seite steht (vgl. Theaitetos 176 a). Das Reich des Notwendigen entspricht daher dem resistenten Moment in der sinnhaften Natur, ihrer Kraft, der wir als einem blinden Mechanismus ausgeliefert sind (vgl. Symposion 197 b; Kratylos 420 d). Der Verstand seinerseits vermag zwar teilweise die bedingte Gesetzmäßigkeit dieser Erfahrungswirklichkeit einzusehen, und damit ihre (hypothetische) Notwendigkeit, aber er ist nicht von sich alleine aus in der Lage, diese (phänomenale) Ursachenerkenntnis mit der wirklichen Realität und Hervorbringung des Guten unmittelbar zu verknüpfen. Dazu bedarf es nach sokratisch-platonischer Lehre der sittlichen Erkenntnis zugleich, die Teilhabe am (göttlich) Guten selbst voraussetzt und deren schwieriges Erreichen im Höhlengleichnis dargestellt ist, insofern der Erkennende „mit ganzer Seele“ umkehren muß, d. h. sich von allen gewohnten Vorstellungen zu lösen hat. Diese Loslösung oder Befreiung vom habituellen Meinungswissen indiziert dann konsequenterweise eine Transzendenz des wirklichen Realen, dessen Manifestation im notwendigen Sein nur als eine Stufe des Erkenntnisprozesses angesehen werden darf, auf dem Denken und Verlangen (eros) noch nicht zueinander finden können. Die im Widerspruch wirkende „Gnade“ nach Weil ist daher in gewisser Weise identisch mit dem Begehren (désir) nach dem Guten, wie es sich in der aufmerkenden wie erwartungsvollen Spannung (tension) des Geistes ankündigt. Nimmt man hinzu, daß selbst für Gott die „freiwillige Überzeugung“ seitens des Notwendigen, also seine Ausrichtung auf das Gute hin, Grenzen besitzt, so kann gesagt werden, daß sich das Notwendige drei wesentlichen Prinzipien des Seins: dem Guten, Gott wie dem Geist (als Intelligenz) widersetzt, ohne daß allerdings damit der Anspruch auf eine letzte mögliche Einheit schon aufgegeben wäre (vgl. Politikos 269 d).

¹¹ S. Weil, *Oppression et liberté*, Paris 1955, 249; Diess.: *La Source Grecque*, Paris 1953, 89.

Die Aufnahme von Platons entscheidenden Seinsgegensätzen durch Weil in ihr eigenes Denken legt so das metaphysische, trans-kontradiktorische Anliegen ihres erkenntnistheoretischen Ansatzes frei, da er zugleich den Imperativ enthält, die individuellen wie sozialen Deutungskategorien in ihren realitätsverfälschenden Folgen zu durchschauen, weil eben von Beginn an dem authentischen Realitätszugang, d. h. der Erkenntnis des „Guten“, Priorität eingeräumt wurde. Überrascht 1933–34 noch eine isolierte Aufzeichnung wie: „Wir wissen nicht mehr die Gnade zu empfangen“¹² so wird danach diese – durch den platonischen Kontext – neu vermittelte Wirklichkeit der Transzendenz und Gnade in der Auseinandersetzung zentral: „Die Irrtümer unseres Zeitalters entstammen dem Christentum ohne das Übernatürliche.“¹³

Gibt sie als Ursache für die Barbarei im 20. Jahrhundert den Laizismus und Humanismus an, so ist darin der „geist“-immanent verharrende Idealismus ihrer Lehrer kritisch eingeschlossen. Dieser nimmt zwar, wie bei Jules Lagneau in der „moralischen Dialektik“ Platons eine Metaphysik transzendierender Anstrengung wahr, aber die Einheit des als „Mechanismus“ verstandenen Seins mit dem Guten als Finalität wird auf begrenzte Weise nur reflexiv-innerlich aufgefaßt¹⁴, während Weil selbst zur Beschreibung eines „übernatürlichen Mechanismus“ vorstoßen will¹⁵. Eklatanter noch dürfte der Fall Léon Brunschvicgs eben für sie gewesen sein, wo der Idealismus dem wissenschaftlichen Materialismus sekundiert, indem die Entfaltung des reinen Bewußtseins zusammenfallen sollte mit den letzten wissenschaftlichen Entdeckungen. Eindeutiges Anzeichen für diese futurische Immanenz, in der sich, inzwischen wohl allgemein als Illusion erkannt, die Gleichsetzung von Fortschritt und Wahrheit ereignen soll, ist bei Brunschvicg eine Epocheneinteilung in aufsteigende „Etappen“. Damit wird von vorneherein auf das Ge-Wesene als mögliche Quelle für eine Erneuerung des Heutigen verzichtet. S. Weils Antihistorizismus mag durch Alains (Emile Chartier) gegenläufige Geschichtsauffassung von unaufhebbaren „Etagen“ mitbestimmt sein, in der sich ein anthropologischer Tripartismus von Körper, Seele (Einbildung) und Vernunft als platonisierende Enthistorisierung der Hegelschen Dialektik mit einem weiteren Einfluß der Drei-Stadien-Lehre Comtes vereint. Entscheidend an Weils Position ist jedoch der gesamt-kulturkritisch-hermeneutische Stellenwert der im Rahmen einer geistesgeschichtlichen Logik zu wertenden Auffindung „ewiger Wahrheiten“ aus der Krise der Epoche selbst heraus. Auf diese Weise wird entgegen

¹² Weil, Cahiers I, 108.

¹³ La Pesanteur et la Grâce, Paris 1947, 133 (dt. Übers. von Friedhelm Kemp: Schwerkraft und Gnade, München 1954, 211); vgl. Weil, Cahiers III, Paris, 1974, 262 f.; Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris 1957, 169.

¹⁴ Vgl. Célèbres Leçons et Fragments, Paris, 1964, 90–94.

¹⁵ Vgl. S. Weil, L'Enracinement, Paris 1949, 223 ff. (dt. Übers. von Friedhelm Kemp: Die Einwurzelung, München 1956, 382 ff.).

den meisten übrigen Zeittendenzen von Weil Zukunft als „Rück-Kehr“ gefordert, da wir von jenen notwendigen Wahrheiten durch die autonom verschlossen gehaltene Weltgestaltung i. S. „rationaler“ Selbstbehauptung getrennt sind. Daran zeigt sich noch einmal, daß es nicht um eine Platonrenaissance um deren selbst willen geht. Neu aufzufinden ist vielmehr der Primat der übernatürlich-operativen Realität des Guten angesichts einer zeitgenössisch sich-selbst-rechtfertigenden konservativen oder revolutionären Praxis. Sie gibt in beiden Fällen vor, einem historisch-ökonomischen Prozeß allein zu gehorchen. Diesbezüglich war nach der Russischen Revolution, den Welt- wie Kolonialkriegen und dem amerikanischen „way of life“ eindeutig Position zu beziehen. Die Forderung der Befreiung, die Marx z. B. dem Proletariat als Rolle zusprach, wird dabei konsequenterweise als „religiöse“ Dimension wiederentdeckt, indem der Widerspruch einer „starken Schwachheit“ als die „christliche Idee“ schlechthin, die im Kreuz verdeutlicht ist, erkannt wird¹⁶.

3. Konfrontation mit Offenbarungs- und Versöhnungsanspruch

Sicherlich klingt darin die Alainsche metaphorische Interpretation des Christentums als Bild des allein auf sich gestützten „schwachen Geistes“ gegenüber den allgegenwärtigen Mächten (*forces*) unüberhörbar nach, aber die Notwendigkeitsmeditation führt seine Schülerin darüberhinaus zum Anspruch des Zusammendenkens von Gnade und Freiheit. Aber nach S. Weil gilt vor allem die Uneinsichtigkeit in jeglichen innerweltlichen Versöhnungsanspruch, was zutiefst als „malheur“ erfahren wird. Es ist dies die Abwesenheit von Schönheit, Freude und Gnade; d. h. im tiefsten Unglück vermag der Mensch nirgendwo mehr einen Sinn wahrzunehmen, der bis dahin seinem Tun das Bewußtsein einer Finalität vermittelte. In der sich dergestalt darbietenden „Leere“ (*vide*) erblickt Weil nun allerdings die Möglichkeit schlechthin für das Subjekt, mit der ihm bislang verborgenen, aber „wahren Wirklichkeit“ in „Berührung“ zu gelangen: es gibt im welthaften Bereich keinen Zweck (*fin*), der dem „real Guten“ substituierbar wäre, da dieses „übernatürlich“ ist. Gewiß darf das Ineinanderfallen der erlittenen Notwendigkeit im Unglück mit der Möglichkeit der Gewahrwerdung des wirklich Guten kein apologetischer Vorwand sein. Die Wachsamkeit, die in der kritischen Aufforderung erschien, das Leiden der Geschichte müsse bis in die letzten Winkel der Erkenntniskritik hinein gegenwärtig sein (Adorno), bleibt Gebot der Stunde, ja sogar des philosophischen Denkens überhaupt, auch für S. Weil. Dennoch vermag die subtilste gesellschaftliche Vermittlung der als „Unglück“ wahrgenommenen lastenden Objektivität nicht darüber

¹⁶ Vgl. S. Weil, *Ecrits de Londres* 99ff. *Oppression* 253.

hinwegtäuschen, daß das Subjekt zuinnerst allein daran trägt und so seine Freiheit angesprochen ist, diese Realität mit dem Guten zusammenzudenken. Die Möglichkeit dazu ist die Gnade, so daß das Unglück eben den entscheidenden Wendepunkt reflexiven Denkens darstellt. Im Verweis auf Shakespeare, die Narren seien bei ihm die einzigen Figuren, die die Wahrheit sagten, schreibt sie entsprechend in einem Brief kurz vor ihrem Tode mit 34 Jahren:

„In dieser Welt haben tatsächlich allein diejenigen die Möglichkeit, die *Wahrheit* zu sagen, die dem tiefsten Grad der Demütigung verfallen sind, weit unterhalb des Bettlertums, nicht nur ohne jede soziale Achtung, sondern vor allem so angesehen, als wären sie der ersten aller menschlichen Würden entblößt – der *Vernunft*. Sie allein sagen die Wahrheit, alle anderen lügen.“¹⁷

Nicht übergebar ist hier das Malaise, welches die Vernunft verspürt, wird sie bei ihrer Frage nach dem Wahren an die Narrheit (folie) verwiesen. Dieses Empfinden über das rationale Ungenügen dürfte zu werten sein als Zeichen diskursiver Glätte und Kälte, die dem logischen Zwang anhaftet. Die Hinwendung zur Dichtung bei S. Weil, wobei jede introspektiv-erlebnisreiche Innenflucht gebrandmarkt wird, ist nicht zufällig mit der frühen Rezeption griechischer Tragiker verbunden, weil bei ihnen der Auftritt der Wahrheit im extremen Widerspruch zu deren äußerer Erscheinung als Verdammung im Mittelpunkt stand¹⁸. Der Zwang zur Erlösung war hier im Bild als oft stumme Geste aufgehoben (Ödipus, Prometheus). Und Philosophie hatte selbst noch einmal im „gekreuzigten Gerechten“ darum gewußt, hatte gezeigt, was wäre, wenn ihrer Logik der Scheidung des Scheins von der Realität der Preis abverlangt würde.

Daß S. Weil diesem Anspruch unbeirrt gefolgt ist, macht auf der einen Seite den Unterschied zu allem vermittelnden Denken ihrer Lehrer aus, die erwähnt wurden. Auf der anderen Seite erklärt er auch den Eindruck fehlender reflexiver Einordnungskategorien, den ihr Werk und ihr Leben hervorrief, so daß die frühen, teilweise entstellenden Kommentare zunächst besonders hagiographischer Natur waren. Aber zweifelsohne bestimmt das Verlangen nach ungetrübter Wirklichkeitserfahrung ihr theoretisches Denken, und zwar derart, daß es sich letztlich ergreifen läßt vom Bild und von der Wahrheit dessen, wo dieser Widerspruch von Erscheinung und Wesen mitsamt ihrer transzendenten Einheit das lebendig offenbarend-offenbarte „Sein“ selbst ausmachen: Christus. Nachdem die Begegnung mit seiner „Person“ bei Weil auf nicht vorausgeahnte Weise stattgefunden hat, kann alles daher als Vorbereitung auf dieses Ereignis in ihrer Biographie verstanden werden, der Imperativ der reinen

¹⁷ Vgl. ebd. 255 u. 213; sowie für eine philosophiegeschichtliche Einreihung: *St. Breton, La Passion du Christ et les Philosophies*, in: *Studi e Testi Passionisti* 2, Teramo (Italia) 1954, 38–41, 62–78.

¹⁸ Vgl. „Morale et littérature“, in: *Cahiers du Sud* 263 (Marseille, Januar 1944) 40–45.

Erkenntnis ebenso wie die Herausforderung zur „Revolution“ als wahrer Aktion¹⁹.

Ein erster orientierender Blick, der diese Hinführung zur explizit metaphysisch-religiösen Thematik angemessen anzeigt, kann deshalb der Feststellung folgen, es handle sich bei S. Weil um die „Konfrontation mit dem Wesen der Offenbarung“²⁰. Der philosophische Widerspruch von Notwendigkeit und Wert (des Guten i. S. Platons), oder eben auch von Schein und Wirklichkeit, enthält diese „Offenbarung“ ebenso wie die theologische Bestimmung von Gott und Welt, Gnade und Freiheit, im Sprechen von Schöpfung und Erlösung. Denn S. Weils Philosophie verweigert bewußt dort jene Schranken wissenschaftsökonomischer Einteilung, wo es um die Grundwahrnehmung der als übernatürlich zu setzenden Einheit dieser Gegensätze geht. Dichtung enthält ihre chiffrierte Lesbarkeit als rätselhaft Verhülltes; Mathematik und Wissenschaft sind problematisierte Modelle für ihre strukturelle Erfassung in allen Ereignissen. Arbeit bereitet als ins Existenzgeheimnis verweisende Leere darauf vor, so wie Religion und Mystik ihre Bestätigung innerhalb einer konvergierenden symbolorientierten Universalhermeneutik darstellen:

„Sobald man das ganze menschliche Leben, das gewöhnlichste, das natürlichste Leben untersucht, besteht es so aus einem der Intelligenz völlig undurchdringlichen Gewebe von Mysterien, die die Bilder der übernatürlichen Mysterien sind, und über die man nur durch diese Ähnlichkeit Rechenschaft abgeben kann ... Das menschliche Denken und das Universum bilden so die recht eigentlich offenbaren Bücher, wenn die durch Liebe und Glauben erhellte Aufmerksamkeit sie zu entziffern weiß.“²¹

Die dem Bewußtsein eingeschriebene Offenbarung ist also Referenzpunkt. Hierbei wird der Bezug von Reflexion und Geheimnis dadurch zur Synthese einer religiösen Metaphysik, indem die schöpferisch-inkarnatorischen Wesensmitteilungen Gottes – interpretiert als sein „Leiden“ oder „Opfer“ – die Voraussetzung zu den ontologisch-anthropologischen Grundunterscheidungen selbst abgeben: „Nicht nur die Passion, die Schöpfung selbst ist Verzicht und Opfer von Gott aus. ... Meine Existenz selbst ist wie (!) ein Zerrissenwerden Gottes, ein Zerrissenwerden, das Liebe ist.“²² D. h. zwischen der Macht und Liebe Gottes, wie sie die

¹⁹ Vgl. ihre „Spirituelle Autobiographie“, in: *Attente de Dieu*, Paris, 1966, 36 ff. (dt. Übers. von Friedhelm Kemp, in: *S. Weil*, Zeugnis für das Gute, Olten/Freiburg i. Br. 1976, 100 ff.).

²⁰ *E. Morot-Sir*, *La Conscience philosophique en France de 1940 à nos jours*, in: R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Paris, 1970, 508.

²¹ *S. Weil*, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, 170, 171 (dt.: *Vorchristliche Schau*, übers. v. Fritz Werle, München 1959, 152). Ihren Entwurf einer Universalymbolik als anthropologischer Interdependenz von Symbolisationsprozessen und Deutungen als „Lektüre“ (lecture) haben wir eingehender dargestellt in: „La pensée grecque vue à partir des Mystères d'Eleusis“ (*Eléments d'une philosophie religieuse*), in: *RHPPh* 3 (1983) 267–287.

²² *S. Weil*, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris 1962, 35–36; vgl. zur platonisch-kantschen Herkunft dieser Sicht *M. Vetö*, *Le Mal selon S. Weil*, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie* (Wien, 2.–9. Sept. 1968), III, Wien 1969, 628–633.

Notwendigkeit in der Welt und seine freigeschenkte Gnade bezeugen, situiert sich das autonome „Ich“ (Moi), welches auf Eigenheit beharrt. Und in diesem gottgetrennten Sein, jedoch in Erwartung seiner „Entwertung“ (*décréation*), wird es von Gott ermöglicht.

Die Entfaltung „theologischer“ Themen, die sich nach Gesagtem bis in die Anthropologie und Ontologie hineinverzweigen, ist nicht ohne Parallelen bei S. Weils Lehrern. Denn ganz allgemein ließe sich feststellen, daß seit den griechischen Kirchenvätern bis in die nachkantischen Spekulationen hinein sich eine Tendenz durch das abendländische Denken zieht, dem Inkarnations- wie Passionsgeschehen einen metaphysischen Sinn zu verleihen. Grundlegend differenziert sich aber S. Weil von dementsprechend zumeist damit verbundenen (idealistischen) Reduktionen in einem Punkt. Sie gelangt über den typisierten Gegensatz von Marx und Platon, als Denker für Versöhnungsmodelle anhand von „Kraft“ und „Gnade“, zu einer übernatürlich-christologisch zentrierten Hermeneutik. Diese gilt sowohl für das Verständnis des Selbst wie für dessen kulturell-gesellschaftliche Umwelt, ohne den dazu notwendigen „Glaubens“-Akt als besondere Form der „Lektüre“ aufzukündigen.

Um dies zu überprüfen, bietet sich jenes moderne Selbstverständnis an, wonach das Bewußtsein nicht mehr als ungetrübte Erstgewißheit erscheinen kann, weil es in eine historische Dramatik hineingezogen worden war, die „allen Begriffen des philosophischen Vokabulars eine andere Bedeutung geben mußte“, wie S. Weil im Hinblick auf den entstehenden Existentialismus bemerkt²³. Sie selbst vermag eben demselben nicht zu folgen, weil ein notwendigkeits- und somit kraftunterworfenen Zustand – das Dasein – zum schlechthinnigen Wertmaßstab einer neuen scheinbaren Unmittelbarkeit werden soll. Bei all ihrer existentiellen Nähe zur erschütterten Zeiterfahrung geht sie den angezeigten anderen Weg. Für Weil ist die „Ich“-Imagination eine dritte Seinskomponente zwischen den (platonisch verstandenen) Schöpfungs- oder Seinsursachen des Notwendigen und Guten. Und dieses „Ich“ als fiktionsverhaftete Subjektivität muß mittels der „Leere“ von allen Bedeutungsinhalten und -kategorien getrennt werden, um dem ersehnten, aber allein vom Subjekt aus unerreichbaren „Gut“ des „Wirklich Realen“ näher zu kommen. Die phänomenologisch orientierte Existenzanalyse begnügt sich damit, die subjektiven Determinanten der Weltzuwendung als Seinszugang gelten zu lassen, so daß „Freiheit“ und „Sein“ bereits im individuellen „Projekt“ einer Sinnteleologie zur Übereinstimmung gelangen. Marx bedeutet deshalb wahrheitskonformer für Weil weiterhin die ausschließliche „Materialisierung“ der Existenz, worunter ohne Ausnahme auch die „inneren“ Äußerungen des psychologisch-geistigen Subjekts fallen, weil

²³ Lettre à Jean Wahl (New York, 1942), in: *Deucalion* 4 (Paris, Okt. 1952) 255 ff.; vgl. *Cahiers* II, Paris 1972, 72 f.

letzteres in allem gesellschaftlich vermittelt ist, so daß keine Bewußtseinsgewißheit über das Sein als transzendent Gutes möglich ist. Die platonische Umkehr enthält für S. Weil die unaufgebbare Voraussetzung des (An)Erkennens einer solchen Situation meiner Existenz als eines „Nicht-Seins“ im Grunde. Durch gerade diesen Punkt muß das verstandesmäßige Bemühen um ein wirkliches Offenbarungsverständnis hindurchgehen. Weil Tod und Schweigen Gottes dabei für das noch nicht zur Liebe gewordene Vermögen wahrheitstransparenter Aufmerksamkeit als die Mitte erscheinen, wurde nicht grundlos formuliert, hier liege ein „christlicher Materialismus (und) Atheismus“ vor²⁴. Erst diese Polarisierung greift die neue Bewußtseinslage auf, die sich von der Gnoseologie bis zur Ethik spannt. Und diese müssen in ihrer Gültigkeit von der sie umfassenden „übernatürlichen Zustimmung“ her (consentement) bedacht werden.

4. Reflexionsneubestimmung im Spannungsfeld von Werttranszendenz und Subjektkritik

Wissenschaft und Moral waren im Idealexistenzialismus Le Sennes Vorstufen für jene, in der Religion bezeugte, letztmögliche Übereinstimmung des subjektiven Bewußtseins als eines begrenzten Ichs mit dem absoluten Geist oder „Gott“. Auf dem Weg der Identifikation mit diesem, als „Dynamik“ immanent anwesenden göttlichen Geist, ist das „Opfer“ eine unumgängliche Notwendigkeit. Aber im Grunde ist eine wesensanaloge Kontinuität zwischen „Gott“ und Ich nicht erst zu schaffen, sondern diese Verbindung wird vorausgesetzt, wie es als Konsequenz die „Entfaltung“ (épanouissement) der Person zum „absoluten Ich“ zeigt²⁵. Was S. Weil als gültiges Element einer solchen axiologischen Geistphilosophie aufgreift, ist die „heils“bezogene Kritik aller vorzeitigen Bewußtseinsidentifikation. Die Differenz zu Le Senne erscheint bei ihr aber gleichzeitig darin, daß das Ziel der Identitätskonversionen nicht die geläuterte Entfaltung sein kann, sondern die Selbsterkenntnis des „Nicht-Seins“ des Subjekts. Erst dieser „Nullpunkt“ offenbart die eigentliche Bestimmung des Menschen, die durch eine Neuschöpfung erreicht wird. Verurteilt ist damit bei S. Weil jeder Versuch einer Philosophie des Lebenselans oder der Geisttranszendenz, deren Optimismus die im endlichen Sein konstitutiv gegebene Begrenzung zu leicht auflöst und damit den Preis von Schöpfung und Inkarnation metaphysisch-hermeneutisch bzw. realsymbolisch nicht adäquat ermißt.

Schlug der Verdacht auf „Versöhnung“ und „Heil“ modern in deren Ablehnung überhaupt um, solange sie als allgemein-absolute Wahrheiten nicht auch sogleich augenblicklich-konkret erfahren wurden, so gilt diese

²⁴ E. Przywara, S. Weil, in: *ders.*, In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, 75; sowie: Edith Stein et S. Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie, in: Eph 11 (Marseille 1956) 458–72, hier 462; vgl. auch *Weil*, Oppression 226, 236 f.

²⁵ Vgl. Introduction, 1. Aufl. 1925, 307 (Anm. 20).

Haltung ganz allgemein gegenüber jeglicher geforderten Seinszustimmung und -partizipation. Die idealexistentielle Geist-Ontologie impliziert mit letzteren auf andere Weise nur jene Kontinuität, die S. Weil durch die Realität des Übernatürlichen sprengt. Denn gerade die Unglückserfahrung zeigt, daß Vernunft und Liebe im „malheur“ zutiefst paralysiert werden, so daß diese Bewußtseinsakte anders zu gründen sind. Die Relation zwischen der phänomenalen Struktur des Seins und dem darin, gemäß der Tradition, zum Teil zum Ausdruck kommenden Schöpferlogos ist für die Vernunft eben da nicht mehr einsehbar, wo die Universalgesetzmäßigkeit die partikuläre Existenz auszuschließen scheint, d. h. das Sein zu meiner eigenen Vernichtung sich anschickt. Dieser wirklich akzeptierte Widerspruch führt erst zur Bejahung als Akt übernatürlicher Liebe, die allein die Überwindung individuell-subjektiver Interessiertheit in Vernunft und Verlangen (*désir*) vollziehen hilft.

Die rationale Versicherung der Zustimmung durch die Liebe beruht im ontologischen Spiritualismus auf der Norm des reflexiven Bewußtseins, welches seine Einwilligung ins Verstandesurteil als Partizipation versteht. Wird letztere dann, unter an sich berechtigter Zurückweisung unzulässiger Teil-Objektivierungen, auf das Sein insgesamt projiziert, so erscheint dieses notwendigerweise als sich partizipierenlassender Akt, der den Reflexionsakt widerspiegelt. Bewußtsein aber ausschließlich als Reflexion zu verstehen, ist durch die neuzeitliche Ausdehnung – oder Einengung – des Bewußten zweifelhaft geworden, so daß eine der idealistischen Vorentscheidungen seit Descartes nicht mehr problemlos nachvollziehbar ist. Für S. Weil kommt es entscheidend darauf an, ob die reflexive Analyse des begrenzten Ich, welches ja trotz aller „Partizipation“ subjektives Zentrum bleibt, überhaupt ein letztes angemessenes Modell für die Erkenntnis des Wesens des „absoluten Seins“ bereitstellt. Muß nicht vielmehr vorurteilslos Ausschau gehalten werden nach einer „Offenbarung“ desselben, damit es selbst kundtue, wie der total sich selbst-schenkende Akt beschaffen ist?

Philosophische Offenheit darf zumindest eine solche Möglichkeit nicht ausschließen. Und wenn S. Weils Denken in Christus den „Schlüssel“ findet, so ist die dabei, gemäß der Konvention, überschrittene Grenze keine Aufhebung der philosophischen Hauptaufgabe, „die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit zu begreifen.“ Analysen des subjektiven Bewußtseins stehen so in augenblicklicher Konfrontation zur Selbstmitteilung absoluter Liebe, welche die menschliche fordert. Deshalb fällt die Bestimmung der Subjektivität bei S. Weil so kritisch aus. Angelegt war diese Position schon in ihrer Imaginationsreduktion, insofern letztere die subjektiv präformierte Objekterkenntnis, welche gerade auch noch in der reinen transzendentalen Konstruktion des Objekts vom Subjekt her steckt, überwinden will durch die „Leere“ als erkenntnis-konstituierender Akt. Daß die „Leere“ zum systemimmanenten Konver-

genzpunkt wird, zeigt sich dann auch in der neu zu begründenden (theo)ontologischen Kontinuität zwischen dem Schöpferakt Gottes und dem menschlichen Akt der Wahrheitserkenntnis. Gott „zieht sich“, nach Weils Auffassung, „zurück“ (*se retire*), damit etwas außerhalb von Ihm in der ausgegrenzten göttlichen „Leere“ zu existieren vermag. Und der Mensch ist dazu aufgerufen, diesen Schöpfungsverzicht in sich zu wiederholen mit Hilfe der Teilhabe an der Passion Christi. Denn so wie der sterbend Inkarnierte in die „Leere“ der Welt als Hinweis auf die notwendigerweise verborgene Anwesenheit des Vaters unter der Form seiner Abwesenheit einstimmt, ebenso soll der Mensch diese letztere als Beweis Seiner Schöpfungsliebe werten. Dies aber ist nur möglich durch die christuskonform durchlebte Wahrheit des Sich-Selbst-Sterbens i. S. des Verzichtes auf jede sinn- oder wirklichkeitsschaffende „Autonomie“. In dieser christologisch zu denkenden Substitution höchster Wahrheits-erkenntnis, ähnlich dem paulinischen „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“, wird mithin angezeigt, daß es für Weil keine subjektimmanente Selbstverwirklichung zu geben vermag. Und Philosophie wird daraufhin überhaupt als „Praxis“ gesehen, insofern der konstitutiv kritisch-metaphysische Akt im „Verlassen des Selbst“ (*sortir de soi*) besteht²⁶. Paradoxerweise stimmt der Mensch mit dem „Sein“ Gottes also dann überein, wenn er fähig würde, sich selbst als „Nicht-Sein“ zu sehen.

Im Hinblick auf dieses Ziel implizierte die Ausklammerung der individuellen und gesellschaftlichen Geschichte im Rahmen der reflexiven Tradition eine heilsame Spannung zwischen dem empirischen Ich, mit seinen für unmittelbar gehaltenen Gewißheiten, und dem reinen Ich. Denn so wurde eine Wahrheitskonzeption auf der Grundlage der „Erwartung“ (*attente*) vorbereitet. Konkret realisiert diese sich wiederum als „Aufmerksamkeit“ (*attention*) und dann als „Einwilligung“ oder „Zustimmung“ (*consentement*). Solange die authentische Subjektivität dagegen im Zweifel gesehen wird – wie etwa in Alains Urteilsphilosophie, die den existentialistischen Freiheitsakt als einziges Postulat dialektischer Vernunft vorbereitet –, solange ist sie in einer Weigerung begründet, die absolut sein will. Tiefer gesehen, ist aber so der Anspruch der im Nein sich ankündigenden anderen Realität nur verdeckt. Die Feststellung, daß etwas nicht so sein soll, wie es ist, umschließt ja ein Doppeltes: Anklage des tatsächlichen Zustandes sowie Postulierung einer werthöheren Realität als der augenblicklich gegebenen. Und in dieser Differenz ist das Sein-Sollende notwendige, wenn auch zunächst nur bewußtseinsmäßig antizipierte „Setzung“ des realiter noch ausstehenden werthafteren Seins. Die Negation ist also bereits in gewisser Weise subjektive Vermittlung des letzteren, sobald der Einspruch gegenüber dem Nicht-Sein-Sollen auf

²⁶ Vgl. *Weil*, *Intuitions* 164 (dt.: 146 [Anm. 21]); *La Connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 305 u. 335.

seinen ermöglichenden Grund hin befragt wird. Die reflexive Logik führt also auch nach dieser Einsicht an sich zur genannten Zustimmung, wodurch die absolute Realität an die Stelle des Ich treten soll. Die zentrale Frage allerdings, die dabei entsteht, ist, wer den subjektiven Träger des Übergangs in diesem Substitutionsprozeß abgibt. Nach S. Weil kann nämlich bei der Einwilligung in das eigene „Nicht-Sein“ – im Vergleich zum wesenhaften Gut-Sein – keineswegs von „Vernichtung“ (anéantissement) gesprochen werden, sondern es handelt sich um eine „vertikale Versetzung in die höhere Realität des Seins“²⁷. Die angesprochene „Seins-Kontinuität“ ist also zu sehen in einem Bezug von Zustimmung und Ergriffenwerden. Sie ist nicht linear, sondern eben dialektisch im platonischen Sinne, dessen zu vulgäre Auffassung oft einer puren Auflösung endlicher Autonomie gleichgestellt wurde. So war die schwierige Frage einer wirklichen ontologischen Gründung ichbewußter Andersheit gelöst, bevor sie eigentlich gestellt wurde. Ein Denken, welches wie bei S. Weil die Aufgabe des Menschen als „Ent-werden“ (décréation) versteht, muß das Böse in seiner Existentialradikalität aufrecht erhalten. D. h. es kann weder dem notwendigen Sein angelastet werden, welches Gehorsam ist, noch dem Guten, welches Liebe ist:

„Das Böse ist die Entfernung (distance) zwischen dem Geschöpf und Gott. Das Böse entfernen (supprimer), bedeutet, ent-schaffen (dé-crée); aber Gott erreicht es nur mit unserer Mitarbeit. Die Zerstörung (destruction) ist der Dé-créeation zuäufßerst entgegengesetzt.“²⁸

Das Böse als das Nicht-Sein-Sollende ist so freiheitlicher Herkunft, aber dieselbe Freiheit ist über jegliches Verlangen (désir) auch gnadenbezogen. Damit steht die subjektive „Autonomie“ immer schon in der Spannung von Trennung und Vermittlung, so daß jedes menschliche Wesen zum je einmaligen „Ort“ einer Perspektive zwischen Welt und Gott bestimmt wird.

Angesichts der Realität dieser Welt, deren Begegnung als Akt der Freiheit sowohl durch die Verweigerung wie auch durch die Bejahung (consentement) des Weltseins gerechtfertigt zu sein scheint, ist die Philosophie der Versuch, die jeweils schon getroffene Vorentscheidung reflexiv einzuholen. Von der jeweiligen Sobeschaffenheit des Seienden auf die umfassendere Realität der Liebe zu schließen, die es hervorgehen ließ, ist dann keine am Wesen grund-loser Liebe vorbeigehende Reduktion, sondern „Glaube“ (foi) als „Lektüre“, wenn zuvor schon aus dieser Liebe als präontischer Akthaftigkeit, nachahmend heraus gehandelt wurde:

„Der Glaube bezieht sich auf die Lektüre und die Nächstenliebe auf die Schwerkraft. Man kann sich nicht daran hindern zu lieben. Aber man kann wählen, was man liebt. . . . Nichts Seiendes ist der Liebe absolut würdig. Also ist zu lieben, was nicht existiert. Aber dieser Gegenstand der Liebe, der nicht existiert, ist nicht ohne Wirklichkeit, ist keine Fiktion. Denn unsere *Fiktionen* können der *Liebe* nicht würdiger sein als wir selbst, die es nicht sind.“²⁹

²⁷ Weil, Cahiers III, 178 f.

²⁸ Cahiers II, 251.

²⁹ Ebd. 108.

Diesen hermeneutischen Zirkel zwischen Wert und Liebe aufzulösen, gelingt nicht, wie es die einfachste Analyse der Wahrnehmungstätigkeit zeigt. Denn jede Perzeption enthält unmittelbar Wertübertragungen (transfers), welche die Bestätigung anderen Seins oder aber dessen Vernichtung bzw. Ignorierung vorherbestimmen. S. Weils Biographie wie ihre Weiterführung philosophischer Reflexionstradition im Ernstnehmen religiös-symbolischer Denkinhalte konkordieren deshalb im Bemühen um den Notwendigkeitsaufweis eines umfassend seinszustimmenden Aktes, der gleichzeitig erweckend-offenbarenden Charakter hat (ré-vélation). In der Radikalität seiner Kritik unterscheidet er sich nicht von einer Philosophie des Argwohns seit Nietzsche. Die Illusionszerstörung trifft sogar deren letzte Sicherheit, weil sie vor keiner subjektiven Erkenntnis- oder Aktionskategorie als Selbstversicherung haltmacht. Soll die Identifikation von Liebe und Realität nicht zu frühzeitig erfolgen, d. h. nicht idolatrisch ausfallen, so wohnt die Entlarvung jeglichen Scheins dem Akt der wahren Seins-Zustimmung zutiefst inne. Am Begriff der „Erwartung“ (attente), jener zur ständigen Seins-Disponibilität gewordenen „Aufmerksamkeit“ (attention) des Verlangens wie des Geistes, wird dies bei S. Weil ablesbar. Auch das Sprechen von der übernatürlichen Gnade in diesem Prozeß ist dann keine unverantwortete Konzession des Denkens, sondern es entspringt dem Bewußtsein, daß dieser evidenzaufhebende Weg die Anwesenheit der „Wahrheit“ aus sich allein nicht verbürgt. Diese wird nicht gefunden, sondern sie teilt sich mit, ohne Heideggers „Entborgenheits“-Exegese zu bemühen.

5. „Übernatürliche Poetik“ oder von der „Entwurzelung“ zur „Einwurzelung“

Sind Produktion und Evolution mithin in letzter Hinsicht aus dem Wahrheitsverständnis auszuschließen, so besteht der eigentliche philosophische Gegenstand in „ewigen Ideen“, deren Neuentdeckung die Aufgabe der Philosophie in jeder Epoche ausmacht. Die registrierbaren Fortschritte der Wissenschaften können demnach keinen Vorschriftencharakter für den Gang der Philosophie beanspruchen. Aus diesem zumeist ungeklärten Verhältnis von Wissensakkumulation und an sich transparenter philosophischer Methode, die Urteil ist, dürfte zum Teil die heutige vehemente Standortbefragung der Philosophie herrühren. Bringt S. Weil diese Kritik am Wissen, welches an bloßer Herrschaft interessiert ist, vor, so steht natürlich dahinter auch eine Selbstcharakterisierung ihres Weges, der sich als möglichst breite Gleichsetzung des Anspruchs eines „ewigen“ Denkens mit dem faktisch „antiken“ zu erkennen gibt.

Ihr Ausgangspunkt und die daran sich anschließenden Übergänge zeigten in der Tat eine Entwicklung, die zunächst vom cartesischen wie kantschen Klima der Studienzeit 1923–1931 bestimmt war und dann zur

Zeit der anarchistischen Gewerkschafts-Periode zu Marx führte. Als aber Marxismus und Existentialismus die dominierenden geistigen Zeitvisionen zu werden beginnen und die sozialen wie politischen Konflikte durch eine weltweite ideologisch-militärische Auseinandersetzung weitergeführt wurden, hatte S. Weil sich schon Platon und einem entsprechend interpretierten Christentum zugewandt. So kam in die Mitte ihres Denkens jene vorneuzeitlich universal anzutreffende Wahrheitssymbolik zu stehen, wonach das Notwendige sich, trotz allem, weitgehend der „weisen Überzeugung“ durch das Gute fügt. Allerdings interpretiert Weil diesen Kerngedanken aus Platons *Timaios* (48 a) dahingehend, daß dieses Gute identisch ist mit Gott als „personal“ zu verstehender Liebe. Diese traditionshermeneutisch wie reflexiv-spekulativ gewonnene Synthese zur „Lesbarkeit“ des Universums und des Menschen „übernatürlicher“ Bestimmung – unter den machtbedingten (force) ideengeschichtlichen, noetischen wie praktischen Gegebenheiten einer entsymbolisierten Weltwahrnehmung heute – besagt, daß die Erfahrbarkeit von Wahrheit an ihre Realisierung oder „Inkarnation“ gebunden ist. Mit anderen Worten: an ihre Resymbolisierung.

S. Weils Originalität ergibt sich somit aus der eindeutigen Differenz zu zeitgenössischen Denkschemata, die eine solche mediativ-symbolische Sicht aufgrund des neuzeitlichen Selbstverständnisses der Vernunft für obsolet halten. Nun werden aber gerade die herrschenden Bewußtseinsformen mit ihren geistigen und instrumentellen Folgen noch rückwärts aufgerollt, um nach aller Entfremdung – oder „Entwurzelung“ in Weils Sprache – einen „reinen“ Ursprung bloßzulegen. Insofern fällt die Frage nach der in Grundzügen dargestellten Genese eines solchen anderen Denkens in Weils Philosophie zusammen mit der ideengeschichtlichen Logik des erfolgten historischen Prozesses. Auf diese Weise korrespondieren auch methodisch Rück-Kehr – oder kulturell-kosmische „Einwurzelung“ – und innere Konversion, die beide für S. Weil zentral sind. Nicht unerheblich dürfte es weiterhin sein, daß der Begriff, welcher der einzige Neologismus in ihren Schriften darstellt, seinerseits beide Aspekte an sich schon vereint, sofern er sich als „Dé-crétation“ (Ent-Werdung) darstellt.

Es muß hier offen bleiben, wie dieser bedeutungsaufhebende Vorgang im einzelnen als hermeneutisch-metaphysische Epoché zu interpretieren ist³². Doch impliziert die Abhängigkeit seiner Durchführung von der Kritik des Bestehenden – d. h. der „Schöpfung“ als Projektion autonomen Selbstvollzuges in der Illusion realitätsgerechter Seinsverwirklichung – den praktischen Willen zur Veränderung. Die dereflektierende Bedeutungsauflösung kann also nicht nur als eine innerpastorale Trans-

³⁰ Vgl. des näheren hierzu R. Kühn, Art. „Lektüre/Lesart“, in: HWP 5 (1980), Sp. 231 ff.; weitere Literatur G. Kahn, S. Weil, in: Dictionnaire des Philosophes Bd. 2, Paris 1984, 2642–2649.

formation verstanden werden, selbst wenn die Aussagen zum Verhältnis zwischen dem „Übernatürlichen“ und „Kollektiven“ keinen Zweifel darüber lassen, daß es nach S. Weil keine direkte Verbindung zwischen beiden zu geben vermag, es sei denn eben in den authentischen Formen des in Gerechtigkeit, Wahrheit und Schönheit inkarnierten Guten. Dies ist das zentrale Thema ihres letzten Werkes „Die Einwurzelung“, welches sich u. a. als Neuinterpretation der Hauptverpflichtung gegenüber den leiblich-seelischen Bedürfnissen des Menschen versteht. Die Aufdeckung derselben fällt mit der Rückkehr zur Inspiration der Antike – worin also sowohl Platon wie die Evangelien beschlossen sind – zusammen. Und deshalb enthält diese Neubesinnung eben auch die Bestimmung des ethischen Stellenwertes der heutigen Epoche aus der Rekapitulation der uns als Bewußtseinsprägung betreffenden Geschichte heraus.

S. Weils durchgängiges Bemühen um eine „neue“ Wissenschaft und Technik, in der das antike Element der Kontemplation und das moderne der „rationalen“ Weltbeherrschung versöhnt sein könnten, wie es zu Beginn der Renaissance noch möglich erschien, zeigt an, wie wenig der kritische Läuterungsprozeß der individuellen Existenz, worauf die „kontemplative“ Haltung ja abzielt, von der politisch-gesellschaftlichen Kritik gelöst werden kann. Um so mehr gilt dies bei der Frage der Erkenntnis-konstitution durch die Umwelt als Sinnvorgabe. Die sozio-kulturellen Bedeutungslektüren können gerade bei einer umfassenden Beschreibung der Konversion als nur „gnadenhaft“ vollziehbarer Übergang von der autonomen Perspektive zur Perspektive Gottes nicht ausgeklammert werden, weil jeder Sinnanspruch zu erhellende „transzendente“ Verweisungen enthält. Der Begriff des „enracinement“ steht daher komplementär zu dem der „décréation“. Denn eine Kritik der Erscheinungsformen der Wirklichkeit, die der Mensch stets selbst mitprägt, intendiert die Möglichkeit eines authentischen Zugangs zum Realen, was sowohl Entwerdung wie Einwurzelung verlangt. Einige Interpreten sehen dieses Verhältnis zwischen der scheinbar ausschließlich negativ akzentuierten Loslösung des Ich von allen relativen – weil geschichtlich vermittelten – „Wahrheiten“ und der dann sich erneut sinnbergend-verwurzelnden Einfügung des Menschen ins Universum als einen „merkwürdigen Kontrast“³¹ in Weils Spätwerk. Eine theoriekonsequente Folgerung jedoch wird hinter dem Anschein dieser Antithese nicht erkannt, insofern nämlich der innere (oder „mystische“) Tod neues Leben für alle erkundet, sei es im platonischen Sinn als Rückkehr in die Höhle nach der Schau der „Idee“ des Guten, sei es im neutestamentlichen Verständnis der Existenz

³¹ Vgl. z. B. *Fr. d'Hautefeuille*, *Le tourment de S. Weil*, Paris 1970, 161–162. – Eine Wende zu einer differenzierteren Betrachtungsweise, wie sie hier vertreten wird, zeichnet sich ab in dem gerade erschienenen Sammelband: Heinz-Robert Schlette und André Deraux (Hrsg.), *S. Weil, Philosophie – Religion – Politik*, Frankfurt/M. 1985 (mit Auflistung der deutschsprachigen Literatur).

als einer „neuen Schöpfung“, die wegweisend für das Miteinander aller ist. Das mangelnde Verständnis für eine solche Synthese hat deshalb zur Folge, daß die beiden Hauptachsen ihres Denkens, also „décration“ und „enracinement“, weiterhin getrennt analysiert werden. Zu ermessen ist dies besonders an der Tatsache, wie wenig bisher Weils Tragödie „Venise sauvée“ (Gerettetes Venedig) für die Deutung und Rezeption ihres gesamten Denkens berücksichtigt wurde.

Gerade in diesem Theaterstück jedoch entzündet sich die Dramatisierung wie Versöhnung der Existenz an der Frage der Zerstörung einer Stadt. Dieser ist als menschlichem „Milieu“ die Qualität der universaltransparenten Realitätsverwurzelung eigen, wodurch hier der ideale Fall einer Entsprechung zwischen der genannten inneren Spannung im Denken S. Weils und der formal dramatischen in der dichterischen Gestaltung vorliegt. Daß eine solche Synthese mit poetischen Mitteln versucht wurde, ist als Gebot interpretatorischer Differenziertheit beim Verstehenwollen des Werkes insgesamt zu vermerken. Es handelt sich ja in der Tat um den Ausdruck einer philosophischen Überzeugung bei S. Weil selbst. Denn sie weiß von der Versöhnungsmächtigkeit des Schönen, die nicht nur metaphorisch die Sprödigkeit der Begriffe übertrifft. Schönheit ist vielmehr die hinführende Stufe zum dekreativen Erkennen und Handeln, da – wie Kant und Platon es vermittelten – das Verlangen nach Finalität hierbei an keinen besonderen Beweggrund mehr gebunden ist. Und so vermag die Sinnlichkeit selbst zur „List“ des Guten zu werden, welches das autonome Verlangen in die liebende Zustimmung angesichts des Universums überführt. In dem Entwurf einer „übernatürlichen Poetik“ (poésie surnaturelle) für alle Existenzbereiche ist dies in den späteren Studien S. Weils 1940–1943 anschaulich durchgeführt³².

Der Weg dahin aber begann eindeutig mit der frühen philosophischen Kritik der individuellen wie sozialen Einbildung (imagination), die Geist und Welt an ihrer wahren Berührung (contact) miteinander hindert. In der Diskussion um die Auflösung des „Ich“ (moi) und des „Wir“ (nous), wodurch die „Herabkunft Gottes“ vorbereitet wird, läßt sich dann die entscheidende Stufe der „Lektüre“ wiederfinden. Denn die ursprüngliche Forderung nach Transparenz der Wirklichkeit jenseits aller denkbaren Fiktionen ist nun erfüllt mit der Anwesenheit des Übernatürlichen selbst, welches für S. Weil die Veränderung der Haltung gegenüber dem Wirklichen durch die Wirkung des absolut Guten darstellt. Die Symbole dieser Veränderung als Einstimmung in die Notwendigkeit aber können in der Materie und deren Bearbeitung nun direkt „gelesen“ werden, so daß an sich die alltäglichste Realität an der wesentlichen Offenbarung teilhat: Nicht die „Kraft“ (force) ist der letzte Sinn des Wirklichen, sondern ihre

³² Vgl. bes. S. Weil, *La Condition Ouvrière*, Paris 1951, 241–259, 261–273; sowie den wahrscheinlich unvollendet gebliebenen Schluß von: *L'Enracinement* 251–256, (dt.: 428–436 [Anm. 15]).

Einfügung in ein Sein-Ganzes, dessen Gehorsam zugleich Liebe ist. Bleibt solche „Mystik“ als andere Philosophie negativ akzentuiert, dann deshalb, weil ihr Zerreißen der Schleier sich weiterhin kritisch gegen den herrschenden kulturellen Zustand richtet, und dieser als unversöhnter gegen sie, damit sie nicht selbst der Illusion der Vollendung schon verfallt.