Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 1

Artikel: Wille und Überzeugung bei Simone Weil und Carlo Michelstaedter : zwei divergierende Antworten auf die Tragik endlicher Freiheit

Autor: Krause, Cyprian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760705

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Cyprian Krause

Wille und Überzeugung bei Simone Weil und Carlo Michelstaedter.
Zwei divergierende Antworten auf die Tragik endlicher Freiheit

Entweder man liebt es oder man haßt es: das Wollen-Müssen. Etwas wollen müssen, ohne bereits abzusehen, wohin das alles führt.[1] Einer, der dieses Existential des menschlichen Daseins nicht nur analysiert, sondern sich geradezu euphorisch auf dieses Abenteuer eingelassen und im Sinne Pascals darauf gewettet hat, daß die innere Entelechie des eigenen Wollen-Müssens, sofern man ihr nur bis in ihre letzten Konsequenzen hinein treu bleibe, den Menschen zur Vollkommenheit führen müsse, war Maurice Blondel (1861–1949). Wie ein mächtiger Strom, der sich aus den verborgenen Quellen vorintentionaler, kaum wahrnehmbarer Motive und Antriebe speist, wälzt sich die in Blondels *Action*[2] idealtypisch dargestellte Willensgeschichte zwischen den asymmetrischen Ufern des unabsehbaren Wollen-Müssens (*volonté voulante*) einerseits und des je vorläufig Gewollten (*volonté voulue*) andererseits durch die vom Licht des intentionalen Bewußtseins erhellten Regionen der menschlichen Natur und Kultur, bis sie in unaufhaltsamer Transzendentalität in den übernatürlichen Ozean des göttlichen Willens einmündet.

Einer, der in der Tradition Schopenhauers das Wollen-Müssen indes von Herzen gehaßt hat, war Carlo Michelstaedter (1887–1910). Nicht nur, daß der Wille aus der Sicht dieses triestinischen Gelehrten strukturell frustriert bleibt, da er ja qua eigener Schwerkraft stets dorthin streben muß, wo er noch nicht ist, ansonsten er als wunschlos in sich ruhender eben kein Wille mehr wäre; der Wille betreibt vielmehr auch die Perpetuierung der eigenen Frustration, insofern er sich als blinder Lebenshunger (*philopsychia*) vor dem eigenen Erlöschen fürchtet. Ob jedoch in Michelstaedters früher Wahl einer finalen Verweigerung des Wollen-Müssens durch

[1] Gemeint ist „der freie Entschluß des Willens [...] (προαίρεσις), der [...] im Menschen auf der doppelten Situation eines naturhaften Wollen-Müssens einerseits, eines nicht Voll-übersehen-Könnens andererseits aufruht. Freiheit des Wählens ist keine reine Vollkommenheit: sie ist von der doppelten Not umgrenzt, auf Grund eines Zwangs (Geworfenseins) eine Wahl zu vollziehen, um sein Sein zu verwirklichen, und dazu ein nicht voll Durchschautes wählen zu müssen" (von Balthasar, Hans Urs: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 3. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag 1988 [1941], 262f.).

[2] Blondel, Maurice: *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. 2. Auflage. Paris: PUF 2013.

den Freitod (für Michelstaedter die einzige wirklich freie, weil aus reiner Überzeugung [*persuasione*][3] statt aus vitalem Trieb übernommene *azione*) eine philosophische Lösung des Willensproblems gefunden werden kann, darf bezweifelt werden. Wirkt nicht gerade im ohnehin nie sauber zu realisierenden Wunsch nach Verweigerung des Wollen-Müssens subkutan das alte Begehren des Willens ungewandelt fort?[4]

Mit Michelstaedter teilte Simone Weil (1909–1943) die tragische Erfahrung, daß die Teleologie des Willens nicht, wie Blondel dies insinuierte, zu einem Telos und schon gar nicht zu einer wie auch immer gearteten Vollkommenheit (*teleiótēs*) führe: „Der menschliche Wille, so angespannt er auch sein mag, kommt der Vollkommenheit nicht nahe."[5] Anders als Michelstaedter insistiert Weil aber nicht auf der konventionellen Deutung des Wollen-Müssens als eines prometheischen Strebens und autonomen Suchens. Statt das frustrierte Wollen-Müssen auf gleicher Ebene zu negieren (und sich gerade so unbewußt weiter von dessen Strebelogik dominieren zu lassen), wird für die französische Mystikerin gerade jene spezifische *Leere*, die sich aus der Frustration des Willens durch Unglück und Kontingenzerfahrung bei gleichzeitig fortdauerndem (!) und ausgehaltenem Wollen-Müssen ergibt, zum maieutischen Ort für eine Verwandlung des Wollens in der Tiefe. An die Stelle des Strebens tritt hier das Warten; an die Stelle des Wunsches nach hastiger Autodetermination der Wunsch, sich von der Idee des Guten selbst determinieren zu lassen, auch wenn das Gute-an-sich nicht nach Art eines weltlichen oder kognitiven Gegenstandes „existieren" kann, sondern sich dem Denken eher im Sinne einer Denkrichtung, einer An-dacht (*epinoia*)[6] an Abwesendes erschließt (vgl. Simone

[3] Man vergleiche den programmatischen Titel der Dissertation von Carlo MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, hg. von Sergio Campailla (= Piccola Biblioteca Adelphi 131). 11. Auflage. Mailand: Adelphi Edizioni 2007. N.B.: Michelstaedter gebraucht *persuasione* und *rettorica* als strenge Gegensatzbegriffe. Sein *opus maius* liegt auch in deutscher Übersetzung vor: *Überzeugung und Rhetorik*. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Federico Gerratana und Sabine Mainberger. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik 1999. Wir geben stets die italienische Paginierung an und fügen die deutsche unter der Sigle „ÜRh" gegebenenfalls in Klammern hinzu.

[4] So vollbringt sich der Wille noch im Suizid, indem er doch wiederum *etwas* wählt. Blondel würde den Selbstmörder mit den Worten gewarnt haben: „*Fiat voluntas tua, homo, in aeternum!*" (BLONDEL: *L'action*, 371).

[5] WEIL, Simone: *Cahiers/Aufzeichnungen*, Bd. IV. München: Carl Hanser Verlag 1998, 331; vgl. den französischen Originaltext in: *Cahiers*, vol. 4: *La connaissance surnaturelle* (= *Œuvres complètes* VI/4 [nrf]). Paris: Gallimard 2006, 375. Ähnlich an anderer Stelle in den *Cahiers*, vol. 3 (= *Œuvres complètes* VI/3 [nrf]). Paris: Gallimard 2002, 89: „La volonté qui nous est donnée n'a de bon usage que negatif." Wir zitieren im Folgenden das französische Original nach der Ausgabe der *Œuvres complètes*, dir. Florence de Lussy. An den wenigen Stellen, wo nach einer älteren Ausgaben zitiert wird, ist dies jeweils kenntlich gemacht.

[6] Der Begriff ist u.a. aus der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung zwischen Eunomius und Gregor von Nyssa bekannt. Bei Platon (*Politeia* VI, 484b) entspricht dem der Begriff eines Anrührens (ἐφάπτεσθαι) an die Wahrheit (statt eines kognitiven Begreifens).

Weils „aimer ce qui n'existe pas").[7] Das Paradigma des Etwas-Wollens (vgl. Blondels *quelque chose*) geht hierbei über in das Paradigma eines aus der Mystik bekannten, indifferent offenen Aufmerksam-sein-Wollens. Wenn nichts mehr zu wollen ist und das transzendentale Wollen-Müssen gleichwohl fortbesteht, fragt die menschliche Freiheit erstmals ohne konkupiszent-intentionale Voreingenommenheit nach dem ungegenständlich Guten-an-sich, das durch sich selbst überzeugt und *so* den Willen zum Handeln bewegt:

> „On dit: si je n'ai plus de mobiles, comment agirai-je? Pourquoi agirai-je? Mais c'est là le miracle du surnaturel. Fais taire en toi tous les motifs, tous les mobiles, et néanmoins tu agiras, mû par une source d'énergie qui est autre que les motifs et les mobiles. Mais cette action dont nul motif, nul mobile n'est la cause, une pluralité de motifs et de mobiles y convergent".[8]

Was somit auf den ersten Blick als endgültige Aporie der Willensgeschichte erschienen war, das wird in der mystischen Relecture Weils als Einladung an den Willen einsichtig, sich selbst und seine *incurvatio in se ipsum* loszulassen, um aufmerksam zu werden für jenes unbedingte Gut, das auch dann noch überzeugt, wenn der eigene Lebensentwurf (etwa das Glücksstreben, wie es noch Simone Weils philosophischer Lehrer Alain in den Mittelpunkt seiner Anthropologie gestellt hatte)[9] an inneren oder äußeren Zwängen, Widerständen und Verhängnissen gescheitert ist. Eben dieses mystische Persuasionsgeschehen, das jenseits der alten Frontstellung von Zwang und Freiheit liegt, gilt es heute für die oftmals verfahrenen Fragestellungen der Gnadentheologie[10] aufzuschließen – und dazu

[7] WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 227.

[8] WEIL, Simone: *Cahiers*, vol. 2 (= *Œuvres complètes* VI/2 [nrf]). Paris: Gallimard 1997, 350. In diesem Zitat ist eine Rezeption der Terminologie Blondels („motifs et mobiles") bei Weil deutlich spürbar (vgl. etwa BLONDEL: *L'action*, 106).

[9] ALAIN (alias CHARTIER, Émile-Auguste): *Die Pflicht glücklich zu sein* (= st 859). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, 175 (frz. Orig.: *Propos sur le bonheur*. Paris: Gallimard 1928).

[10] Daß die Charitologie aus Besorgnis um die reale Wirksamkeit der *gratia efficax* ihre Zuflucht allzu oft zu mechanischen und agonistischen Metaphern (*praemotio physica*, *gratia victrix* etc.) genommen hat, um das Zusammenspiel von Gnade und Freiheit zu beschreiben, verrät nur ihre mangelnde Aufmerksamkeit für die unüberbietbar effiziente, weil *logoshaft* verfaßte Synergie zwischen der menschlichen Sprachsensibilität und der göttlichen Persuasionskraft. Deren Zusammenwirken hätte man in der Tradition Augustins eher mithilfe (*theo-)rhetorischer* als *metaphysischer* (und im Grunde physisch-mechanisch vorgestellter) Kategorien zu beschreiben. Zum Konnex Gnade-Rhetorik bei Augustinus beachte man die zentrale Rolle der Lexeme *suadere – persuadere* in der frühen Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*; vgl. dazu KURSAWE, Barbara: *docere – delectare – movere. Die officia oratoris bei Augustinus in Rhetorik und Gnadenlehre* (= SGKA, 1. Reihe: Monographien 15). Paderborn u.a.: Schöningh 2000. Denn nur wenn sie als überzeugende (und ungeschuldete) *Anrede* gedacht wird, bewegt die souveräne Gnade den menschlichen Willen, ohne ihn mechanisch fremdzubestimmen. Und wiederum: Nur wenn die übernatürliche Gnade sich an den Menschen nicht bloß als an eine beliebige aristotelische „Natur", sondern als an eine worthaft verfaßte „Sprachnatur" wendet, trifft sie den Menschen im innersten Kern seiner

könnte Simone Weil wertvolle Hinweise geben, denn: „Quand Dieu semble contraindre – si on y regarde de près, il persuade."[11] Das unüberwindbar scheinende Entweder-Oder von Heteronomie (*praedestinatio*) und autonomer Willkürfreiheit (*liberum arbitrium*), das gerade auch in der christlichen Gnadentheologie unheilvoll nachgewirkt hat, erscheint in dieser Perspektive nur mehr als Propädeutik zu einer neuen und tieferen Verhältnisbestimmung, in der sich eine als einladend, werbend, lockend erfahrene Gnade an eine *libertas arbitrii* richtet, die nach dem zu fragen begonnen hat, was auch dann noch überzeugt, wenn nichts mehr zu wollen ist.

Alles hängt dabei jedoch von der Frage ab, ob sich der Wille in diese Aufmerksamkeit für das unbedingt Überzeugende versammeln läßt, sc. ob er vom Aktionismus des Eigenwillens abläßt, um zu einer Aktion zu gelangen, die sich ganz aus dem freien Gehorsam (griechisch *peíthesthai* = sich überzeugen lassen = gehorchen) gegenüber der unaufdringlichen Persuasionskraft (*peithó*) des Guten-an-sich empfängt und die Simone Weil deswegen gerne als *action non agissante*[12] bezeichnete. Letztere wird nicht als Resultat eigenwilliger Selbstheiligungsbestrebungen verwirklicht, sondern gründet sich auf das, was als überzeugender Handlungsantrieb (*principium actionis* im Sinne einer *gratia habitualis*) übrigbleibt, wenn alles direkte Streben des Willens frustriert worden ist. In diese Haltung (*habitus*) weist auch eine Maxime Simone Weils ein, die aller pelagianistischen Himmelsstürmerei eine Absage erteilt und zugleich den Blick auf die sanfte Unwiderstehlichkeit des Übernatürlichen lenkt: „faire seulement ce qu'on ne peut pas ne pas faire. *Action non agissante*."[13]

Gerade dieses Modell einer *action non agissante* könnte aber für Blondels zutiefst ungebrochene, mit echter Tragik kaum jemals rechnende *action* zum Korrektiv bzw. Integral werden, zumal es Weil gelingt, ein sinnvolles menschliches Handeln jenseits der Gebrochenheit der Willensgeschichte

zutiefst sprachlich und näherhin *endorhetorisch* konstituierten Personalität. (N.B.: Den fundamentalanthropologischen Begriff der „Endorhetorik" findet man bei SLOTERDIJK, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, bes. 287–292: „Vom Genius der Gewohnheit: Aristoteles und Thomas"; der Begriff „Theorhetorik" ist indes eine Neuprägung des Verf.).

[11] WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 83.

[12] Dieser für Weils Mystik zentrale Begriff inspiriert sich nicht zuletzt an der taoistischen Lehre vom „ātman qui n'agit pas": cfr. WEIL, Simone: *Cahiers,* vol. 1 (= *Œuvres complètes* VI/1 [nrf]). Paris: Gallimard 1994, 365; vgl. außerdem DEGRACES, Alyette: *Du vide d'acte à l'acte vide. Une lecture du* Tao *et de la* Gītā, in: WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 33f. Der Ausdruck *action non agissante* findet sich *passim* in Weils Schriften; man vergleiche dazu, neben den Registern der von Florence DE LUSSY herausgegebenen *Œuvres complètes* VI/1–4, insbesondere die folgenden Stellen: *Cahiers*, vol. 2, 120; 278; 362; 366; 570, Anm. 302; 629, nn. 354 und 365. Eine Definition der *action non agissante* bzw. ihres übernatürlich-transzendentalen Charakters gibt die Autorin, wenn sie rät: „subordonner en nous tout acte, tout amour et toute pensée déterminés à l'acte, à l'amour et à la pensée qui n'ont pas d'objet et sont orientés vers le haut, à vide" (WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 88).

[13] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 87.

zu denken – eine *action* freilich, die wir mit Michelstaedters *azione* noch genauer werden vergleichen müssen.

In diesem Aufsatz soll zudem gezeigt werden, wie der bei Blondel eher marginale Begriff der *Persuasion* für die beiden jüngeren Denker programmatische Bedeutung gewinnt, insofern er als intransitive *persuasione* (innerliches Überzeugtsein) bei Michelstaedter allen nur äußerlich-rhetorisch motivierten Aktionismus des Willens *ad absurdum* führt, indes der transitive Akt des *persuader* (Überzeugens) nach Simone Weil den Willen, der sich davon ansprechen läßt, in die mystische Schwebe einer *action non agissante* versetzt: einer Aktion also, die, ohne Willkürlich-Eigenwilliges betreiben zu müssen, dennoch aus tiefster Überzeugung handeln kann, da sie sich als reine Ant-Wort auf jenes Wort versteht, dessen Anrede sie zuinnerst überzeugt.

Kehren wir aber, bevor sich die Kapitel 1-3 den einzelnen Denkstilen der Autoren in ihrem organischen Zusammenhang zuwenden, noch einmal kurz zum Ausgangspunkt unserer Überlegung zurück. Wollen-Müssen, wo doch nichts mehr zu wollen ist: diese kritische Konstellation hat seit der Orestie des Aischylos, spätestens aber seit Sophokles einen Namen: Elektra.[14] Daß sich nun sowohl Carlo Michelstaedter als auch Simone Weil auf je verschiedene (*sc.* tragische oder aber mystisch-metatragische) Weise mit dem symbolischen Gestus der sophokleischen Elektra, näherhin mit ihrem aporetischen Warten auf den totgeglaubten Orest identifiziert haben, ermöglicht im vierten Kapitel dieses Aufsatzes eine nicht nur theoretische, sondern praktisch-dramatische Synopse dieser beiden Willensphilosophien *in actu*.[15] An den unterschiedlichen Beschreibungen der Haltung dieses Wartens bzw. Suchens bei Elektra werden zwei signifikant voneinander abweichende Entwürfe menschlicher Praxis deutlich, die von Michel-

[14] Die mykenische Königstochter Elektra setzt all ihre Hoffnung auf die Rückkehr ihres Bruders Orest, der den Tod des Vaters Agamemnon rächen und die Ordnung wiederherstellen soll. Gegenüber den älteren Vorlagen verlagert Sophokles jedoch die Wiedererkennungsszene zwischen den beiden Geschwistern ins letzte Viertel des Dramas. Orest will unerkannt bleiben, um die Aktion nicht zu gefährden. So bleibt Elektra gerade in ihrem Warten und Hoffen auf Orest ganz auf sich allein gestellt, ja mehr noch: die falsche Nachricht vom Tod des Bruders nimmt Elektra jede natürlicherweise konzipierbare Hoffnung. Dennoch arrangiert sich die tragische Heldin nicht mit der Unrechtsherrschaft von Klytämnestra und Ägisth, sondern sie hält – im Unterschied zu ihrer Schwester Chrysothemis – weiter an der nunmehr „übernatürlichen" Hoffnung fest, daß sich das Recht letztlich durchsetzen möge. Vgl. PAULSEN, Thomas: *Geschichte der griechischen Literatur*. Stuttgart: Reclam 2004, 125.

[15] So heißt es in den kritischen Anmerkungen zur Neuausgabe der *Cahiers* bezüglich einer Passage der sophokleischen Elektra: „S.[imone] W.[eil] a recopié en gros caractères très lisibles sur la couverture de son cahier les vers 1224–1226, *séquence qu'elle chérissait particulièrement* et à laquelle elle donnera plus tard une *coloration mystique*" (WEIL: *Cahiers*, vol. 1, 463, Anm. 130; Kursivierung vom Vf.).

staedter und Weil nicht nur beschrieben, sondern überdies lebensmäßig bezeugt worden sind.[16] Zunächst jedoch zu den Denkstilen im Einzelnen.

I. Wenn Blondels *Action* ins Tragische umkippt: Handlungsstile bei Carlo Michelstaedter und Simone Weil

Wie kein anderer Denker vor ihm hat Maurice Blondel die *action* aus der unvordenklich-unabgeltbaren Dynamik eines sich *in praxi* darlebenden Willens hervorgehen lassen, der als *volonté voulante* in unaufhaltsamer Transzendentalität vorwärtsstürzt, ohne je in den endlichen Realisierungen der *volonté voulue* Halt und Gleichgewicht finden zu können.[17] Im vitalen Wechselspiel zwischen dem Willen, den ich je und je zu haben glaube, und dem unabsehbaren Willen, der ich auf geheimnisvolle Weise immer schon bin, weite sich, so Blondel, mein Aktionsradius, in den auch alle unabänderlichen Passivitätserfahrungen als letztlich freiwillig übernommene Elemente miteingeborgen seien, notwendig zu einer allerletzten, unfehlbar sich auftuenden Alternative und Option[18] aus, die als unvermeidlichen Fragehorizont eines jeden menschlichen Handelns und Wählens den zu bejahenden oder zu verneinenden Begriff des Übernatürlichen zu Bewußtsein kommen lasse. Von der expliziten oder impliziten Beantwortung dieser einen Frage hängt nach Blondel nicht weniger als die Möglichkeit eines sinnvollen Welt- und Daseinsentwurfs des Menschen in all seinen Lebensdimensionen ab. So werde in der Aktion, wenn sie erst einmal (und sei es noch so inchoativ) begonnen habe, *nolens volens* alles gewonnen oder aber alles verspielt – und dies nicht bloß im moralischen, sondern im allerumfassendsten (*sc.* ontologischen, gnoseologischen, existentiellen) Sinne.[19] Aus der Sicht des französischen Katholiken Blondel kann die „Alternative" freilich nur durch die unbedingte Öffnung des menschlichen Willens auf seine radikal übernatürliche Entelechie, mithin auf

[16] Wimmer, Reiner: *Simone Weil. Person und Werk*. Freiburg u.a.: Herder 2009, 12, betont die von Weil „gelebte Einheit von Denken und Handeln, Reflexion und Praxis, Wissenschaftlichkeit und Spiritualität, Intellektualität und Emotionalität". Ähnlich Schumann, Maurice: *Présentation de Simone Weil*, in: Kahn, Gilbert (Hg.): *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne 1978, (13–)24: „le refus de distinguer la pensée et l'action". Zur Lebenspraxis Michelstaedters siehe weiter unten.

[17] Blondel: *L'action*, 345, spricht von der „mutuelle et alternante propulsion de l'idée et de l'action" im Sinne einer beständigen Oszillation und Disproportion von idealer Projektion und realer Umsetzung, ohne daß beide einander je einholten: „Tour à tour, la pensée devance la pratique, et la pratique devance la pensée; il faut donc que le réel et l'idéal *coïncident*, puisque cette identité nous est donnée en fait ; mais elle ne nous est donnée que pour nous échapper aussitôt."

[18] Blondel: *L'action*, 357–388: „L'alternative".

[19] Blondel: *L'action*, 478. Blondel zeigt, wie die *action* immer schon *nolens volens* eine praktische Entscheidung des Menschen gegenüber dem göttlichen Anspruch des ἓν καὶ πᾶν darstellt. Das *unum necessarium* wird somit zum obersten Kriterium aller Aktion.

seinen nur im göttlichen Willen zu findenden *terminus a quo et ad quem* sinnvoll entschieden werden. Nur im Rahmen dieser Dynamik werden Willensfreiheit und Willensnotwendigkeit miteinander versöhnt und erlöst.

Nach der blondelianischen *science de la pratique* handelt die menschliche Willensfreiheit nämlich, so sie sich nicht endgültig mißverstehen soll, in allen etappenweise („tour à tour") sich ereignenden Verlagerungen ihrer *causa finalis* (*volonté voulue*) nur dann richtig, wenn sie sich auf das ebenso übernatürliche wie notwendig vorgegebene Woher und Wohin ihrer *volonté voulante* öffnet. Dabei geht es Blondel nicht vorrangig um kategoriale Sublimierung der primitiveren zur kultivierteren Praxis (etwa vom Leiblichen zum Geistigen oder vom Individuum über Familie und Stammesverbund zum Staat und weiter zur Menschheitsidee). Vielmehr sind alle Entwicklungsstufen und provisorischen Synthesen der menschlichen *action* mit Pilgerherbergen vergleichbar, deren Güte nicht danach beurteilt wird, ob sie dem Ziel räumlich näher oder ferner stehen, sondern danach, ob sie sich dem Zweck der Weiterreise besser oder schlechter unterordnen und diesen unterstützen.[20]

Im Vergleich zu diesem männlich-ausschreitenden und schließlich an die Pforten des Übernatürlichen pochenden Handlungsprogramm liest sich Simone Weils Handlungsphilosophie geradezu wie die andere, weibliche Hälfte[21] – thematisiert doch die ungetaufte Mystikerin jenseits aller „gemachten" und „gewollten" *action* immer wieder jene Schwebe der *action non agissante* im menschlichen Handeln, die nicht mehr aus den direkt[22] anzugebenden Motiven einer ungebrochenen *volonté* resultiere; die vielmehr erst dann eintreten könne, wenn die *attention* des Menschen vom Blickfang der interessengeleiteten Motivationen freigeworden sei, um sich jener ebenso unaufdringlich wie universal wirkenden *persuasion* zuzuwenden, die von der ungegenständlich geschauten Ideensonne des *Guten* ausgehe. – Diese hier bloß angerissene, nicht zuletzt an Platon, der Stoá und der christlichen Mystik sich inspirierende Parabel der Weilschen Schau soll uns indes im dritten Kapitel noch eingehender beschäftigen.

Persuasion lautet schließlich auch der Schlüsselbegriff in der Dissertationsschrift des Italieners Carlo Michelstaedter. Allerdings handelt es sich bei seiner *persuasione* keineswegs mehr um eine „Sonne" (weder im plato-

[20] Es kommt bei den Pilgerherbergen nicht auf die gastronomischen Sterne, sondern auf den astronomischen Stern an, der den Weg zeigt.

[21] Vgl. WEIL, Simone: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in: EADEM: *Écrits de Marseille*, vol. 1 (= *Œuvres complètes* IV/1 [nrf]). Paris: Gallimard 2008, 285–336, hier 322: „L'effort par lequel l'âme se sauve ressemble à celui par lequel on regarde, par lequel on écoute, par lequel une fiancée dit oui."

[22] Simone Weil besteht auf dieser Priorität des Indirekten vor dem direkt Gewollten; cfr. *Cahiers*, vol. 2, 236: „Reculer devant l'objet qu'on poursuit. *Seul ce qui est indirect est efficace*. On ne fait rien si on n'a d'abord reculé."

nischen noch im psychisch-motivationalen Sinne).[23] Die authentische *persuasione* ist vielmehr jene, die übrigbleibt, wenn der Mensch nicht mehr am Leben hängt. Sie ereignet sich somit in der freien Abschiedlichkeit von allen soziopolitischen Überlebensstrategien (= „Rhetorik") und reißt den dunklen Horizont des vorsokratisch gedachten Seins[24] auf, in den hineinzuleuchten die tragische Größe des menschlichen Daseins ausmache. Sich dem Anblick und höchsten Schmerz der eigenen Nichtigkeit und radikalen Vergänglichkeit nicht zu entziehen, wird bei Michelstaedter zur nächtlichen „Gunst" der Persuasion. Letztere destruiert nicht nur die ephemeren „Tages"-Motivationen des Willens, sondern auch den Jargon, i.e. die oberflächliche Rhetorik aller menschlich-irrlichternden Aktion. Der entwürdigenden Rhetorik des Leben- und Handelnmüssens sowie der Zwangsherrschaft oberflächlicher Motivationen versuchte Michelstaedter in seinem eigenen Leben aus Überzeugung einen Schluß zu setzen. Hiervon berichtet das folgende Kapitel.

II. Überzeugung *oder* Rhetorik: Carlo Michelstaedters Wahl

> Der Mensch, der ohne Überzeugung lebt, ohne daß er je wagte, sie zu wollen, hat in seiner Macht keinen Zweck, keinen Grund, die über den Augenblick hinausreichten, es sei denn, um sich in der Vergangenheit und in der Zukunft zu wiederholen.
>
> *Carlo Michelstaedter*[25]

a) Einstimmung auf die Gedankenwelt Michelstaedters

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges suchte der dreiundzwanzigjährige Carlo Michelstaedter nach der Möglichkeit eines Handelns aus echter Überzeugung. Er fand sie – allerdings nicht in den gängigen *Topoi* des gesellschaftlichen Lebens, sondern in der *U-Topie*, schließlich im Abschied vom Leben. Am 17. Oktober 1910, einen Tag nachdem er seine philosophische Doktorarbeit am Florentiner *Istituto di Studi Superiori* unter dem Titel *La Persuasione e la Rettorica* eingereicht hatte, ging Michelstaedter in den aus seiner Sicht wohlüberlegten, aus Zeugnisgabe für die Wahrheit übernommenen Freitod. Daß biographische Enttäuschungen dabei nachweislich ihre Rolle gespielt haben mögen, hebt die philosophische Dimension seiner Entscheidung nicht ohne weiteres auf. In seiner außergewöhn-

[23] So schreibt Michelstaedter kurz vor seinem Suizid, daß selbst das Sonnenlicht ihn nicht mehr überzeuge (*La Persuasione e la Rettorica*, 68 [ÜRh 37]): „(I)l sole è un'arancia fradicia, la luce è spenta... E la persuasione? non sei persuaso nemmeno della luce del sole."

[24] Vgl. etwa Anaximander (DK 12 B 1): ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[25] Michelstaedter: *La Persuasione e la Rettorica*, 169 (ÜRh 121).

lichen Schrift zeigt Michelstaedter, daß Überzeugung zwar eine Grundbedingung für das Glück, die Würde und den freien Selbstbesitz des menschlichen Bewußtseins ist, daß aber infolge der inneren Grundstruktur des menschlichen Willens eine vitale Lebensgestaltung aus Überzeugung in Wahrheit unmöglich und der Weg dorthin durch Aporien verstellt sei. Der mutige Versuch einer Lebensgestaltung aus echter Überzeugung ende dagegen zwangsläufig in der Tragik: in der freien Abschiedlichkeit vom Leben und seiner unheilbaren rhetorischen Entfremdung gegenüber der objektiven Wahrheit.

Alle gesellschaftliche, ideologische und religiöse Rhetorik dient Michelstaedter zufolge in der Tat nur dazu, die selbstwidersprüchliche Aporetik des vitalen Willens zu vernebeln. Hinter den kaleidoskopischen *Topoi* der Rhetorik verberge sich letztlich das immer gleiche, stets frustrierte Begehren eines Willens, dessen inneres Auge die Welt nur selektiv-appetitiv wahrnehme und somit blind sei für die Wahrheit als solche: „L'occhio vede senza vedere".[26] Schuld daran sei die „Philopsychia" – der blinde „Lebenshunger" („fame di vita"),[27] verstanden als sinnloses „Hangen" am biologischen (Über-)Leben und psychosozialen Wohlsein. Solcher im Grunde unförmig-inhaltsleerer Lebensdurst offenbare sein negatives Wesen schließlich als bloße Todesangst ohne eigentlich positiven Sinngehalt. Demgegenüber zeigt schon der aus Platons *Apologie* bekannte Sokrates in seiner Auseinandersetzung mit den Sophisten und ihrer vital-agonalen, mithin erfolgsorientierten Rhetorik, daß das bloße Überleben, auch wenn es mit ephemerem Lustgewinn einhergehen kann, kein eigentliches „Gut" ist.[28]

Der Triestiner Jungphilologe rückt in diesem Sinne den Begriff einer echten, nur tragisch-individuell abzugeltenden *persuasione* vom Begriff einer konventionalistischen *rettorica* ab, deren Götze die Gesellschaft und das soziale Überleben in ihr seien. Persuasion wird demgegenüber zur *conditio sine qua non* für das sinnvolle Leben und Sterben des Einzelnen auf personaler und human(istisch)er Höhe. Wie auch immer sich Herkules nun aber am Scheideweg zwischen Rhetorik und Persuasion entscheiden mag, ein gedankenlos-unproblematisches Leben in animalischem Wohlsein bleibt

[26] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 163 (ÜRh 115).

[27] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 41f. (ÜRh 14).

[28] Sokrates, der wegen angeblicher *Asebie* vor Gericht steht und sein Leben bedroht weiß, versteht sich sehr wohl auf das Repertoir rhetorischer *Überlebenskniffe*, doch setzt er diese „Mittel nicht ein, um seine irdische und bürgerliche Existenz um jeden Preis zu verteidigen" (so NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich: *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1987, 82). Mit dem Ausdruck „Überlebenskniffe" soll hier der ursprüngliche Wortsinn des rhetorischen Fachterminus τόποι wiedergegeben werden, der wahrscheinlich der agonalen Sprache des griechischen Ringkampfes in der *palaistra* entlehnt ist; vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von STROH, Wilfried: *Die Macht der Rede. Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*. Berlin: Ullstein 2009, 177, Anm. (**).

ihm versagt: sei es, daß er den feigeren Weg der Lüge oder aber heroisch-tragisch den unbequemen Weg der Wahrheit wähle. Der Weg der Lüge werde indes von der κοινωνία (i.e. der rhetorischen Sprechgemeinschaft) aufgehübscht (καλλωπίσματα ὄρφνης)[29] und bequem gestaltet durch den *congegno* von Technik, Rhetorik, Politik und Religion, die allesamt dazu dienten, die erschreckende Dimension der Eigentlichkeit, der tragischen Geworfenheit und des dunklen Seinshorizontes vor dem Menschen zu verbergen. Der soziale Mensch erweist sich in Michelstaedters Analyse gerade auch in seinen moralischen Bestrebungen als hochspezialisiertes Lebewesen auf dem Gebiet der Heuchelei (κολακεία)[30] und des Selbstbetruges: *mundus vult decipi*. Letztlich ist aber nur die radikal unabhängige, persönliche Frage nach der Wahrheit menschenwürdig. Hiervon hängt für Michelstaedter auch die Unterscheidung von Sprache und Floskel ab:

> „Wenn einem die von der Gesellschaft gebotenen Lebensweisen genügen, kann man sich damit zufriedengeben, für den eigenen Gebrauch in den vereinbarten Weisen die vereinbarten Dinge zu bezeichnen, und es sich in der Wiederholung bequem machen, ohne zu verstehen, was die anderen in jenen Fällen sagen, um auf dieselbe Weise von anderen in dieselbe κοινωνία Eingeweihten verstanden zu werden. – So kann man sogar einen vollkommenen ‚Stil', eine vollkommene ‚Sprache' haben und doch nie etwas sagen. –"[31]

Dabei geht es dem triestinischen Tragiker nicht um philologische Pedanterie. Was für ihn auf dem Spiel steht, ist nicht weniger als das Gut der Freiheit (ἐλευθερία). In parmenideisch-vorsokratischer Tradition[32] gehen *aletheia* (Wahrheit, *verità*) und *peitho* (Überzeugung, *persuasione*) bekanntlich miteinander einher (ὁπηδεῖ[33]) und führen gerade in ihrem Zusammenspiel den Menschen auf den Weg der Freiheit. Michelstaedter selbst kleidet – gleichsam in die Rolle eines modernen *auctor graecus* schlüpfend – den zentralen Gedanken von der befreienden Persuasion und der versklavenden Rhetorik in die von ihm selbst auf Griechisch formulierten Sätze:

> „Frei würde derjenige sein, welcher in seinem inneren Sinn wahrhaftig [*alethôs*: Adverb!] genau so beschaffen wäre wie im Umgange mit den Menschen. – Der Mann aber spricht: Frei wird vielmehr derjenige sein, welcher wohl in seinem inneren Sinn so wahrhaft (*alethinòs*: Adjektiv!) geworden sein wird, daß er auch im Umgange mit den Menschen sich nicht entfremde/verändere. Denn die Rhetorik ist den anderen gegenüber nur insofern aufrichtig [*aletheuousa*], als sie den anderen gehorcht [*peithethai*: Mediopassivum] – die

[29] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 173 (ÜRh 126) und öfter.

[30] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 177 (ÜRh 128).

[31] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 170f. (ÜRh 122).

[32] Michelstaedter liebt es, die Eleaten, aber auch Heraklit und Empedokles zu zitieren, ja zu imitieren.

[33] PARMENIDES: DK 28 B 2.

Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber [*pros heauton aletheia*] überzeugt [*peithei*: Activum] hingegen sogar die anderen."[34]

Es opponieren sich hierin die *Actio* authentischer Persuasion und die *Passio* einer fraglos-unkritisch übernommenen Rhetorik. Beide arbeiten mit Entsprechungen, doch nur die persuasivische Entsprechung nimmt Widerspruch in Kauf, da sie ihr Kriterium nicht im Konsens der Menge, sondern in der Wahrheit selbst findet. Und nur der gemäß seiner Überzeugung lebende bzw. sterbende Mensch handelt wirklich. Gegenüber der authentischen Persuasionskraft prophetischer und revolutionärer Menschen fühlt sich jedoch, so Michelstaedter weiter, die ganz aus der Konvention lebende Gesellschaft ohnmächtig. Daher antworte sie auf die „Obszönität" nonkonformistischer Persuasion immer wieder mit roher Gewalt und Hinrichtung (Christus, Sokrates).[35] Wer sich nicht der Konvention (*endoxa*) unterwerfe, werde als verrückt (*paradoxos*) desavouiert. Die breite Masse der Menschen bleibe daher vom Regime ihres blinden Überlebenswillens sowie von der chamäleontischen Anpassungsfähigkeit ihrer *colores rhetorici* beherrscht. Selbst der „gute Glaube" (*buona fede*) und der „gute Wille" (*volontà del bene*) erfülle auf diese Weise nur eine Funktion im Räderwerk (*ingranaggio*) der kollektivistischen Entfremdung und Entpersönlichung des Menschen: „Più ancora la stessa fede, la stessa volontà del bene è sfruttata per l'utile della società."[36]

b) Leitmetapher des „peso"

Prägnante Leitmetapher für den blinden und zugleich aporetischen Willen des Menschen wird für den unglücklichen Junggelehrten aus Gorizia das *peso*, das Gewicht. Denn das Gewicht strebt, seiner eigenen Schwerkraft blindlings gehorchend, immer weiter nach unten. Es gibt keinen absoluten Zielpunkt, an dem das Gewicht zufrieden wäre und sich selbst in schwereloser Ruhe besäße. Denn würde das Gewicht (*alias* der Wille) aufhören, dorthin zu streben, wo es nicht ist, so wäre dies das Ende des Gewichtes

[34] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 172 (ÜRh 123): Ἐλεύθερος ἔσται ὅστις ἂν καὶ ἐν θυμῷ ἀληθῶς τοιοῦτος ᾖ οἷος μετ᾽ ἀνθρώπων. – Ὁ ἀνὴρ δὲ λέγει· Ἐλεύθερος ἔσται ὅστις ἂν οὕτως ἀληθινὸς ᾖ ἐν θυμῷ ὥστε καὶ μετ᾽ ἀνθρώπων μὴ ἀλλοιοῦσθαι. Ἡ γὰρ ῥητορικὴ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀληθεύουσα – τοῖς ἄλλοις πείθεται – ἡ δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἀλήθεια καὶ τοὺς ἄλλους πείθει; dt. Übersetzung vom Vf.

[35] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 183, Anm. 1 (ÜRh 133, Anm. 1); ebenda heißt es: „Se Cristo tornasse oggi, non troverebbe la croce ma il ben peggiore calvario d'un'indifferenza inerte e curiosa da parte della folla ora tutta borghese e sufficiente e sapiente – e avrebbe la soddisfazione di esser un bel caso pei frenologi e un gradito ospite dei manicomi".

[36] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 186 (ÜRh 135: „Noch mehr wird selbst das Vertrauen, selbst der Wille zum Guten zum Vorteil der Gesellschaft ausgenutzt").

als Gewicht, der Tod des Willens als Willen.[37] Dem an die Schwerkraft der *philopsychia* versklavten Willen bleibt eine Lastenabschüttelung (*seisachtheia*) zeitlebens versagt: er will und muß wollen – in tautologischer Sinnlosigkeit.[38]

Der Wille hat für Michelstaedter daher kein reales Ziel, sondern allenfalls die rhetorisch aufrechterhaltene Illusion eines Zieles. Der *horror vacui* dränge den Menschen zum Surrogat der Topik, die ihm je und je ein einen vorläufigen Sinn, ein lohnendes Ziel vorgaukele, ihm je neue Irrlichter (*fuochi fatui*) anzündend. Solches Lebenwollen habe aber als sein einziges wirkliches Kriterium ein inhaltlich unbestimmtes Nicht-Sterben-Wollen. Der Gräzist Michelstaedter formuliert dies prägnant so: „Πρὸς τὸν βίον παντοῖος γίγνεται φιλοψυχίᾳ πειθόμενος ὅστις ὁρμᾶται ἄνευ πειθοῦς."[39] (sinngemäß übersetzt: „Der Furcht vor dem Tode [= *philopsychia*$_i$] blindlings Folge leistend [*peithomenos*], nimmt jede beliebige Lebensform an, wer ohne echte Überzeugung [*peithoûs*] strebt").

c) Das Finale: Schlaflosigkeit und Suizid

Die finale Frustration des Strebevermögens („peso") schlägt beim überzeugten Atheisten Michelstaedter – im Unterschied zum bekennenden Katholiken Blondel – in die Endgültigkeit der *Persuasion* um, alle menschliche Aktion gleiche doch nur einer rastlosen Schlaflosigkeit (*Insomnie*), die den ersehnten Schlaf (das Absolutum) in diesem Leben immer nur *ex negativo* kennenlernen könne.[40] Denn auch der hyperbolische Weg[41] der Persuasion (πειθώ) stellt eine nur *asymptotische* Annäherung an die (im Sinne vorsokratischer ἀλήθεια zu verstehende) Wahrheit dar. Die Vergeblichkeit des prometheischen Strebens mündet schließlich (die Traum-Metaphern Michelstaedters zeigen dies deutlich genug an) in die lebensmüde Persua-

[37] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 40: „Quando esso [sc. il peso] non mancasse più di niente – ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso avrebbe finito d'esistere" (ÜRh 12f.: „Wenn ihm [sc. dem voluntativen Leben = „Gewicht"] nichts mehr mangelte, sondern es beendet, vollendet wäre – besäße es sich selbst, hätte es aufgehört zu existieren").

[38] So lautet der erste Satz nach der Präfation der Dissertation: "*So che voglio e non ho cosa io voglia*" (*La Persuasione e la Rettorica*, 39 = ÜRh 12: „Ich weiß, daß ich will, und es gibt nichts, was ich will").

[39] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 66 (ÜRh 35).

[40] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 39 (ÜRh 60): „L'assoluto, non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce."

[41] Mit der geometrischen Metapher einer aus zwei Asymptoten zusammengefügten *Hyperbel* sucht Michelstaedter die doppelte Daseinstragik in der polaren Spannung von Rhetorik und Persuasion zu beschreiben; vgl. die Abbildung der Hyperbel bei MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 79 und 143 (ÜRh 46; 98).

sion der Thanatophilie und des Nihilismus ein, in das aus Überzeugung gewählte Aus für die Aktion.

Zugleich jedoch ist diese resolute Absage an den Sklavendienst der *philopsychia* der einzige wirklich freie Akt des Menschen, ein Akt freilich, der zugleich mit dem Leben bezahlt wird. Ein solcher Mensch „wird die freie Tat vollbracht haben – wird mit Überzeugung gehandelt und das eigene Bedürfnis zu leben nicht erlitten haben."[42]

Für Michelstaedter ist es somit zu einer Frage der persönlichen Integrität und Aufrichtigkeit geworden, gegenüber den utilitaristischen Konventionen der Rhetorik Widerstand zu leisten, auch wenn dieser Widerstand mit dem Leben bezahlt werden müßte. Für ihn zählt letztlich die persönlich gehörte Gewissensfrage: „Wer gibt dir denn das Recht, ausgerechnet dasjenige für deine Pflicht zu halten, was die Gesellschaft als eine solche bezeichnet?"[43]

III. „Schwerkraft und Gnade": Aufmerksamkeit, Persuasion und Aktion in der Mystik Simone Weils

Quand Dieu semble contraindre – si on y regarde de près,
il persuade.
Simone Weil[44]

Hinter der radikalen Unabhängigkeit von Michelstaedters Frage nach dem Kriterium authentischen Handelns („Wer gibt dir denn das Recht...?") scheint Simone Weil durchaus nicht zurückzustehen, wenn die jüdischstämmige Denkerin in einer ihrer *pensées* die gnoseologische Maxime formuliert:

> „Si je demande la vérité, toute pensée qui m'apparaît comme vraie me vient de Dieu, fût-elle une erreur, et je n'ai pas le droit de la repousser par soumission à une autorité même librement acceptée."[45]

[42] Michelstaedter: *La Persuasione e la Rettorica*, 128 (vgl. ÜRh 87): „egli avrà compiuto l'atto di libertà – avrà *agito* con persuasione e non *patito* il proprio bisogno di vivere." *Metatragisch* anzumerken wäre hier allerdings mit Blondel, daß selbst noch die tragische *rottura* bzw. *cesura* des Freitodes unter dem ehernen Gesetz des Wollens und Handelns stehen. Der in tragischer Persuasion vor sich selbst kapitulierende Wille will nicht etwa „nicht", sondern er *will* das – letztlich utopische – „Nichts" seiner selbst. Blondel meint dazu (*L'action*, 28f.): „(Q)u'importe le suicide corporel? il prouve toujours un attachement à l'être, chez ces gens qui se tuent parce qu'ils trouvent la vie trop courte: simple pétition de principe [...] la notion du néant est toujours relative, se rapportant à un sujet déterminé qu'il s'agit de nier (c'est l'aveu même de Schopenhauer)...".

[43] Michelstaedter: *La Persuasione e la Rettorica*, 172 (ÜRh 123): „Ma chi ti dà il *diritto* di *reputar tuo dovere quello che la società dice tale*?"

[44] Weil: *Cahiers*, vol. 4, 83.

[45] Weil: *Cahiers*, vol. 2, 326.

Doch beschränken sich die Anklänge zwischen den beiden Autoren nicht bloß auf den autoritätskritischen Impetus einer kompromißlosen Frage nach echter Überzeugung jenseits der Konventionen. Es gilt vielmehr, eine Reihe struktureller Affinitäten auszuwerten. Dazu mögen im Folgenden einige einführende Betrachtungen zur Mystik Simone Weils gestattet sein. *Materialiter* werden dabei vor allem die Schriften *La connaissance surnaturelle, L'attente de Dieu* sowie die *Cahiers* ausgewertet werden; *formaliter* soll gezeigt werden, wie gerade das Zusammenspiel von *persuasion* und *attention* in die erlösende Neubestimmung des Handelns als *action non agissante* einmündet.

a) Einstimmung auf die Mystik Simone Weils

Vorab ist zu bedenken, daß die Spannweite der Weilschen Dialektik den ungeschminktesten Welt-Realismus mit dem entschiedensten Supernaturalismus in einer charakteristischen Liaison von seltener Reinheit und Güte verbindet. Denn während weniger ehrliche Denkstile gerne dadurch eine Harmonie herstellen, daß sie entweder die Realität idealisieren oder aber das Ideale aufgrund der Realität für unmöglich erklären, treffen in Simone Weils Denken ein radikaler Realitätssinn und ein streng übernatürlich-metaëmpirischer Begriff von der Idee des Guten unabgefedert aufeinander, was sich nicht zuletzt in Weils kontrastreichen Leitmetaphern ausdrückt: die Gerechtigkeit sei in dieser Welt wie „Blut auf Schnee"[46], wie das Umarmen von kaltem Stahl, ein „aimer ce qui n'est pas aimable"; gerade indem Simone Weil beide Seiten (das Ideale und das Reale) miteinander und aneinander denkt, vermeidet sie aber die bigotte Dualität von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis.[47]

In der konsequent durchgehaltenen Beachtung dieser Dialektik, die jedoch nirgends zu einem manichäischen oder weltflüchtigen Dualismus gerät, gründet die Stärke und Eigenart der Weilschen Mystik, die sich einerseits (in stoischer Tradition) der unwidersprochenen Welterfahrung des *fatum* öffnet. Hierin kommen Erfahrungen unerbittlicher Zwangsläufigkeit,[48] mithin Erfahrungen des Unglücks, der Aporie, des Zufalls, der Absurdität zur Sprache. In einer für Simone Weil typischen Nüchternheit und Ökonomie kommt diese desillusionierte Weltsicht ohne fromme Verklä-

[46] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 333.

[47] SCHUMANN: *Présentation de Simone Weil*, 24, bezeichnete diese Polarität im Weilschen Denken zurecht als einen „refus obstiné de la dualité dans la profession d'un dualisme poussé jusqu'à son ultime et éternel effet".

[48] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 88: „Dieu n'envoie pas les douleurs et les malheurs comme épreuves, il permet à la Nécessité de les distribuer selon son mécanisme propre."

rung, ohne vorschnelle Berufung auf eine göttliche Providenz,[49] ohne die Intervention eines *deus ex machina*, ja sogar ohne Appell an innerweltliche Teleologien aus.

Auf der anderen Seite steht, in der platonischen Tradition des Phaidros, die innerliche Ideenschau einer überweltlich reinen, ungegenständlichen Güte und Schönheit. Keiner dieser beiden Pole nun wird von der Autorin in seiner Eigenart verwässert oder auf den anderen reduziert; es geht der französischen Denkerin vielmehr gerade darum, das paradoxe Zusammen der beiden Seiten so aufmerksam wie möglich zu betrachten, um auf diese Weise das Weltlich-Empirische und das Übernatürlich-Metaëmpirische aneinander zu ihrem wahren Begriff und Verhältnis zu bringen.

Die menschliche Freiheit findet sich zwischen ebendiesen beiden Brennpunkten der theandrischen Ellipse ausgespannt: zwischen weltlichem *fatum* und göttlichem *bonum*. Insbesondere der als Eingangsmotto angeführte Satz faßt diese beiden Aspekte mit dem Binom *contraindre – persuader* nochmals in transitiver Richtung unter dem Blickwinkel des göttlichen Handelns am Menschen zusammen. Denn hinter allem anonymen Weltzwang, dem sich der Mensch in radikaler Passivität *nolens volens* ausgeliefert findet (*contraindre*), verbirgt sich in übernatürlicher Sicht eine überzeugenwollende Anfrage Gottes (*persuader*), die der Mensch aus freien Stücken annehmen oder aber überhören kann. Die unausgesprochene Frage geht danach, ob der Mensch sich unter den gegebenen Umständen (*rebus sic stantibus*), d.h. an seinem konkreten Ort im natürlichen Weltzusammenhang, zu einer übernatürlichen Liebe bereitfinde, deren letzter Bezugspunkt und letzte Motivation nicht mehr „in der Welt" existiert („amour vers le bien non représentable").[50]

Der Ort dieser Frage ist für Simone Weil zugleich der Ort der radikalen Freiheit des Menschen vor Gott. In gewisser Weise ist der Mensch, der ansonsten ganz in den Kausalzusammenhang der Welt eingesenkt ist, nur hier wirklich frei. Denn Gott zwingt an dieser entscheidenden Stelle nicht. Vielmehr schweigt Gott, da er nur so als *Gott* überzeugen kann. Würde er zwingen oder überreden wollen, wäre er nicht Gott (*bonitas*), sondern ein Teil der Welt (*necessitas*).

Die übernatürliche Gnade kommt hier als die einzige, selbst nicht mehr welthafte Weise zu Bewußtsein, wie Gott allein durch die vollkommene Idee des Guten – also durch sich selbst – auf den Menschen in seinen innersten, über die Welt hinausreichenden Seelenpotenzen einwirkt. Dabei

49 WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 56: „La notion de la Providence, dans le catholicisme, procède du gros animal." An die Stelle der Providenz tritt bei Weil ein unaufgeregter Realitätssinn für die Gesetzmäßigkeiten, denen die Schöpfung unterworfen ist.

50 WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 479.

kann Simone Weils Diktion bisweilen sogar einen jansenistisch[51] anmutenden Klang annehmen: „Aucun événement n'est une faveur de Dieu; la grâce seule."[52]

Diese *grâce surnaturelle* ändert durchaus nicht das *fatum* und nimmt weder Unglück noch Bitterkeit hinweg, doch sucht sie den Menschen von einer neuen Lesart der Welt und ihrer unabänderlich obwaltenden Notwendigkeit zu überzeugen, damit gilt: „La cause bonne a persuadé la cause nécessaire."[53] Gelingt dies, so verschiebt der Mensch die Ausrichtung seines Daseins vom eigennützig-besorgten Schielen auf bestimmte, kontingente „Zustände von Welt" hin zur unbedingten Freude am reinen, übernatürlichen Gut, das nicht nach Art eines weltlichen Trostes geliebt wird: „L'amour n'est pas consolation, il est lumière"[54] – ein deutliches Verdikt gegen alle Vertröstungs-Religion und Trostpflaster-Pastoral! Die Haltung des „aimer ce qui n'existe pas"[55] wird so zum zentralen Statut der übernatürlichen Liebe unter den Bedingungen von Welt.

Dabei behält die Welt in der Weilschen Schau durchaus ihre Bedeutung: nicht im manichäischen Sinne einer negativen Kontrastfolie für eine im Grunde weltflüchtige Denkform. Die Rolle der Welterfahrung sieht Simone Weil vielmehr auch positiv im Sinne einer doppelten Sakramentalität. Die Welt wird zum Sakrament Gottes sowohl durch ihre objektive

[51] Vgl. WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 88: „Les rares contacts que produit l'inspiration entre des créatures et lui [sc. Dieu] sont moins miraculeux que sa perpétuelle absence et sont une moins merveilleuse preuve d'amour."

[52] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 380; die ganze Stelle lautet im Zusammenhang: „Dieu [...] n'entre en contact avec l'individu humain comme tel que par la grâce purement spirituelle qui répond au regard tourné vers lui, c'est-à-dire dans la mesure exacte où l'individu cesse d'en être un. Aucun événement n'est une faveur de Dieu; la grâce seule." So kommuniziert Gott mit dem Menschen einerseits allein durch die natürlichen Kausalzwänge, in deren Bahnen die Welt läuft, während er andererseits dem ganz an die natürliche *nécessité* ausgelieferten Menschen eine rein übernatürliche, weltlich vollkommen unableitbare und unsichtbare Gnade gewährt: nämlich die reine Idee des Guten.

[53] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 357 unten (mit Anspielung auf PLATON: *Timaios* 48a).

[54] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 363.

[55] WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 227; vgl. ebenda: „L'amour de ce qui n'existe pas est plus fort que la mort." Vgl. *Cahiers*, vol. 2, 318: „Rien de ce qui existe n'est absolument digne d'amour. Il faut donc aimer ce qui n'existe pas."

Schönheit[56] als auch durch die in der Liebe verwundene und überstiegene Erfahrung des Unglücks.[57]

Die scheinbar entgegengesetzten Existenzerfahrungen von Freude und Unglück vergleicht Simone Weil einmal bezeichnenderweise mit synonymen Wörtern, die, wenngleich mit je unterschiedlichem Kolorit, doch jeweils den ein und selben Sinn abbildeten. So wolle Gott dem Menschen durch die Sprache der unterschiedlichsten Lebenserfahrungen stets nur das Eine und Entscheidende mitteilen: „Je t'aime".[58] Daher gelte auch: „L'amour de Dieu est pur quand la joie et la souffrance inspirent également de la gratitude."[59] So hat die im Weltgeschehen verborgene Theorhetorik, mit welcher Gott die Menschen vom übernatürlichen Gut überzeugen will, durchaus ihre unterschiedlichen Färbungen, obschon Simone Weil nie einen Zweifel daran ließ, daß sie ein vollkommen unschuldig erlittenes Unglück als die *via direttissima* zur übernatürlichen Liebe betrachte; freilich nicht das selbstgewählte oder gar eingebildete Unglück, sondern jenes, welches den Menschen allen optimistischen Gegenanstrengungen zum Trotz als Widerfahrnis treffe und daher reine Bitterkeit und nicht etwa narzißtisches Selbstmitleid enthalte. Da nämlich vor dem wahren Unglück jeder Trost durch natürliche Imaginationen versage und somit die geschöpfliche Kontingenz radikal aufgedeckt werde, könne das *malheur* zur Mystagogie für die übernatürliche Gottesliebe werden. –

Aus autobiographischen Mitteilungen läßt sich zumindest erahnen, daß Simone Weil auch persönlich eine prägende Unglückserfahrung erlitten

[56] „Schön" ist im Sinne der universalistischen Ästhetik Weils allerdings nicht das Gefällige und Hübsche, sondern „Schönheit" bezeichnet in diesem Zusammenhang eine universale Qualität des Notwendigen und Gesetzmäßigen in der Welt. Schön sei z.B. das Meer, das über allem, was unerbittlich darin versinke, sich immer wieder ganz ebenmäßig, in vollkommen anschmiegsamem Gehorsam schließe. In diesem Sinne billigt Weil auch dem Unglück selbst, dem Leiden, dem Drama von Schuld und Sühne eine tragische Schönheit zu. Vor allem aber ist die Erfahrung des Schönen eine Erfahrung der Unnahbarkeit, ja des Leidens an der Unnahbarkeit des Schönen.

[57] WEIL, Simone: *L'amour de Dieu et le malheur*, in: EADEM: *Écrits de Marseille*, vol. 1 (= *Œuvres complètes* IV/1 [nrf]). Paris: Gallimard 2008, 346–374.

[58] WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 170: „Tous les événements de la vie, quels qu'ils soient, sans exception, sont des marques d'amour de Dieu par convention [...] Dieu établit avec ses amis un langage conventionnel. Chaque événement de la vie est un mot de ce langage. Ces mots sont tous synonymes, mais, comme il arrive dans les beaux langages, chacun avec sa nuance tout à fait spécifique, chacun intraduisible. Le sens commun à tous ces mots, c'est: je t'aime."

[59] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 337. Bisweilen vergleicht Simone Weil die ganze innerweltliche Erfahrung mit einem Blindenstab, vermittels dessen der Mensch jenes übernatürliche Gut ertastet, das kein Auge geschaut hat. So wird der Schmerz mit einem womöglich allzu festen Händedruck verglichen, mit dem mich ein guter Freund begrüßt. Ich spüre im Schmerz zugleich die Freude über die darin liegende, nur von der Liebe selbst wahrgenommene Zuwendung des Freundes.

hat[60] – ein biographischer Umstand, der tiefe Spuren in ihrem denkerischen Werk hinterließ und sie nicht zuletzt von ihrem philosophischen Lehrer Alain (alias Émile-Auguste Chartier) deutlich abhob.[61] Da letzterer in gleichsam pelagianischer Manier im Menschen den Schmied seines Glückes sah, plädierte er dafür, auf Unglückserfahrungen mit einer inneren Rhetorik des „Jetzt erst recht" zu antworten. Simone Weil geht im Gegenteil davon aus, daß nach einer bestimmten Unglückserfahrung dem Menschen ein solches Glücksstreben buchstäblich vergangen ist. Ein echtes Unglück finde seine Erlösung nicht mehr in weltlichem Trost, nicht im Vertrauen auf spätes Glück, sondern in der liebenden Annahme des Unglücks selbst (*amor fati*) und in der Freude am überweltlichen, ungegenständlichen Gut.[62]

b) La pesanteur et la grâce: im Spannungsfeld von Realismus und Supernaturalismus

Wie nun für Michelstaedter das *peso*, so ist – *mutatis mutandis* – auch für die französische Intellektuelle die Schwerkraft ein Schlüsselbild alltäglicher Welterfahrung: „*la pesanteur, modèle de toutes les contraintes*".[63] Die lähmende Erfahrung eigener und fremder Mediokrität sowie eine unerbittlich waltende Notwendigkeit des gegenüber menschlichen Wünschen (Imaginationen, Projektionen) blinden Schicksals, das in dieser desillusionierten Weltsicht längst zum Synonym eines zufälligen Zusammenspiels der Naturgesetze ohne mildernde Vorsehung geworden ist („hasard"), verarbeitet die ungetaufte Mystikerin mithilfe dieser Schlüsselmetapher der „Schwerkraft".

Konkret ist mit *pesanteur* nicht zuletzt die Schwerkraft der selbstverliebten Imagination gemeint, die in der Regel – und bisweilen in subtil-moralischer Escamotage – die Wahrheit ausblende und die rückhaltlose Be-

[60] Vgl. zur Biographie Simone Weils: PETREMENT, Simone: *La vie de Simone Weil*. Paris: Arthème Fayard 1973; vgl. WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 404: „Dans les relations avec B.[oris], j'ai touché ce froid mortel de *l'énergie végétative* qu'on touche si rarement." Zu „moi et R.[ichard]" vgl. ebd., 614, Anm. 69.

[61] Einen feinsinnigen Vergleich zwischen Alain und seiner ungleichen Schülerin Weil findet man bei KAHN, Gilbert: *Introduction*, in: IDEM (Hg.): *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*. Paris: Aubier Montaigne 1978, 9–12.

[62] Im Sinne einer ersten Deutung läßt sich sagen: Wenngleich die tragischen, bitteren und unglücklichen Züge in der Mystik wie auch in der Biographie Simone Weils unverkennbar sind, wird man diese Momente nicht vorschnell in psychopathologische Deutekategorien hinein aufzulösen berechtigt sein (Thanatophilie, Autoläsionismus, Dolorismus, Masochismus o.ä.). Nähere Geistesverwandtschaft spürt Simone Weil vielmehr gegenüber Platon, der Stoa, der Welt der katholischen Sakramentalität, insbesondere der eucharistischen Tradition, gegenüber den antiken Mysterienkulten, der altindischen Religion, der okzitanisch-katharischen Mystik sowie den ungetrübten Quellen keltischer und englischer Folklore (Märchen, *tale*).

[63] WEIL: *Cahiers*, vol.1, 335.

reitschaft zur Frage nach der objektiven Wahrheit über-"wiege".[64] Durch diese Fähigkeit zur imaginären Verzerrung des Gravitationsfeldes seiner Welt- und Selbstsicht erfreue sich der Mensch – trotz seiner tatsächlichen Sterblichkeit und Versklavung an die *nécessité* – einer Art falscher Göttlichkeit („*fausse divinité*"). So lebe der Mensch habituellerweise im Bereich des Imaginären: allein schon dadurch, daß er sein eigenes Ich ganz spontan als Zentrum der Welt empfinde. Die übernatürliche Berufung des Menschen sei es, gegen die Schwerkraft des Imaginären freiwillig auf den Anspruch seiner *fausse divinité* zu verzichten.

Denn auch die übernatürliche Handlungsmotivation kann mit einer Art Schwerkraft, einer „pesanteur de seconde puissance"[65] verglichen werden. So formuliert Weil (im Anschluß an Augustins *pondus meum amor meus*?)[66]: „S'abaisser, c'est monter à l'égard de la pesanteur morale. La pesanteur morale nous fait tomber vers le haut."[67] Dabei geht es der Denkerin jedoch nicht vorrangig um moralische Sublimierung, sondern vielmehr um jene ganz eigentümliche und unverrechenbare Schwerkraft des Übernatürlichen, die jenseits der natürlichen Mechanik des moralischen Wollens und seiner Motive wirkt. Die geheimnisvolle Energiequelle („source d'énergie")[68] jenseits aller gegenständlichen Handlungsmotive besteht für Simone Weil nämlich in nichts anderem als der lauteren Überzeugungskraft, die aus der Betrachtung der reinen Idee des Guten hervorquillt und ohne jede rhetorische Zusatzmotivation wirkt. Nur mit der ungeteilten Aufmerksamkeit seiner höchsten Seelenpotenzen kann der in der Welt lebende Mensch das übernatürliche Licht dieser Wahrheit jedoch auch wahrnehmen und es gleichsam durch das übernatürliche Chlorophyll (eine Lieblingsmetapher Simone Weils)[69] seiner Seele in konkrete Handlungsenergie umsetzen. In

[64] Der natürliche Wille des Menschen könne das reine Gut der Wahrheit nicht um seiner selbst willen lieben. Der Mensch trage vielmehr unbewußt einen „Ring des Gyges" am Finger, mit dessen Hilfe er die realen Proportionen und Relationen stets unsichtbar zu machen oder zu seinen eigenen Gunsten imaginär zu verzerren geneigt sei. Im II. Buch der *Politeia* [359b-360d] erzählt Platon bekanntlich, daß der Hirtenjunge Gyges in einer Höhle zufällig einen Leichnam mit einem magischen Ring fand, der seinen Träger unsichtbar machen konnte. Am Königshof verführt nun Gyges mit Hilfe dieses Ringes die Königin, tötet den König und usurpiert die Herrschaft; cfr. *Cahiers*, vol. 2, 473.

[65] Cfr. WEIL, Simone: *Cahiers*, tome II (= l'épi. nouvelle série). Paris: Plon 1953, 371f.: „La création est faite du mouvement descendant de la pesanteur, du mouvement ascendant de la grâce, et du mouvement descendant de la grâce à la deuxième puissance [...]".

[66] AUGUSTINUS VON HIPPO: *Confessiones* XIII, cap. 9 (CLCLT lin.16; CChr.SL XXVII [ed. L. Verheijen 1981]): „pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum."

[67] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 319.

[68] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 350.

[69] e.g. *Cahiers*, vol. 2, 237; 253f.; *ebd.*, 44: „La grâce est notre chlorophylle [...]"; 42: „la vertu chlorophyllienne".

der Umsetzung der betrachteten Wahrheit in konkrete Handlungsenergie geschieht eine übernatürliche Reinigung des menschlichen Wollens und somit etwas, das Simone Weil in Analogie zur Inkarnation setzt: „Faire taire en soi les motifs et les mobiles, et agir: c'est un miracle analogue à celui de l'incarnation."[70] Der unverwandt zu Gott erhobene Blick der höchsten Seelenpotenzen übe dann nämlich auch auf die niederen, „fleischlichen" Seelenpotenzen eine redundante und handlungsbestimmende Kraft aus.

Daß die Kraft der Gnade dabei auf ganz andere Weise wirkt als die Kräfte des menschlichen Willens, wird sehr schön an einer Metapher Weils deutlich, die auf den Sisyphos-Mythos eine erlösende Antwort zu geben scheint: Eine Kugel müßte nach ihrem (mit einer endlichen Energie x bewerkstelligten) Aufstieg an einer schiefen Ebene aufgrund ihrer Schwerkraft wieder unerbittlich nach unten rollen, wenn sie nicht durch eine selbst infinitesimal kleine (!) Kraft oben gehalten würde: etwa durch eine kleine Mulde in der schiefen Ebene.[71] Simone Weil formuliert diese übernatürlichen Gesetzmäßigkeiten sogar noch präziser, indem sie mathematische Proportionen als Metaphern heranzieht:

> „Ma misère est infinie par rapport à ma volonté, mais elle est *finie par rapport à la grâce* ... La grâce est un infiniment grand du second ordre. Mais ma misère est, par rapport à la grâce, finie, non pas infiniment petite."[72]

Das heißt aber: Die Schwerkraft der Gnade überwiegt die (gegenüber dem geschöpflichen Willen unendlich große) Schwerkraft der Misere gerade so, daß der Mensch sich darin vollkommen der Gnade Gottes überlassen darf. Alle ungeduldigen Versuche „Münchhausenscher" Auto-Elevation hingegen werden von der *pesanteur* unerbittlich neutralisiert, ja sie ziehen den Menschen nur desto tiefer in den Sumpf der Gottferne hinab. Statt sich daher vehement aus eigenem, stets konkupiszentem und somit kontraproduktivem Willen gegen die Abwärts-Trift zu wehren und nur immer weiter in den Sumpf einzusinken, wird der Mensch eingeladen, innezuhalten und still zu werden, um die Schwäche seines eigenen Willens und die unaufdringliche Wirkkraft der göttlichen Gnade in aufmerksamer Indifferenz zu betrachten und sich so dem unableitbaren Auftrieb der *gratia elevans* zu überlassen. Alle asketische Anstrengung einerseits und aller asketischer Mißerfolg andererseits waren folglich nur Vorübungen, die sich aneinander abnutzen und aufreiben mußten, um im Menschen jene Leere und indifferente Aufmerksamkeit zu schaffen, durch die er sich ganz der höheren

[70] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 351.

[71] *„Bille qui monte un plan incliné par inertie. Elle redescend. Mais s'il y a un creux au haut du plan incliné et qu'elle s'y loge, elle reste en haut*. EN CE CAS TRAVAIL ACCOMPLI AVEC UNE DEPENSE DE FORCE INFINIMENT PETITE" (WEIL: *Cahiers*, vol 2, 134). Aus der kinetischen Physik weiß man, daß im labilen Gleichgewicht eine noch so geringe überschießende Kraft ausreicht, um auch den trägsten Koloß langsam, aber unfehlbar in Bewegung zu setzen.

[72] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 352; Kursivierung vom Vf.

Schwerkraft der Gnade, dieser Kraft der ganz anderen Art, überlassen kann.[73]

So erklärt sich auch jene große Skepsis, die Simone Weil aller betont voluntativen Askese entgegenbrachte. Gegen die Eitelkeit, Gutes tun zu wollen,[74] formuliert Weil das Gebot:

> „[En dehors des devoirs naturels,] ne jamais faire un pas au-delà de ce à quoi on est irrésistiblement poussé, le bien même n'étant plus tel s'il n'est pas accompli par obéissance."[75]

Die realistische Annahme der erbsündlichen *pesanteur* kann hingegen – im Sinne eines *amor fati* – zur Präambel für die Erfahrung eines übernatürlichen *amor Dei* werden. Nur so auch fällt die *pesanteur* nicht jener unheimlich anmutenden Aporie anheim, mit der sich bei Michelstaedter das *peso* der φιλοψυχία und die hochgemute Frage nach wahrer *persuasione* nur in der Utopie, nur in der lebensflüchtenden Thanatophilie ausgleichen lassen, denn nach Michelstaedter galt ja, anders als für Weil: *„Das Gewicht kann nie überzeugt sein"*.[76]

c) Liebender Rückzug Gottes und freiwillige Dé-création des Menschen: eine Absage an den Götzen der Theodizee

Wenn nun soeben die stille Überzeugungskraft des wesenhaft Guten als einziges wirksames Antidotum zur *pesanteur* des menschlichen Eigennutzes mit seinen selbstverliebten Imaginationen beschrieben worden ist, so darf dies im Sinne Weils keinesfalls interventionalistisch aufgefaßt werden. Vielmehr hat sich, so die Überzeugung Weils, Gott aus der Welt zurückgezogen, so daß es unter Weltbedingungen ganz vom Menschen abhängt, ob er Gott – i.e. dem unweltlichen, wesenhaften Gut – in der menschlichen Lebenswelt einen Handlungsspielraum einräumt, indem er sich nun seinerseits zurücknimmt.

Im Hintergrund dieser Weilschen Denkfigur steht nicht so sehr ein manichäischer Dualismus als vielmehr eine Mystik, die in der Tradition des Isaak Luria (1534–1572) das freiwillige Sich-Zurücknehmen Gottes zugleich als einen Appell an die liebende Antwort des Menschen auf diesen

[73] Eine weitere aus der Kräftephysik entlehnte Metapher Weils ist diejenige des Hebels (*Cahiers*, vol. 3, 274). Besonders das Kreuz Christi vergleicht die Mystikerin mit einem Hebel, der die ganze Welt mitsamt ihrer *pesanteur* aus den Angeln heben kann, da der archimedische Punkt, an dem *dieser* Hebel ansetzt, außerhalb der Welt liegt (*Cahiers*, vol. 3, 119: „Donne-moi un point d'appui, et je soulèverai le monde").

[74] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 249: „la vanité de ‚faire le bien' ".

[75] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 362.

[76] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 40: *„Il peso non può mai esser persuaso"* (Kursivierung im Originaltext; ÜRh 13). Vgl. ebd.: „Il peso è a sé stesso impedimento a posseder la sua vita [...]".

Gottesverzicht versteht.[77] Erst der Rückzug Gottes schafft in Gott Raum für eine Eigenständigkeit von Welt. Umgekehrt besteht die Aufgabe des vernunftbegabten Geschöpfes gerade darin, die wahre Göttlichkeit Gottes in diesem Machtverzicht zu erkennen, da sich der Mensch ganz diesem Rückzug Gottes verdankt. Will das Geschöpf zu seiner Wahrheit gelangen, so muß es sein kontingentes Sein daher auf Gott hin aufheben, der das Sein selber ist. Diese Mystik der wechselseitigen Abdankung in liebender Zuvorkommenheit charakterisiert bei Simone Weil das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf. Gerade der unüberbietbare Realismus, mit dem die jüdischstämmige Denkerin darauf besteht, daß Gott nicht von dieser Welt ist, daß er in dieser Welt „abgedankt" hat und sich in seiner Abwesenheit ganz von der mechanischen Notwendigkeit der Materie sowie von der Kontingenz unserer Freiheits- und Schuldgeschichte vertreten läßt, räumt nun aber mit dem interventionalistischen Gottesbild der Theodizeefrage auf. Der Gott der Theodizee wird dabei als Götze entlarvt: seine „Allmacht" erscheint im Lichte der Weilschen Mystik als grobe Extrapolation menschlicher Allmachtsphantasien, die sich selbst widerlegen und keinen Bezug zum tatsächlichen Lauf der Welt haben.[78] Der wahre Gott schweigt und ist im Sinne der weltlich Mächtigen in dieser Welt ohnmächtig. Freiwillig. Und nur in diesem mystischen Sinne gilt dann auch: „Ainsi l'existence du mal ici-bas, loin d'être une preuve contre la réalité de Dieu, est ce qui nous la révèle dans sa vérité."[79]

Denn nur wenn Gott in dieser Welt nicht als der Mächtige auftritt, kann er vom Menschen wirklich ohne Grund, i.e. um seiner selbst willen geliebt werden, ohne daß damit ein weltlicher Vorteil verbunden wäre.[80] Alle anderen, an gegenständliche Erwartungen geknüpften Formen der Gottesliebe seien demgegenüber bloße Spielarten eines „amour implicite de Dieu".[81] Der Glaube an den wahren Gott in seiner weltlichen Verborgenheit

[77] Es handelt sich dabei um die jüdische Mystik des *zimzum*. Trotz der harschen Kritik, die WIMMER: *Simone Weil*, 37, an „einer abenteuerlichen Hermeneutik tiefenpsychologischen Verdachts" übt, scheint es uns gewisse offenkundige Strukturparallelen zwischen der lurianischen Mystik und Weils Konzept der *dé-création* zu geben, womit im Übrigen keine genealogische Abhängigkeit Weils von diesem Traditionsstrang behauptet sein soll.

[78] So zeigt Hans BLUMENBERG im ersten Teil seines Klassikers *Die Legitimität der Neuzeit*. Neuausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996 (1966: „Säkularisierung und Selbstbehauptung"), daß die Theodizee zwar nichts hinsichtlich Gottes erklärt, wohl aber die strukturelle Funktion einer Entlastung der menschlichen Verantwortung hat.

[79] WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 291.

[80] Daher müsse unser Modell für die Gerechtigkeit Christus als der gekreuzigte Gerechte sein – und nicht etwa ein gerechter König: „Si ce modèle était un roi juste, on désirerait être roi, non être juste" (WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 97).

[81] Vgl. WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*. Als Formen des „amour implicite de Dieu" werden genannt: die Nächstenliebe, die Liturgie, die Liebe für die Schönheit des Kosmos, die Freundschaft.

sei eine streng übernatürliche Gnadengabe Gottes, über die der Mensch nicht selbst verfügen könne:

> „Il ne dépend pas d'une âme de croire à la réalité de Dieu si Dieu ne révèle pas cette réalité. Ou elle met le nom de Dieu comme étiquette sur autre chose, et c'est idolatrie."[82]

Gerade dieser antiidolatrisch-religionskritische Realismus Weils macht somit das Feld frei für eine echt übernatürliche Religion. Denn keine Macht der Welt kann die bloße Idee des Guten in ihrer Absolutheit und Evidenz zerstören oder auch nur beschädigen. So formiert sich die Religion der Liebe zum abwesenden Gott neu unter dem Titel einer *attente de Dieu*. Gerade weil er in dieser Welt abwesend ist und keiner Komplizenschaft mit den Mächtigen dieser Welt geziehen werden kann, darf der abwesende, unweltliche Gott mit reiner Liebe wirklich geliebt werden.

Die lurianisch geprägte Mystik eines „Rückzugs Gottes" zeitigt nun aber Konsequenzen für die entsprechende Haltung des Menschen. Gott habe sich „retiré de la création, comme il doit l'être pour que nous soyons et ainsi puissions consentir à ne plus être".[83] Indem Gott sich zurückgezogen und den Menschen in die Freiheit entlassen habe, habe er ihm eine Art *fausse divinité* zugebilligt, deren sich der Mensch wiederum nur freiwillig entäußern könne. Doch könne nichts in der Welt den Menschen dazu zwingen, vor Gott abzudanken.[84] Die weltliche Lebenserfahrung könne dies allenfalls insinuieren.[85]

Nicht ganz unmißverständlich spricht die Autorin nun in diesem Zusammenhang davon, der Mensch müsse sich „ent-schaffen", um auf seine Er-schaffung in Liebe zu antworten:

> „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

[82] Vgl. WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 334.

[83] WEIL, Simone: *Cahiers*, tome II (= l'épi. nouvelle série). Paris: Plon 1953, 394.

[84] So weiß Simone Weil auch um die furchtbare *Möglichkeit*, daß ein Mensch durch Schicksalsschläge zwar sich und die Welt verlieren kann, ohne jedoch das wahre Gut zu finden. In diesem Fall tritt an die Stelle des in Reinheit ertragenen und zu Gott führenden *malheur* die nackte *misère*.

[85] Der Mensch sei dazu berufen, aus freier Überzeugung heraus das Gottsein des überweltlich verborgenen Gottes so zu bejahen und nachzuvollziehen, daß er Gott auch dann als Gott anerkennen würde, wenn er die Macht hätte, ihn abzusetzen oder vollkommen zu ignorieren. Einen ganz ähnlichen Gedanken findet man bereits in BLONDELS *L'action (1893)*, 421: „Tous, nous avons à nous enfanter, en enfantant Dieu en nous, θεοτόκοι [...] comme si, en même temps, le donateur voulait tout tenir du donataire, et comme si l'homme, appelé à satisfaire l'excès infini de son vouloir, devenait, suivant une parole de saint Thomas, ‚le Dieu de son Dieu'."

vide, qui devient rien. Quand elle a disparu [...] il continue à en créer et à les aider à se dé-créer."[86]

Die Entschaffung (dé-création) bleibt bei Weil allerdings – gegen alle Mißverständlichkeit dieser Rede[87] – immer Teil einer Beziehungsdynamik, eines mystischen Liebesdramas zwischen Gott und der Seele und ist daher kein Ausweis für philosophischen Nihilismus, Dualismus oder Manichäismus. Überdies impliziert die mystische „Entschaffung" durchaus keine Gewalteinwirkung, sondern meint einfachhin die Aufgabe der stolzen Selbstbehauptung und die Preisgabe unserer *fausse divinité*.[88]

Das Wichtigste dürfte indes sein, daß *dé-création* nie von Gott erzwungen wird, denn: „La perfection de Dieu est la non-intervention".[89] Die „Entschaffung" ist immer nur als freie, liebende Antwort des Geschöpfes auf die *création* und somit als konkreativer Akt und als Einschwingen in die Selbstzurücknahme Gottes denkbar. Bloß passiv erlittene „Vernichtung" als solche bezeichnet Weil dagegen als tragischen „*ersatz*" (frz. Leihwort aus dem Deutschen) der eigentlichen *dé-création*. Um ihren Mitmenschen solchen „*ersatz*" zu ersparen, hat Weil sich sozial und politisch engagiert, denn: „La destruction est l'extrême opposé de la dé-création."[90]

d) Gnade als Interaktion von Persuasion und Aufmerksamkeit

Die soeben untersuchte Logik der *dé-création* hat unterdessen unmerklich das Terrain dafür bereitet, daß wir nun einen wichtigen Aspekt der Weil-

[86] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 456.

[87] Gewiß weckt der von der Autorin gewählte Ausdruck *dé-création* ungute Assoziationen: er läßt an Negation und Destruktion, ja an Welt- und Seinsverneinung denken. Betrachtet man jedoch dessen inhaltliche Bestimmungen, so können die Bedenken wohl zerstreut werden. Nicht nur gilt, daß sich echte Dekreation als geschöpfliche Konkreativität mit der Selbstrücknahme Gottes und somit als liebende, ja ludische Antwort auf das positive, schöpferische Liebeswort Gottes versteht; auch *anthropologisch* betrachtet, wirkt sich die Dekreation nicht als Zerstörung oder Abwertung der menschlichen Fähigkeiten von Intellekt und Willen aus; vielmehr artikuliert sich die *abdication* des Menschen einerseits im *korrekten* bzw. *objektiv-überindividuellen Gebrauch von Freiheit und Willen* („les exercer correctement [conformément à des règles justes]"; WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 389), andererseits im *Anerkennen der Jenseitigkeit Gottes und der eigenen radikalen Endlichkeit* und *Kontingenz*. Wer diese Parameter wirklich anerkenne, der könne auch inmitten von Wohlstand und Glück aus der Logik der Dekreation, mithin aus der Logik des Kreuzes leben, so Weil.

[88] WEIL, Simone: *Amour de Dieu (ébauches et variantes)*, in: EADEM: *Écrits de Marseille*, vol. 1 (= *Œuvres complètes* IV/1). Paris: Gallimard 2008, 509–514, hier 510: „L'homme, placé à ses propres yeux par la perspective au centre du monde, ce qui lui confère une divinité imaginaire, imite le renoncement créateur de Dieu par l'amour inconditionné de la nécessité dans l'ordre du monde, du consentement dans les créatures raisonnables." Vgl. GAETA, Giancarlo: *Un infinitamente piccolo*, in: WEIL, Simone: *Attesa di Dio* (= Biblioteca Adelphi 529). 2. Auflage. Mailand: Adelphi Edizioni 2009, 333–350, hier 344: „ridurre l'esistenza individuale ad 'un niente', attraverso la pura e semplice accettazione della propria creaturalità [...]".

[89] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 404.

[90] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 466.

schen Gnadenidee besser verorten können: Denn die für Weils Gnadenmystik zentrale Interaktion zwischen der göttlichen Persuasionskraft des Guten-an-sich und der indifferenten Aufmerksamkeit (*attention*) des Menschen kann sich nur im Raum der liebenden Zurückgenommenheit – ἐν τῷ κρυφαίῳ, im Verborgenen – ereignen: keinesfalls also als direkte Intervention Gottes oder als direkte Aktion des Menschen.

Das Gute bedarf in Weils Sicht keiner gewaltsamen Umsetzung noch auch einer propagandistischen Rhetorik, sondern es wirkt still und selbstverständlich durch sich selbst: ähnlich wie das Schöne (*le beau*), das die Autorin daher als ein *Bild* der im Stillen wirksamen Persuasion bezeichnet: „Le beau est l'image de cette persuasion…".[91] Gerade auch das eminent rhetorisch-erotische Thema des *raptus*, also der unwiderstehlichen Schönheit, welche die aufmerksame Seele „hinreißt", wird für Simone Weil zum theorhetorischen Urbild der Gnade,[92] die sie – in synkretistischer Manier – im Kore-Demeter-Hymnus sowie im mythologischen Raub (*raptus*) der Persephone durch Hades typologisch vorgebildet findet:

> „Coré est l'âme qui voit une belle fleur et est *ravie* malgré elle dans l'autre monde […] La grâce enlève (ravissement), puis séduit. L'âme ne se donne pas, elle est prise."[93]

Doch selbst wenn Simone Weil die eleusinischen Mysterien hier als geheimnisvollen Typos des Gnadengeschehens zwischen Gott und der Seele in den Kategorien „de surprise, de contrainte et de séduction"[94] deutet, so dürfen diese Termini doch nirgends im Sinne physischer oder psychischer Gewalteinwirkung und Intervention verstanden werden. Die Attraktionskraft, das Überraschend-Überzeugende, ja Hinreißend-Bezwingende und sogar Gewaltsame der Gnade wirkt immer nur im Sinne der „Begeisterung" (*inspiration*) aufgrund seiner übernatürlichen Schönheit („le piège de la beauté"). Demzufolge wirkt die Gnade gerade nicht im Sinne weltlicher Einflußnahme und Gewalt, und sei es auch nur durch psychologisch geschickte Überredung. Die wahre Schönheit gehört nach Weil nämlich nicht der Welt an (und „zwingt" daher auch nicht im weltlichen Sinne),

[91] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 351.

[92] Der Begriff *charis* (gratia) hat bereits in seiner ursprünglichen Bedeutung eine rhetorisch-erotische Konnotation („Redecharme, lockende Anmut der Rede"); vgl. DÖRRIE, Heinrich: Art. *Gnade, A.I: Griechisch-römisch*, in: RAC 11, coll. 315–333, hier 315; ebd., 322: „sex appeal einer Frau, die faszinierende Wirkung eines Redners, die Begnadung durch einen Gott." Vgl. außerdem NIEHUES-PRÖBSTING: *Überredung zur Einsicht*, 152: „der Zusammenhang der Themen Erotik – Rhetorik".

[93] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 52. Ebenda, 59, findet sich auch eine explizit christliche Allegorese des Kore-Mythos: „Il n'est pas sacrilège de dire que dans ce mythe éleusinien, Zeus correspond au Père, Hadès au Saint-Esprit, Coré au Christ et Déméter à la Vierge."

[94] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 59; vgl. ebd.: „Dieu s'empare de l'âme en deux opérations. D'abord par le piège de la beauté il l'enlève par surprise et pure violence, tout à fait malgré elle et sans qu'elle sache où elle va […]".

sondern ist im Hinblick auf die Welt eher ein mystischer Tod, ein Ungreifbares: das Reich des „Unsichtbaren" und „Ewigen" (so deutet Weil auch den Namen des „*Ha*$_i$*des*", von dem Kore – das Seelenmädchen – verführt und geraubt wird, etymologisch als „der Unsichtbare": a-ides). In dem Zusammenhang spricht die philhellenische Autorin überdies, im Anklang an Platons Höhlengleichnis, von den zwei „Schwellen", über die hinweg sich die Seele aus der Welt zu Gott erhebe:

> „Deux seuils, l'un quand Dieu nous arrache à ce monde, l'autre quand il fait entrer dans notre âme un atome de la joie de l'autre monde. Sauf trahison, ce second seuil est définitif."[95]

Gerade aus dieser zuletzt zitierten Passage läßt sich nun Entscheidendes darüber lernen, wie die Autorin Gnade und Freiheit zusammendenkt: Auch der von der Gnade hingerissene Mensch scheint das Gnadengeschehen noch verraten zu können (*trahison*), denn in der Tat geht Simone Weil davon aus, daß Gott die Freiheit des Menschen Ihm selbst gegenüber unbedingt respektiert.

Das gleichwohl Bezwingende der Gnade liegt indes darin, daß Gott der Seele „ihre Zustimmung dadurch entreißt", daß er sie für „einen Augenblick eine göttliche Freude verkosten läßt."[96] Gnadentheologisch bedeutsam ist dabei Weils Feststellung, die „Eroberung" und „Entführung" der Seele zum *Dieu inspirateur* geschehe zwar „par ruse et séduction, mais en fin de compte avec consentement"![97] Damit entspricht Simone Weils spirituelle Erfahrung durchaus der vom Trienter Gnadendekret beschriebenen Dialektik zwischen der Effizienz der *gratia praeveniens* auf der einen Seite und der Notwendigkeit eines freien Konsenses und der Kooperation des Menschen mit der göttlichen Inspiration auf der anderen Seite („*inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest*").[98]

Ihre auffallende Sensibilität für die fundamentalanthropologische Relevanz des „Überzeugens/Sich-überzeugen-Lassens" empfing Simone Weil dabei nicht zuletzt von ihrem philosophischen Lehrer Alain. In seinen „Propos sur le bonheur" wies Alain auf die hohe endopsychische Wirksamkeit der rhetorischen Persuasion hin und zeigte die positiven oder negativen Konsequenzen unserer im inneren Gespräch mit uns selbst angewendeten Persuasionskunst auf: So

> „ergehen wir uns in Reden, die so überzeugend sind, daß sie selbst uns rühren. Bringt das Gesetz der Nachahmung es dann dahin, daß sich ein anderer ebenfalls erregt und uns antwortet, ist das schönste Drama im Gang, obwohl

[95] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 59.

[96] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 59.

[97] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 59.

[98] CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, SESSIO VI (a. 1547): *Decr. de iustificatione*, cap. 5 (DH 1525).

auf der Hand liegt, daß die Gedanken, anstatt den Worten voranzugehen, ihnen folgen."[99]

Der Atheist Alain leitet daraus das humanistisch-pelagianische Gebot ab, sich selbst durch eine „unverbesserlich optimistische" Rhetorik und Betrachtungsweise des Lebens zu helfen. Alains berühmte *Pflicht, glücklich zu sein* (die für jede Situation eine Fähigkeit des Menschen zum Glück voraussetzt: so er denn nur wirklich glücklich sein *wolle*) kommt in ihren praktischen Konsequenzen insbesondere dem semipelagianischen Motto „*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam suam*" durchaus nahe.

Bei Alains Schülerin Simone Weil hingegen verlagert sich die Aufmerksamkeit nicht nur vom humanistischen Glücksstreben auf die Notwendigkeit, erlittenes Unglück zu verwinden; es vertieft sich darüber hinaus die anthropologisch nie zu vermeidende „Überzeugungsarbeit an sich selbst" (= Endorhetorik) zum schweigsamen Gespräch des Menschen mit seiner tiefsten, nicht mehr in Worte zu fassenden Überzeugung (= Kryptorhetorik). „Prier ἐν τῷ κρυφαίῳ, même vis-à-vis de soi-même".[100] Diese Kryptorhetorik des inneren Gebetes in der Wahrheit gehorcht überdies dem „energetischen Ökonomieprinzip" Weils, wonach man seine Energie gerade nicht auf große Reden, sondern nur auf dasjenige Gute verwenden soll, das man aus tiefster Überzeugung „nicht nicht" tun könne, ohne durch solche Unterlassung Verrat an seinem eigenen Gewissen zu begehen:

> „On peut avoir une conviction assez forte pour fournir l'énergie à l'acte de prononcer telles paroles, mais non pas celle nécessaire pour accomplir telles actions ou s'abstenir de telles autres. [...] Retenir ces paroles est le premier remède [...] On accumule ainsi de l'énergie [...] Parler dans le sens de ce à quoi on tient profondément juste assez pour s'engager vis-à-vis de soi-même, pas un atome de plus."[101]

Daß die Gnade wesentlich vermittels einer Rhetorik des Schweigens wirkt, widerspricht dabei durchaus nicht dem Primat der Gnade. Dieser Primat liegt für Simone Weil insbesondere darin, daß sich der Mensch vom wahrhaft Überzeugenden auch wirklich überzeugen läßt – i.e. seine Aufmerksamkeit nicht künstlich verschließt. Gerade durch ihren Begriff der *attention* überwindet die französische Denkerin in wohltuender Weise die alte gnadentheologische Frontstellung von Zwang und Freiheit.[102] Nicht das ungestüme Streben nach einem vergegenständlichten Ziel, sondern die wache

[99] ALAIN: *Die Pflicht glücklich zu sein*, 175.

[100] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 245.

[101] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 245.

[102] Überhaupt leugnet Weil nicht den Begriff der „Freiheit" und des „Willens", wohl aber den der „Wahl": „Ainsi la notion de choix est contradictoire. Au reste c'est une notion de bas étage" (WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 44). Notwendigkeit und Zufall sind, aus der Sicht der Weilschen Mystik, Synonyme.

Aufmerksamkeit für jenes übernatürlich inspirierende Gut, das nicht „darstellbar" ist, führt zu jener Selbsthingabe, die den Menschen wirklich begnadet und frei macht:

> „Ce qui produit le bien, c'est l'attention orientée avec amour vers le bien non représentable, dont on ne peut se rapprocher, attention qui s'accompagne d'actes sans aucune opération de choix, sinon éliminatrice, à la manière dont l'inspiration poétique s'accompagne de paroles rythmées. Il y a arrachement d'énergie, donc effort, mais efforts que nous ne produisons pas, qui se produisent en nous, comme pour l'accouchement. Ces efforts-là, qu'ils aboutissent ou non, ont toujours leur pleine utilité."[103]

Wo die hervorgerufene Seelenregung aber weder von einem arbiträren Willkürurteil menschlicher Wahlfreiheit noch auch vom despotischen Regime einer gleichsam mechanisch effizienten Gnade abhängt, sondern von der übernatürlichen Überzeugungs- und poetischen Inspirationskraft des Guten, dem sich eine vollkommene *attention* nicht gut verschließen kann, da ist die herkömmliche Alternative von Determination und Wahlfreiheit als falsche Abstraktion entlarvt worden. Die unhaltbare Sicht eines *aut-aut* oder eines *partim-partim* von Gnade und Freiheit in der Bekehrung des Menschen[104] wird hier überwunden zugunsten eines untrennbaren und unvermischten Aktgefüges, in dem sowohl die menschliche Aufmersamkeit als auch die göttliche Persuasionskraft je ganz in ihrem Akt sind, da sie im Überzeugungsgeschehen als einem echten *actus totus ab utroque* zusammenwirken (*con-cursus* statt Konkurrenz).[105] Vice versa erscheint die Re-

[103] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 479.

[104] Kurt Flasch kritisierte an der Gnadenlehre Augustins ein dort angeblich grundgelegtes „Prinzip der ausgeschlossenen Simultankausalität", wonach *entweder* die Gnade *oder* die Freiheit letztursächlich für die Bekehrung des Menschen seien, so daß der Mensch entweder unfrei würde – oder aber selbst über seine Rechtfertigung verfügen könnte: FLASCH, Kurt: *Einleitung*, in: IDEM: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I/2*, übers. v. W. Schäfer (= excerpta classica 8). 2., verbesserte Auflage. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1995 (1990), 7–138. Augustinus, so Flasch, habe es letztlich nicht vermocht, einen übernatürlichen Rechtfertigungsakt zu denken, in dem weder die Gnade gegen/ohne die Freiheit noch die Freiheit ohne/gegen die Gnade handeln würde. Ob Flasch in seinem „Anti-Augustinus" dabei jedoch dem wirklichen Anliegen des *doctor gratiae* gerecht wird, ist eine andere Frage. Insbesondere Gaetano LETTIERI: *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana* (= Letteratura cristiana antica). Brescia: Morcelliana 2001, hat gezeigt, daß die augustinische Rede von der übernatürlichen Alleinwirksamkeit der Gnade und die konventionellere Rede von der freien Mitwirkung des menschlichen Intellekts und Willens bei Augustinus hermeneutisch nicht auf derselben Ebene zu hören seien (Lettieri unterscheidet eine *phänomenale* von einer *noumenalen* Ebene).

[105] In der Konvergenz des menschlichen mit dem göttlichen Willen seien sowohl *ganz* der Mensch als auch *ganz* die Gnade ursächlich aktiv. Der von Ludwig WEIMER: *Die Lust an Gott und seiner Sache oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*. Freiburg: Herder 1981, in diesem Sinne aufgegriffene Ausdruck *actus totus ab utroque* stammt aus Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV, c. 70:

nitenz gegen die Gnade bei Weil nicht als freie und bewußte Wahl, sondern als Unaufmerksamkeit, als Zerstreuung des Menschen in den Bereich des Imaginären. So bezeugt Weil auch, daß man das Gute, das man mit vollkommener Aufmerksamkeit betrachtet habe, unmöglich nicht tun könne. Ebenso könne man nur sündigen, wenn man nicht wirklich wisse, was man tue (man vergleiche das Herrenwort: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" [Lk 23,34]).

An die Stelle einer antagonistischen Gnade, welche die Freiheit unterjochen würde, – aber auch an die Stelle einer pelagianischen Freiheit, welche sich letztlich ohne die Gnade weiterhelfen und die Initiative ergreifen könnte, tritt folglich in der Mystik Simone Weils eine unfehlbare und untrennbare Wirkeinheit und Synergie von Persuasion und Attention:

> „Une inspiration divine opère *infailliblement*, *irrésistiblement*, si on n'en détourne pas *l'attention*, si on ne la refuse pas. Il n'y a pas à faire un choix en sa faveur, il suffit de ne pas refuser de reconnaître qu'elle est."[106]

Vor solchem Hintergrund werden auch die aufgeregten Diskussionen der Barock- und Neoscholastik um die unselige Alternative von „*gratia mere sufficiens*" oder „*gratia efficax*" auf der Ebene der *attention* schlichtweg sinnlos. Letztere erhält in ihrer reinen und absichtslosen Zugewandtheit zur Wahrheit für die Mystik Simone Weils eine solche Schlüsselfunktion, daß sogar gilt: „L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention."[107]

Die Aufmerksamkeit (*attention*) der höchsten Seelenpotenzen für das übernatürlich Gute definiert Simone Weil dabei als eine „action non-agissante de la partie divine de l'âme sur l'autre"[108].

So bleibt das Überzeugende dem zu Überzeugenden nicht äußerlich, sondern geht in ihn ein. Hierin kommen auch die Diathesen von Aktion und Passion zum Ausgleich; denn wenn ich mein Gegenüber wirklich in seinem Innersten überzeugen will, dann muß mir daran gelegen sein, daß sich der von mir Angeredete auch selbst überzeuge! So bringt das Aktivum der Gnade nicht etwa ein korrelatives Passivum der Freiheit hervor. Vielmehr realisiert sich das Überzeugungsgeschehen in seiner mystischen Tiefe

„Patet autem, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat: sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus." So ist auch die Menschheit Christi (als Dreh- und Angelpunkt der geschaffenen Gnade) kein unbeseeltes Instrument, sondern handelt selbst und bedarf gerade deswegen der *gratia habitualis* (*S.th.* III, q. 7, a. 1, ad 3): „quod ita agit, quod etiam agitur".

[106] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 426.

[107] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 435.

[108] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 368. Ähnlich in *Cahiers*, vol. 2, 126: „le mal consiste en actions, le bien en non-action ou en action non agissante".

als ein korreflexiver *actus totus ab utroque*, der ebenso vom „Überzeugungsgeber" wie auch vom „Überzeugungsnehmer" gesetzt wird.

Es handelt sich bei diesem Aktgefüge daher weder um die pelagianische Skylla der „Werkerei" noch auch um die Charybdis des „*mere passive iustificari*" im Sinne Luthers. Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang vielmehr Weils höchst aufschlußreiche Vergleiche der *action non agissante* mit der künstlerischen Inspiration des genialischen Schaffens einerseits und mit der Maieutik der Geburtswehen (accouchement) andererseits, die der Mensch absolut *passiv* erleide – obgleich er gerade durch sie so produktiv werde wie sonst nirgends, da er hier ein qualitativ neues Leben hervorbringe.[109] Man könnte sagen: Was der Mensch gebären soll, das darf er nicht gemacht haben (man denke auch an den mystischen Sinn des „*theotokos*"-Dogmas, wie z.B. Meister Eckhart ihn in seinen Weihnachtspredigten darstellte).[110]

Eingelöst werden in Simone Weils Begriffspaar *attention – persuasion* nicht zuletzt die Anliegen der sokratischen Elenktik. In der sokratischen Elenktik nämlich siegt derjenige, der, durch gegnerische Argumente widerlegt, im Rededuell zwar die Waffen strecken muß, dafür aber frühere Irrtümer eingesehen und eine neue, mithin strapazierfähigere Überzeugung „gewonnen" hat, die er fortan teilen darf, ohne sie noch länger als aufoktroyierten Fremdkörper empfinden zu müssen.[111] Was zunächst wie eine Niederlage aussehen mochte, enthüllt sich auf diese Weise als eine unverdiente Gnade, deren Sieg keine Verlierer produziert, sondern Überzeugte *(peisthentes)*, ja potentiell Glaubende (*pisteuontes*) – zwei Begriffe, die bereits von ihrer griechischen Etymologie her auf engste miteinander verwandt sind.

[109] WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 479: „[...] à la manière dont l'inspiration poétique s'accompagne de paroles rythmées. Il y a arrachement d'énergie, donc effort, mais efforts que nous ne produisons pas, qui se produisent en nous, comme pour l'accouchement. Ces efforts-là, qu'ils aboutissent ou non, ont toujours leur pleine utilité." Vgl. zu dieser geschöpflichen (i.e. nicht mehr weltlich-korrelationalen) „Urpassivität" des schöpferischen Menschen die spannenden Ausführungen von STOELLGER, Philipp: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata'* (= HUTh 56). Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 296: „Wenn schon ‚Instrumente', dann wären wir solche, die im Spiel selber schwingen und kleingen, die also eigendynamische Resonanzräume des Musikers sind, ohne die er schlicht stumm bliebe."

[110] Simone Weil kannte die Rheinische Mystik etwa aus der Lektüre des *Büchleins der Wahrheit* von Heinrich Seuse; vgl. dazu DE LUSSY, Florence: *Introduction*, in: WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 11–36, hier 12.

[111] Bei PLATON: *Gorgias* 458a, zählt sich Sokrates zu den Leuten, „die sich gern möchten widerlegen/überzeugen [ἐλεγχθέντων] lassen, wenn ich nicht recht habe, und die auch gern widerlegen [ἐλεγξάντων], wenn sonst jemand nicht recht haben sollte, die aber gewiß nicht minder gern sich selbst widerlegen lassen als selber widerlegen. Denn ich halte das für ein größeres Gut, um so mehr, als es ein größeres Gut ist, selbst von dem größten Übel frei zu werden, als einen anderen davon frei zu machen. Denn ich glaube, es gibt für den Menschen kein so großes Übel als eine falsche Meinung". Vgl. ebd.: „Wenn Du es, wie ich, für einen Gewinn erachtetest, widerlegt zu werden [...]".

IV. Synopse: Konvergenzen und Divergenzen zwischen Simone Weil und Carlo Michelstaedter

Weder Carlo Michelstaedter noch Simone Weil wird man einer übertriebenen Anhänglichkeit ans Leben zeihen dürfen. Eher wurde an beiden eine gewisse Neigung zur Thanatophilie kritisiert.[112] Allerdings können gewisse, im Laufe dieses Aufsatzes aufgeschienene Affinitäten im tragisch-kompromißlosen Gestus der beiden Autoren nicht über deren tiefgreifende Differenzen hinwegtäuschen.

Zunächst ist schon nach außen hin zu beobachten, daß Weil sich nie dem Anspruch einer politisch-sozialen Mitverantwortung in Frankreich entzog.[113] Ihre streng übernatürliche Ausrichtung mündete im Gegensatz zu Michelstaedters Überlegungen gerade nicht in einen gesellschaftlichen Eskapismus – ebenso wenig wie Weil in der Mystik ein Rezept zur Lösung oder Überblendung sozialer Probleme sah.

Doch auch nach innen hin lebte und durchlitt Simone Weil ihr ganz persönliches *malheur* als Beziehungsgeschehen, selbst wo die Erfahrungsgrundlage hierfür vor allem die Abwesenheit und Unerreichbarkeit des Geliebten war. „Liebe", so definiert Weil einmal, sei kein Gefühl und keine Seelenstimmung, sondern eine Blickrichtung.[114] Selbst im tiefsten Unglück behalte die Seele die Fähigkeit zu solcher *attention*, zu solch wartendem Blicken und Harren auf den kommenden Gott: „L'amour est le regard de l'âme. C'est de s'arrêter un instant d'attendre et écouter."[115] Ob Simone Weil für die Verzweiflung Carlo Michelstaedters eine ungetaufte Evangelistin ohne Berührungsängste mit Atheisten hätte sein können: die Beantwortung dieser hypothetischen Frage muß freilich dem Urteil des Lesers überlassen werden.[116] Die folgende Synopse einzelner Aspekte kann aber womöglich Kriterien für die Beantwortung der Frage bereitstellen.[117]

[112] Bei Michelstaedter wurde diese Haltung im bewußt gewählten Suizid offenkundig. Simone Weil starb ihrerseits mit 34 Jahren im Londoner Exil an einer durch Unterernährung mitverursachten Lungentuberkulose.

[113] So ist etwa bekannt, wie engagiert und mutig Simone Weil sich einmischte (etwa im spanischen Bürgerkrieg, in der Arbeiterfrage, im Bildungs- und Schulwesen), wie entschlossen sie das Schicksal der einfachen Menschen teilen wollte (vgl. ihre Fabrikarbeit), wie schwer es ihr fiel, Frankreich in der Zeit der deutschen Besatzung zu verlassen. Das politische Engagement Weils wurde noch jüngst eindrucksvoll gewürdigt in GABELLIERI, Emmanuel/YVONNET, François (Hgg.): *Simone Weil* (= Cahiers de L'Herne 105). Paris: L'Herne 2014.

[114] WEIL: *L'amour de Dieu et le malheur*, 359.

[115] WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 335.

[116] Immerhin wäre Weil nicht unter jenes Verdikt gefallen, das Michelstaedter über den „rhetorisch" (oder eristisch?) verfaßten Parteigeist des konfessionellen Christentums gesprochen hat. Weils „stoische" Auffassung, daß den innerlich gerechten Menschen die kategoriale Zuwendungsgestalt der christlichen Sakramente und der konfessionelle Kult keine „zusätzliche" Gerechtigkeit mehr brächten, gehört in der Tat zu jenen provozierenden Anfragen der Weilschen Denkwelt an den Katholizismus, die bereits Simones väterlicher Freund, der

a) Die sophokleische Elektra zwischen „chercher" und „attendre"

In aller nur wünschenswerten Deutlichkeit tritt uns die Differenz zwischen der Geisteshaltung Michelstaedters und derjenigen Weils entgegen, wenn wir ihre ganz unterschiedlich gefärbten Interpretationen der sophokleischen Elektra miteinander vergleichen.[118]

Denn an der Art und Weise, wie beide Denker den Elektra-Mythos auslegen, wird ihre grundverschiedene spirituelle Einstellung zum „Erleiden von Abwesenheit" schlagartig deutlich. Während nämlich nach Simone Weil die mykenische Königstochter trotz der niederschmetternden Falschnachricht vom Tode des Bruders, der ihre einzige Hoffnung auf Freiheit und Gerechtigkeit gewesen war, unbeirrt fortfährt, auf den abwesenden, ja

blindgeborene Dominikanerpater Joseph-Marie Perrin aus Marseille, sorgenvoll wahrgenommen hat, wahrscheinlich ohne bereits die ganze Tragweite der Weilschen Mystik ausgelotet zu haben; vgl. PERRIN, Joseph-Marie/THIBON, Gustave: *Simone Weil telle que nous l'avons connue*. Paris: La Colombe 1952.

[117] Leider konnten einige interessante Vergleichspunkte zwischen Weil und Michelstaedter hier nur angedeutet werden: Beide Denker verbindet z.B. nicht nur ihre geistige Wahlheimat des Griechentums, sondern auch ihre entschiedene *Distanz* zum Kult des *Sozialen*, zum Rausch des Kollektiven sowie ihre eindeutige Vorliebe für die heimatlose Tragik des aus der Polis verstoßenen und zugleich seinem tragisch-großen Geschick ausgelieferten Individuums. Die französische Mystikerin wies immer wieder auf die Gefahr des „großen Tieres" hin, dem auch die Religion stets zu huldigen drohe, wenn sie das Idol der Sozietät an die Stelle des geheimnisvoll verborgenen Gottes setze. Die Metapher des „großen Tieres" übernimmt Simone Weil dabei aus Platons *Politeia*; cfr. NARCY, Michel: *Das Platonische bei Simone Weil*, in: SCHLETTE, Heinz-Robert/DEVAUX, André-A. (Hgg.): *Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik*. Frankfurt am Main: Knecht Verlag 1985, 27–41, speziell 27f. In ähnlicher Weise verabscheut MICHELSTAEDTER, loc.cit., 153, die Ideologie des gesellschaftlichen Totalitarismus, den Sklavendienst des „in gemeinnütziger Weise am Leben Hängens" (κοινωφελῶς φιλοψυχεῖν). Allerdings übersetzt sich bei der zeitweilig mit dem Sozialismus sympathisierenden, gar als *vierge rouge* verschrienen Kämpferin Weil die radikale geistige Unabhängigkeit und übernatürliche Verwurzelung ihres Denkens nicht etwa in einen egozentrierten Eskapismus, sondern im Gegenteil in ein geradezu atemloses soziales und politisches *Engagement* und echt humanes (statt bloß humanitäres) Mitleiden (*compassion*) der oft so genannten „Sainte Simone" (wortspielerischer Anklang an den frühsozialistischen Saint-Simonismus).

[118] Um eine solche literarische Bezugnahme, die zunächst befremden könnte, angemessen gewichten zu können, darf man nicht die Schlüsselfunktion übersehen, welche im Schaffen beider Autoren den *Mythen, Metaphern, Gleichnissen, Parabeln, Symbolen, Märchen und Dichtungen* zukommt. Man denke etwa an Simone Weils häufige Bezugnahmen etwa auf das platonische Höhlengleichnis (*Cahiers*, vol. 3, 59; 67 u.ö.) oder auch auf den „Ring des Gyges" aus Platons *Politeia* sowie an Michelstaedters genußvolles Zitat aus der aristophanischen Platon-Parodie der „Wolken" (MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 109–117 [ÜRh 71–78]), wo die künstliche Aufgeblasenheit der metaphysischen *leggerezza* und ihrer Ballon-Höhenflüge entlarvt und geerdet wird. Die gleichermaßen ikonische wie ikonoklastische, mystagogische *und* anti-idolatrische Funktion solcher Metaphorik gilt es daher auch bei der Auswertung der je verschiedenen Interpretationen der sophokleischen Elektra durch Weil und Michelstaedter im Auge zu behalten.

selbst noch auf den totgeglaubten Orest zu warten (*attendre*),[119] zeigt sich dieselbe Elektra nach Michelstaedter im Kern ihres Strebens und Suchens (*cercare*) getroffen und vollends vernichtet (ἀπωλόμην [= ich wurde zugrundegerichtet]; ὄλωλα [= ich bin verloren]).[120] Und noch an mindestens zwei weiteren Stellen seines Buches wird Sophokles' Elektra für Michelstaedter zur dramaturgischen Personifizierung eines heroischen Menschen, der sich in der Dimension der Eigentlichkeit und der Persuasion dem tragischen Schmerz in seiner Endgültigkeit unabgemildert aussetzt, ohne seine Zuflucht im wohlfeilen Trost der Rhetorik zu suchen.[121]

Eben an diesem für Michelstaedters Dramaturgie zur wahren „Katastrophé" gewordenen Punkt der Tragik, öffnet sich der „moment le plus complet de la détresse" des Dramas aus der Sicht der Französin auf die Peripetie eines tiefgründigeren „sens mystique de l'Electre de Sophocle".[122] Wo nach menschlichem Ermessen keine Aussicht mehr darauf besteht, daß sich in Mykene das Recht und die Wahrheit durchsetzen werden, gerade da hält Elektra, anders als ihre Schwester Chrysothemis, weiter an der Wahrheit fest, statt sich mit dem Regime der Lüge (Klytämnestra und

[119] WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 335: „Électre ne cherche pas Oreste, elle l'attend. Quand elle croit qu'il n'existe plus, que nulle part au monde il n'y a rien qui soit Oreste, elle ne se rapproche pour cela de son entourage. Elle s'en écarte avec davantage de répulsion. Elle aime mieux l'absence d'Oreste que la présence de quoi que ce soit d'autre. [...] À ce moment Oreste n'y tient plus. Il ne peut pas s'empêcher de se nommer. [...] Électre le voit, elle l'entend, elle le touche. Elle ne se demandra plus si son sauveur existe. Celui à qui est arrivé l'aventure d'Électre, celui qui a vu, entendu et touché avec l'âme elle-même, celui-là reconnaît en Dieu la réalité de ces amours indirects qui étaient comme des reflets."

[120] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 59, Anm. 1 (ÜRh 30, Anm. a): „Bei der Meldung vom Tod des Orest, die Elektra den Sinn des Lebens genommen hatte – im Vertrauen auf diesen Sinn hatte sie bis dahin in die Zukunft geblickt –, sagt sie nicht rhetorisch ‚ich fühle, der Tod ist nah' oder ‚ich sterbe', sondern: ‚Dieser Tag hat mich vernichtet [...] unglücklich bin ich zugrunde gegangen, ich bin nichts mehr'"; vgl. SOPHOKLES: *Elektra*, vv. 674 und 677: Οἴ 'γὼ τάλαιν', ὄλωλα τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ ... Ἀπωλόμην δύστηνος, οὐδέν εἰμ' ἔτι.)

[121] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 161 (ÜRh 114), zitiert Elektra (Sophokles, vv. 145f.) mit den gegen alle rhetorischen Beschwichtigungsversuche gerichteten Worten: „Νήπιος ὃς τῶν οἰκτρῶς / οἰχομένων γονέων ἐπιλάθεται [Kindisch ist, wer die elend untergegangenen Eltern vergißt]" und kommentiert: „Nicht ein Mann, sondern ein *infans* [unmündig] ist, der das ἀντίρροπον ἄχθος [sc. das Gegengewicht] des Schmerzes nicht auf sich nimmt, wenn dieser ihn in einem ihm Nahestehenden getroffen hat, ist der, der nicht einsteht für das, was er einmal sein nannte". Schließlich zitiert Michelstaedter (*La Persuasione e la Rettorica,* 174, [ÜRh 125]) die vv. 343f. der „Elektra", wo die Titelheldin ihre Schwester Chrysothemis tadelt, sie sage „nichts aus sich selbst heraus", sondern rede nur, was „Clitennestra – la società" sie nachzuplappern gelehrt hätten.

[122] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 86. Vgl. ganz in demselben Sinne WEIL: *Cahiers*, vol. 1, 101: „*Électre*. Abandon au milieu d'êtres puissants et hostiles: humiliation, esclavage, faim, coups, haillons... Paroxysme au moment où l'abandon devient complet par la mort du seul être ami et protecteur. Puis rencontre et salut. Ὦ φίλτατον φῶς ... ô lumière chérie... [SOPHOKLES: *Elektra*, v. 1224]." Daß Weil ihrerseits gerade in der Elektra-Mythe tiefste mystische Wahrheiten „liest", erhellt aus ihrer gewohnt kühnen, mit Typologien spielenden Zuordnung: „Agamemnon, Oreste, Electre, le Père, le Fils, l'âme. Apollon, l'Esprit" (*Cahiers*, vol. 3, 67).

Ägisth) zu arrangieren. Gerade durch diese paradoxe, eben nicht mehr „natürlich" motivierte Seelenhaltung einer noch über den Tod des Orest hinaus durchgehaltenen, unverwandt aufmerksamen „attente" ohne gegenständliche „Erwartungshaltung" wird Elektra in die Lage versetzt, dessen Auferstehung erfahren zu dürfen:

> „Electre, fille d'un père puissant, réduite à l'esclavage, n'ayant d'espoir qu'en son frère, voit un jeune homme qui lui annonce la mort de ce frère. – et au moment le plus complet de la détresse, il se révèle que ce jeune homme est son frère. ‚Elles croyaient que c'était le jardinier.' Reconnaître son frère dans un inconnu, reconnaître Dieu dans l'univers."[123]

Das Widerfahrnis der radikalen Abwesenheit Orests, das als endgültige Katastrophe und Frustration aller Hoffnung erschien, wird so zur *rupture instauratrice* für eine österliche Erfahrung von verborgener Gegenwart. An anderer Stelle interpretiert Weil die berühmte Wiedererkennungsszene (*anagnorisis*) aus derselben Tragödie des Sophokles im Sinne der mystischen Fähigkeit zur *lecture*, sc. im Sinne der Fähigkeit, hinter der scheinbaren Abwesenheit den Anwesenden zu „lesen" (*anagnosis* zu *anagignosko* = lesen):

> „Electre après avoir vu le sceau, regardant Oreste, voit manifestement, immédiatement que c'est lui dont elle se souvenait..., qu'elle croyait mort... Reconnaissance [d.h. Wiedererkennung, anagnorisis], c'est *lecture* [anagnosis]".[124]

Der Gang des sophokleischen Dramas selbst scheint in der Tat der empathischeren, weiblichen Interpretation Weils vor Michelstaedter recht zu geben. Simone Weil dürfte in einer Art Wahlverwandtschaft zu ihrer antiken „Schwester" Elektra weiter gesehen haben.

Wichtiger jedoch ist im Rahmen unserer Überlegungen der Umstand, daß für Simone Weil nicht die Präsumption des menschlichen Strebens (i.e. des *chercher* in seiner „unendlich bornierten" Voreingenommenheit und Erwartungsmentalität)[125] zur tieferen Wahrheit führt. Vielmehr ist es das still-zurückgenommene, absichtslose, in gewisser Weise indifferente *attendre* der Elektra, das die Aporie und das Scheitern aller *action* überbrückt. Schon in den 50er Jahren analysierte Karl Epting zutreffend, Weils

[123] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 87.

[124] WEIL: Cahiers, vol. 3, 67.

[125] WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 325: „La recherche active est nuisible, non seulement à l'amour, mais aussi à l'intelligence [...] La recherche mène à l'erreur. Il en est ainsi pour toute espèce de bien véritable. L'homme ne doit pas faire autre chose qu'attendre le bien et écarter le mal. Il ne doit faire d'effort musculaire que pour n'être pas ébranlé par le mal." Vgl. WEIL: *Cahiers*, vol. 2, 236: „Acharnement à la chasse. Il ne faut pas vouloir trouver [...] C'est seulement l'effort sans désir (non attaché à un objet) qui enferme infailliblement une récompense [...] Reculer devant l'objet qu'on poursuit. *Seul ce qui est indirect est efficace*. On ne fait rien si on n'a d'abord reculé." Man vergleiche auch Gadamers hermeneutisches Philosophoumenon von der „Vorurteilsstruktur" allen Verstehens.

Haltung des demütigen Wartens bezeichne „den äußersten Gegensatz zur willensbestimmten und zielstrebigen Haltung der Menschen der heutigen Zeit und zur Haltung der Christen, die hoffen, durch Reden und Diskutieren um jeden Preis Christus für das Bewußtsein der Öffentlichkeit zurückzugewinnen."[126] Nicht ein missionarisch-überhebliches Sendungsbewußtsein, sondern eine Geisteshaltung der unverdrossenen Aufmerksamkeit und indifferenten Erwartung trotz aller Enttäuschung dominiert hier alle Abwesenheitserfahrung. Weil selbst betonte diesen Gegensatz von *chercher* und *attendre*:

> „Électre ne cherche pas Oreste, elle l'attend. Quand elle croit qu'il n'existe plus, que nulle part au monde il n'y a rien qui soit Oreste, elle ne se rapproche pour cela de son entourage. Elle s'en écarte avec davantage de répulsion. Elle aime mieux l'absence d'Oreste que la présence de quoi que ce soit d'autre. [...] À ce moment Oreste n'y tient plus. Il ne peut pas s'empêcher de se nommer. [...] Électre le voit, elle l'entend, elle le touche. Elle ne se demandra plus si son sauveur existe."[127]

Während bei Michelstaedter die stolzen Wogen menschlicher Aktion notwendig in der nicht ausbleibenden Frustration eines prometheischen *cercare*[128] verebben, ist für Simone Weil gerade die Frustration des subjektiven *chercher* die notwendige Vorstufe („premier seuil") für ein Sich-Zurücknehmen des menschlichen Willens, der darin von der Erwartungshaltung des *chercher* zum reinen *attendre* übergehen kann („deuxième seuil").[129] Die Frage, wie Elektra die zutiefst tragische Erfahrung der Abwesenheit des totgeglaubten Orest verwindet, entscheidet zugleich darüber, ob Orest wirklich abwesend bleibt – oder ob er ἐν τῷ κρυφαίῳ gegenwärtig sein kann.

b) Persuasion: transitiv oder intransitiv?

Eine zweite markante Differenz zwischen beiden Denkern betrifft den Gebrauch, den Weil und Michelstaedter vom Begriff der Persuasion machen. Michelstaedters *persuasione* bleibt auf sich allein gestellt: einsam und intransitiv. So beginnt Michelstaedters Doktorarbeit mit den bezeichnenden Worten: „Ich weiß es: Ich spreche, weil ich spreche, aber ich werde nie-

[126] EPTING, Karl: *Der geistliche Weg der Simone Weil*. Stuttgart 1955, 97f.; vgl. WIMMER: *Simone Weil. Person und Werk*, 34.

[127] WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 335.

[128] In Anspielung auf das Matthäusevangelium bemerkt MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 42 (ÜRh 15), zur Vergeblichkeit menschlichen Strebens: „gli uomini *cercano* τὴν ψυχὴν e perdono τὴν ψυχήν" (Kursivierung vom Vf.).

[129] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 59, bemerkt in Anlehnung an die beiden „Schwellen" des platonischen Höhlengleichnisses: „Deux seuils, l'un quand Dieu nous arrache à ce monde, l'autre quand il fait entrer dans notre âme un atome de la joie de l'autre monde."

manden überzeugen."[130] Es scheint, als habe hier ein strebender Wille nie die Erfahrung einer anderen, wirklich überzeugenden Vernunft machen können. In ständiger Vertagung jener unerreichbar bleibenden Persuasion, die allein einen sicheren Selbstbesitz („*il possesso di sé stesso*")[131] ermöglichen würde, neigt sich das Leben seinem Ende zu. Der Wille zündet sich in dieser Nacht kleine Irrlichter (*fuochi fatui*)[132] an, die ihn doch zu keiner Sonne, zu keinem Absolutum führen können, sondern nur wenige Schritte in den endlosen Abgrund hineinleuchten. Nicht zufällig zitiert Michelstaedter Heraklits Fragment (DK 22 B 26): „Anthropos en euphrone$_i$ phaos haptei heauto$_i$ – Im Dunkel der Nacht zündet der Mensch sich selbst ein Licht an".[133] So irrt der Wille von Enttäuschung zu neuerlicher Illusion („*persuasione* illusoria")[134] zu neuerlicher Enttäuschung,[135] bis ihm die Ziellosigkeit des Ganzen tödlich und alles vergiftend bewußt wird und Michelstaedter selbst, in Anspielung auf Heraklits Fragment, sein „Ἀπεσβέσθην – ich bin verloschen" spricht.[136] Die Sonne erscheint dem Autor der „Persuasione" am Tag vor seinem Suizid als eine verfaulte Orange[137], die nicht zu überzeugen vermag, da sie doch nur neue falsche Hoffnungen wecke. Rhetorik verspricht stets aufs Neue Persuasion, ohne dieses Versprechen je einzulösen. Der Wille aber, obschon er Überzeugung sucht, kann diese nicht in sich aufnehmen, ohne selbst zu erlöschen (*aposbennymai*). So fällt die eigentliche Überzeugung mit dem Abschied vom Leben zusammen; wirklich überzeugt (*persuaso*) sei mithin nur „die nackte Seele auf den

[130] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 35 (ÜRh 9): „Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno".

[131] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 41; ebd. 42: „Persuaso è chi *ha in sé la sua vita*" (ÜRh 15: „Überzeugt ist, wer *in sich sein Leben hat*").

[132] Vgl. MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 49: „come il lampeggiar d'una notte d'estate" (ÜRh 21: „wie das Wetterleuchten einer Sommernacht").

[133] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 54 und 57f. (ÜRh 25).

[134] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 54 (= ÜRh 25: „Die illusorische *Überzeugung*, aus der er die Dinge will, als hätten sie an sich Wert, und aus der er handelt, als hätte er einen sicheren Zweck, und sich selbst als Individuum behauptet, das den Grund in sich hat – besteht in nichts anderem als darin, *sich selbst in der Zukunft zu wollen*").

[135] Vgl. MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 163f.: „Onde mossa la luce del piacere [...] corre, in cui raccolte le scialbe irradiazioni di tutte le cose or l'una cosa or l'altra illuminano a illuder la fame nel prossimo istante – senza riposo" = ÜRh 116: „Davon bewegt, läuft das Licht der Lust im Kreis [...]; in ihm sind die blassen Strahlen aller Dinge gebündelt und lassen bald das eine, bald das andere Ding aufleuchten, um den Hunger im nächsten Augenblick zu täuschen – ohne Unterlaß."

[136] Dieses Wort „Ἀπεσβέσθην" zeichnete Michelstaedter unmittelbar vor seinem Suizid auf die erste Seite seiner Doktorarbeit, neben das Bild einer erloschenen Kerze; auf dem Manuskript sind noch heute Blutspuren zu sehen (vgl. CAMPAILLA, Sergio: *Introduzione*, in: MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 9–32, hier 18).

[137] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 68 (ÜRh 37): „il sole è un'arancia fradicia, la luce è spenta [...] E la persuasione? non sei persuaso nemmeno della luce del sole."

Inseln der Seligen (l'anima ignuda nell'isola dei beati)",[138] wie Michelstaedter in Anlehnung an Gorgias von Leontinoi formuliert. Nur in der radikalen Abschiedlichkeit vom Leben ist dem Menschen ein sicherer Selbstbesitz vergönnt. Überzeugung ist in diesem Sinne ein zutiefst intransitives und negativ bestimmtes Überzeugtsein, das sich nicht mitteilen läßt. Die dreifache agnostische Negation, die für Gorgias[139] nur die dunkle, ontologische Hintergrundfolie für die zutiefst vitale, anthropologische Option der Rhetorik bildete, wird für Michelstaedter, der aller Rhetorik widersagt hat, zur erschreckenden Dimension der eigentlichen Überzeugung.

Was dem von Michelstaedter gedachten, prometheisch auf sich selbst zurückgeworfenen Willen fehlt, ist demnach das transitiv einwirkende Gegenüber und Gratis einer unableitbar überzeugenden Anrede. Strukturell ungedacht bleibt die intersubjektive Begegnung zweier Willen, von denen der eine den anderen zu überzeugen vermöchte. So fehlt bei Michelstaedter, von dem uns übrigens eine ganze Reihe Selbstporträts erhalten sind, insbesondere jene dialogische Spannung, die sich nur in einem dyotheletischen Austausch zwischen bedingtem und unbedingtem Willen, mithin zwischen βούλησις und θέλησις ergeben kann.

Mithin denkt Michelstaedter die Interpersonalität nie als eine wirkliche Synergie (*actus totus ab utroque*), sondern allenfalls als blinde Symbiose zu gegenseitigem Nutzen (als Beispiel dient ihm das wechselseitige Nutzverhältnis von Blume und Biene bei der Bestäubung, wo beide Partner sich gegenseitig zum reinen Mittel ihres Zweckes herabsetzen);[140] oder aber als Ausbeutungsverhältnis von Herr und Knecht, als Durchsetzung des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren im Sinne der sophistischen Machiavelli-Vorläufer Thrasymachos und Kallikles.

Dabei beschreibt der Promovend die unentrinnbare Einsamkeit des Menschen und die Unmöglichkeit echter Interpersonalität mit großer poetischer Ausdruckskraft:

> „Wenn ich mich ins Meer stürze, wenn ich die Wellen an meinem Körper spüre – ist doch, wo ich bin, das Meer nicht; wenn ich dahin will, wo das Was-

[138] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 42 (ÜRh 14; cfr. PLATON, *Gorgias* 523a-524a: ἡ γύμνη ψυχὴ ἐν ταῖς τῶν μακάρων νήσοις).

[139] Berühmt sind die drei Kapitel von Gorgias' "Περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος" (*Über die Natur oder das Nicht-Seiende*), deren Überschriften bzw. Inhaltsangaben uns in der Vorsokratiker-Sammlung von DIELS/KRANZ als Fragment 82 B 11 überliefert sind: „Das erste Kapitel sagt, daß nichts ist, das zweite sagt, daß, wenn auch etwas wäre, dieses für den Menschen doch unbegreifbar bliebe, das dritte Kapitel besagt, daß, wenn auch etwas begreifbar wäre, so dieses doch unausdrückbar und für den Nächsten unübersetzbar bliebe [ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας]".

[140] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 63 (ÜRh 33). Ein anderes Beispiel (*La Persuasione e la Rettorica*, 149f. [ÜRh 104]) ist das Treffen von Äthiopern und Eskimos in gemäßigten Breiten: Beide tauschen wärmende Felle und kühlende Fächer zu gegenseitig-symbiotischen Nutzen aus, ohne einander zu lieben oder als Personen wahrzunehmen.

> ser ist, und es haben will – teilen sich die Wellen vor dem Schwimmer; wenn ich das Salzwasser schlucke, wenn ich jauchze wie ein Delphin – wenn ich ertrinke – besitze ich doch das Meer noch nicht: Ich bin mitten im Meer, doch *allein und von ihm unterschieden*. Und auch wenn der Mensch bei dem, den er liebt, Zuflucht sucht – wird er seinen Hunger nicht stillen können; keine Küsse, keine Umarmungen und wieviele andere Gesten auch immer die Liebe erfinden mag, werden sie einander durchdringen lassen, sondern sie werden immer zwei bleiben und, jeder allein und vom andern unterschieden, sich gegenüberstehen."[141]

Nun betont auch Weil, nicht zuletzt mit ihrer strengen Auffassung von "Freundschaft", die Distanz und Einsamkeit des Menschen[142] – gegen alle kollektivistischen Versuche, diese Einsamkeit zu betäuben. Doch gewahrt die französische Mystikerin auf dem Grunde ihrer eigenen Einsamkeit ein Persuasionsverhältnis, das zweifelsohne asymmetrisch, dafür aber in jedem Fall interpersonal und dialogisch aufgefaßt ist. Eben diese bei Michelstaedter ausgeblendeten Aspekte des Interpersonalen und des Übernatürlichen zeigen sich bei Simone Weil allerdings nicht nur im abstrakten Begriffspaar von *persuasion* und *attention*, sondern deutlicher noch in ihrer darauf aufbauenden:

c) Mystik bräutlicher Liebe[143]

Immer wieder kehrt in den Weilschen Deutungen der Mythen und Märchen das Motiv der unglücklichen Liebe zu einem Abwesenden wieder. Es geht Weil jedoch gar nicht darum, daß die Seele sich selbst aufmache und den Abwesenden suche (wo auch in aller Welt?), sondern darum, daß sie in vollkommener Empfänglichkeit auf ihren Bräutigam warte. Alle tragische Diastase und wechselseitige Entzogenheit von Gott und Seele sind dabei schon durchdrungen vom Glauben an die darin mystisch bereits stattfindende Liebesverbindung:

> „Dieu et l'humanité sont comme un amant et une amante qui ont fait erreur sur le lieu du rendez-vous. Chacun est là avant l'heure, mais chacun dans un endroit différent, et ils attendent, attendent, attendent. L'amant est debout, immobile, cloué sur place pour la perpétuité des temps. L'amante est distraite et impatiente. Malheur à elle si elle en a assez et s'en va ! Car les deux points où ils se trouvent sont le même point dans la quatrième dimension... La crucifixion du Christ est l'image de cette fixité de Dieu."[144]

[141] MICHELSTAEDTER: *La Persuasione e la Rettorica*, 40f. (ÜRh 13).

[142] Vgl. WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 330: „L'amitié est le miracle par lequel un être humain accepte de regarder à distance et sans s'approcher l'être même qui lui est nécessaire comme une nourriture. C'est la force d'âme qu'Ève n'a pas eue."

[143] Vgl. WEIL: *Formes de l'amour implicite de Dieu*, 322: „L'effort par lequel l'âme se sauve ressemble à celui par lequel on regarde, par lequel on écoute, par lequel une fiancée dit oui."

[144] WEIL: *Cahiers*, vol. 4, 185.

Dieses Verhältnis der wechselseitigen Exilierung der Liebenden kann auch den agonalen Charakter einer Prüfung annehmen:

> „Ainsi le malheur est le signe le plus sûr que Dieu veut être aimé de nous ; c'est le témoignage le plus précieux de sa tendresse. C'est tout autre chose qu'un châtiment paternel. Il serait plus juste de le comparer aux querelles tendres par lesquelles de jeunes fiancés s'assurent de la profondeur de leur amour. On n'a pas le courage de regarder la face du malheur ; autrement, au bout de quelque temps, on verrait que c'est le visage de l'amour ; comme Marie-Madeleine s'est aperçue que celui qu'elle prenait pour un jardinier était quelqu'un d'autre."[145]

Das von der klassischen Theodizeefrage angeprangerte Schweigen Gottes enthüllt sich vor diesem Hintergrund in seiner ganzen Liebesdramatik. Gott und die Seele erscheinen hier unter dem Bild zweier Liebender, die, durch eine wechselseitige Exilierung voneinander getrennt, dennoch aneinander festhalten. Im Schweigen tauschen sie sich aus:

> „La secrète parole d'amour de Dieu ne peut pas être autre chose que le silence. Le Christ est le silence de Dieu. [...] Notre âme fait continuellement du bruit, mais il est un point en elle qui est silence et que nous n'entendons jamais."[146]

Schließlich formuliert Simone Weil auch das staurologische Zentrum dieser Liebesmystik im Sinne einer *theologia crucis*:

> „L'absence de Dieu est le plus merveilleux témoignage de parfait amour, et c'est pourquoi la pure nécessité, la nécessité manifestement différente du bien, est si belle. L'abandon, au moment suprême de la crucifixion ; quel abîme d'amour des deux côtés."[147]

Gerade weil Gott sich ganz mit der gekreuzigten Liebe seines Sohnes identifiziert und sie als seiner würdig anerkennt, darf er nicht mit „Heerscharen"[148] intervenieren, um das Opfer des Sohnes zu verhindern. Er ist dem Sohn im Opfer, in der Annahme der Gottverlassenheit näher, als er es sonst je sein könnte. Am Kreuz, dem Ort absoluter Verlassenheit, sind Vater und Sohn in reiner, grundloser Liebe verbunden. Im Denken Simone Weils erhält alle Tragik und Einsamkeit somit zwar keinen oberflächlich-salvierenden und billig-tröstenden, wohl aber einen dialogischen und relationalen, letztlich sogar trinitarisch getakteten Klang.[149]

[145] WEIL: *L'amour de Dieu et le malheur*, 369.

[146] WEIL: *L'amour de Dieu et le malheur*, 373.

[147] WEIL: *Cahiers*, vol. 3, 88.

[148] Simone Weil hält den jüdischen "Gott der Heerscharen" (sebaoth) nicht für den wahren Gott.

[149] WEIL: *L'amour de Dieu et le malheur*, 363: „La Trinité et la Croix sont les deux [...] vérités essentielles, l'une joie parfaite, l'autre parfait malheur. La reconnaissance de l'une et de l'autre et de leur mysterieuse unité est indispensable".

Allerdings übersteigt Weil eine rein interpersonale bzw. personologische Sicht in Richtung auf eine Mystik der liebenden Selbstzurücknahme des Ich. So müsse z.B. der Geber eines Almosens in heiliger Scheu (αἴδως) verschwinden zwischen der reinen Güte Gottes und dem konkreten Empfänger des Almosens. Hierin liege auch die Berufung des Menschen: dem unmittelbaren Kontakt „zwischen Gott und Gott" frei zuzustimmen, i.e. dem unabgefederten Kontakt zwischen der ungeschönten Realität und dem, worüber hinaus kein größeres und reineres Gut gedacht werden könnte.[150] Der Auftrag des Ich ist es dabei, sich in responsorischer Antwort auf Gottes „Rückzug" aus der Unmittelbarkeit dieses „tête-à-tête" zwischen Wirklichkeit und Wesentlichkeit, zwischen *fatum* und *bonum*, zwischen Ding und Wort zurückzuziehen, statt diesen Kontakt durch den Narzißmus eigener Projektionen, Imaginationen und Kompensationen zu verhindern:

> „Je peux faire quelque chose et pour tout cela et pour Dieu, à savoir me retirer, respecter le tête-à-tête [...] Nous avons la possibilité d'être des médiateurs entre Dieu et la partie de création qui nous est confiée. Il faut notre *consentement* pour qu'à travers nous il perçoive sa propre création. Avec notre consentement il opère cette merveille. Il suffirait que j'aie su me retirer de ma propre âme pour que cette table que j'ai devant moi ait l'incomparable fortune d'être vue par Dieu [...] Si seulement je savais disparaître, il y aurait union d'amour parfait entre Dieu et la terre où je marche, la mer que j'entends".[151]

Dieses schonungslose Aufeinanderprallen von Realismus und Supernaturalismus, von *nécessaire* und *bien*[152] in der begnadeten Seele findet in der Sprache Weils seinen vielleicht ergreifendsten Ausdruck in dem Bild vom „Blut auf dem Schnee", i.e. im unmittelbaren Kontrast von Gewalt und Unschuld:

> „Sang sur la neige. L'innocence et le mal. Que le mal lui-même soit pur. Il ne peut être pur que sous forme de souffrance, et la souffrance d'un innocent. Un innocent qui souffre répand sur le mal la lumière du salut. Il est l'image visible de Dieu innocent. C'est pourquoi un Dieu qui aime l'homme, un homme qui aime Dieu doivent souffrir."[153]

V. Epilog

Rückblickend läßt sich sagen, daß jeder der drei gehörten Denker einen je anderen Teil der drei ins Spiel gebrachten Termini (*volonté*, *persuasion*, *action*) den übrigen subordiniert, so daß auch die Begriffsintensionen die-

[150] Die Autorin spielt tatsächlich auf die mystische Bedeutung des ontologischen Argumentes an: Weil: *Cahiers*, tome II (= l'épi. nouvelle série). Paris: Plon 1953, 352.

[151] Weil: *Cahiers*, vol. 3, 55; 86f.

[152] Weil: *Cahiers*, vol. 3, 56: „La distance entre le nécessaire et le bien est la distance même entre la créature et le créateur."

[153] Weil: *Cahiers*, vol. 2 (*Œuvres complètes* VI/2), 333.

ser drei Urwörter je nach Akzentverschiebung voneinander abweichen. Denn während Blondel mit der Attitüde einer *science de la pratique* die Glieder der Aktionskette aus den inneren Implikationen einer zutiefst ungebrochenen *volonté voulante* ableitet, wie sie vom Menschen in aller *volonté voulue* (und gebärde sie sich vordergründig noch so nihilistisch) bereits immer schon transzendental mitgewollt und somit ratifiziert sei, finden Weil und (wenngleich auf andere Weise) Michelstaedter in der *persuasion / persuasione* den Grenzbegriff einer echten Alternative zur *volonté / volontà*. In der Kraft der Überzeugung übersteigt sich die Aktion in der Sicht beider Autoren entweder auf ein mystisches Jenseits oder aber auf eine tragische Verweigerung aller *volonté / volontà*. Deren radikale Verfallenheit an die inhaltsleere Strebelogik der *pesanteur* bzw. des *peso* war ja für beide Autoren, nicht zuletzt biographisch bedingt, zur traurigen Gewißheit geworden. Bei Michelstaedter richtet sich in dieser Situation die letale *azione* direkt gegen alle *volontà* – und nur in dieser pessimistisch-negierenden Haltung findet seine Suche nach *persuasione* ihren Inhalt. Bei Weil dagegen wird der Wille durch sein tragisch-aporetisches Scheitern frei für die Aufmerksamkeit gegenüber jener übernatürlichen *persuasion*, die von der ungegenständlichen Idee des Guten-an-sich ausgeht.

In pointierter Fügung („abstract") könnte man die Differenzen der drei Entwürfe menschlichen Handelns so darstellen: Erlöstes Handeln ergibt sich daraus, daß der Wille seine eigene, tiefste Natur errät (Blondel); daß der Wille sich verrät, indem er sich von der Sinnlosigkeit seines Strebens überzeugt (Michelstaedter); daß der Wille sich raten und von der ungegenständlichen Wahrheit überzeugen läßt (Weil). Trotz der Komplementarität dieser verschiedenen Handlungstheorien gab es jedoch, soweit wir sehen, keine direkten Bezugnahmen der drei Autoren aufeinander.[154] Daher bleibt es der philosophischen Nachwelt vorbehalten, das wirkungsgeschichtliche Zueinander dieser drei so unterschiedlichen und doch wiederum affinen Daseinsentwürfe auszuloten, wozu dieser Essay lediglich eine erste Anregung geben wollte.

Darf man nun aber sagen, daß der für Weil und Michelstaedter so zentrale Gedanke des (Sich-)Überzeugens für Blondel überhaupt keine Rolle spielt? Wohl kaum. In Blondels Schau der *action* und der darin waltenden *volonté voulante/voulue* ist die übernatürliche Persuasionskraft des „Einen Notwendigen" ohne Zweifel orientierend am Werk; doch wird dieses spezifisch rhetorisch-persuasive Moment von Blondel, ungeachtet seiner *in praxi*

[154] Interessant ist jedoch der Umstand, daß Simone Weil unter ihrem Pseudonym „Émile Novis" in den *Écrits de Marseille* (= *Œuvres complètes* IV/1), 62–68 und 526, Anm. 25, mitteilt, sie habe am 23. Mai 1941 in Aix-en-Provence an einem Rigorosum teilgenommen, in dessen Prüfungskommission Maurice Blondel saß. Während Blondel die vorgelegte Doktorarbeit abschlägig beurteilte, rezensierte Weil den Dissertationstext anerkennend, wobei sie die Mitglieder der Prüfungskommission, folglich auch Blondel, kritisierte. Dies ist, so viel wir sehen, ein Beleg dafür, daß Weil Blondel zumindest einmal persönlich gesehen hat.

persuasorischen Geste, nirgends thematisch für die Reflexion aufgeschlossen und *ex professo* ausformuliert. Blondel selbst rechnet sein *opus magnum* gerade nicht dem poetologischen *genus* einer „rhétorique générale", sondern vielmehr dem französischen Absolutheitsanspruch einer „logique générale" (!) und einer „critique de la vie"[155] zu, die sich letztlich als Propädeutikum für eine nur *in praxi* mögliche „expérimentation rigoureuse et démonstrative"[156] versteht. Alle begriffliche Anstrengung Blondels erweist sich somit als Maieutik für einen Logos, der sich nur im Zusammenhang mit der Praxis selbst einstellt: λόγος μετὰ πράξεως.[157]

Die persönliche rhetorisch-persuasorische Raffinesse Blondels steht dabei außer Frage. Man beachte etwa an der *Action* von 1893 den großen rhetorischen Bogen zwischen der Eingangsfrage („Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ?")[158] und der Schlußfrage „Est-ce ou n'est-ce pas ?"[159] Doch ist im ebenso opulenten wie stringenten Gang der *Action* zunehmend deutlich geworden, daß diese rhetorisch so geschickt angebrachten Fragen durchaus keine „rhetorischen Fragen" sein können, sondern einer praktischen Beantwortung harren. Und so tönt auch das letzte Wort Blondels nicht rhetorisch-persuasiv, sondern assertorisch im Sinne einer Glaubensgewißheit, und zwar einer solchen, „qui ne peut être communiquée parce qu'elle ne surgit que de l'intimité de l'action toute personnelle, un mot qui soit lui-même une action, il faut le dire : ‚C'est'."[160] Dieses grandiose Explicit der Action ist aber mehr Tat als Kommunikation, mehr Lebensertrag als Überzeugungsarbeit. Jeder kann sich nur selbst von dieser Wahrheit überzeugen, indem er sich auf das Experiment einläßt, indem er die Wette eingeht und auf die im Absolutum verabgründete Sinnhaftigkeit echt menschlichen Handelns setzt.

Von Weil und Michelstaedter her muß Blondels noch vor der Katastrophe der beiden Weltkriege konzipierte Willensphilosophie sich indes hinterfragen lassen, ob sie der Erfahrung von Gebrochenheit und Tragik, die das 20. Jhd. zutiefst prägen sollten, gebührende Beachtung geschenkt hat.[161]

[155] Beide Ausdrücke finden sich im Titel von BLONDELS *L'action*; vgl. ebd., 471: „Car toutes les lois de la pensée, toutes les formes particulières de la logique rentrent dans ce déterminisme concret de la pratique, dont elle ne sont qu'un aspect détaché. La logique de l'action n'est point une discipline partielle ; c'est vraiment la *Logique générale*, celle en laquelle toutes les autres disciplines scientifiques trouvent leur fondement et leur accord."

[156] BLONDEL: *L'action*, 476.

[157] BLONDEL: *L'action*, 476.

[158] BLONDEL: *L'action*, VII.

[159] BLONDEL: *L'action*, 492 (= letzte Seite).

[160] BLONDEL: *L'action*, 492.

[161] Hans Urs von Balthasar hat darauf hingewiesen, daß der Ernstfall von Kreuz und Tragik im christlichen Glauben nie ausgeblendet werden kann. Der Ernstfall des Kreuzes und der Todeseinsamkeit sei die Form *jedes* authentischen Christenglaubens und nicht le-

Immer scheint Blondel den im Innersten ungebrochenen Willen vorauszusetzen; nirgends eine wirkliche Aporie des Lebens auszumachen. Dem grundlegend optimistischen Impetus der Blondelschen *volonté voulante*, die freilich in Askese und Weltentsagung mündet, dürfte daher zugemutet werden, den „Menschen in der Tragik" genauer in den Blick zu nehmen: den zerbrochenen, nicht mehr ohne weiteres „handelnden" Menschen in seinem – dennoch und gerade hier – subsistierenden Wahrheitsbezug. So kann Simone Weils *action non agissante* für Blondels *action* zu einem wichtigen Integral, wo nicht gar Korrektiv werden. Denn zu sehr weiß die französische Denkerin um die Gebrochenheit der menschlichen Willensgeschichte, um die buchstäbliche Pulverisierbarkeit des „Ich"-sagenden Menschen durch hereinbrechendes Unglück sowie um die Inkommensurabilität des Übernatürlichen gegenüber allen innerweltlichen Teleologien, als daß die von Blondel verlangte Notwendigkeit einer Öffnung des menschlichen Willens auf den Willen Gottes sich geradezu naht- und bruchlos aus der transzendentalen Eigendynamik des menschlichen Willens sollte herleiten lassen.

Gelangen nämlich die männlichen Strebelogiken Blondels und Michelstaedters zur je anders entschiedenen Alternative des „Alles oder Nichts" des menschlichen Handelns, so wird für Simone Weil gerade die Erfahrung einer buchstäblichen Ver-Nichtung des persönlichen Strebens (*misère, malheur, dé-création*) zur entscheidenden Peripetie, durch die im Menschen eine Aufmerksamkeit für jenes Gut entstehen kann, das über die innerweltlichen Bedingtheiten hinausliegt. Denn nur als losgelassener und gewendeter hat der Wille aus der Sicht Simone Weils eine soteriologische Bedeutung. –

Weithin unausgelotet ist in diesem Zusammenhang übrigens das ökumenische Potential, das sich aus der Weilschen Mystik ergäbe, wenn man deren Leitmotiv des zurückgenommenen, losgelassenen Willens auf die Fragestellungen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre bezöge. Insbesondere könnte der protestantischen Kritik an einer allzu „ungebrochenen" katholischen Transzendentaltheologie besser begegnet werden, wenn es gelänge, die von Weil thematisierten Brüche der Willensgeschichte auch und gerade in ihrem übernatürlichen Potential ernster zu nehmen.[162] Um-

diglich ein Sonderweg der Märtyrer: *Cordula oder der Ernstfall* (= Kriterien 2). 2. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag 1966, bes. 14–28.

[162] Vgl. dazu die Kritik Eberhard Jüngels am Apriorismus der katholischen Transzendentaltheologie im Vorwort zur 5. Auflage seines Klassikers *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 5. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1986, IXf.: Gegenüber der katholischen „Empfehlung, zur anthropologischen Begründung des Gottesgedankens zurückzukehren" betont Jüngel (v.a. gegenüber seinem damaligen Tübinger Kollegen Walter Kasper), daß er „das Frage-Antwort-Modell, in dem der Mensch als die Frage behauptet wird, auf die die Rede von Gott antworten soll, für ungeeignet" halte. Wenn nur Gott das Wort Gottes sprechen könne, dann

gekehrt könnte von hier aus auch das *mere passive iustificari* Luthers eine tiefere, mithin mystische Deutung erhalten, die mit der Trienter Rechtfertigungslehre nicht mehr in unversöhnlichem Gegensatz stehen müßte.

Zusammenfassung
Der Aufsatz bringt drei willensphilosophische Denkstile miteinander ins Gespräch. Maurice Blondel wettet darauf, daß das existentielle Problem des Wollen-Müssens seine Erlösung nur durch konsequenten Verfolg seiner eigenen transzendentalen und letztlich übernatürlichen Dynamik erfährt (Überstieg von der volonté voulue *zur* volonté voulante*). Für Carlo Michelstaedter ist der Wille in der Rhetorik des Wollen-Müssens gefangen und kann nur durch die Überzeugung, alles Wollen sei verzichtbar, befreit werden. Für Simone Weil hingegen schafft gerade die tragische Frustration des Willens jene mystische Leere, in welcher der Wille aufmerksam werden kann für die Persuasionskraft des Guten-an-sich.*

Abstract
This essay brings three thought styles about the philosophy of the will into conversation. Maurice Blondel counts on the existential problem of the "must will" [Wollen-Müssen] finding its solution only through the consistent pursuit of its own transcendental and ultimately supernatural dynamism (the superioty of the volunté voulue *over the* volonté voulante*). For Carlo Michelstaedter the will is caught in the rhetoric of "must will" and can only be freed through the conviction that all willing should be renounced. For Simone Weil in contrast the tragic frustration of the will creates that mystical emptiness in which the will can be attentive to the power of persuasion of the good in itself.*

„kommt eine dem Glauben vorausgehende Begründung desselben in einer das ganze Verfahren desavouierenden Weise zu spät."