



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

EROS, GOTTESLIEBE, AMOR MUNDI:
„LIEBE“ BEI IRIS MURDOCH, SIMONE WEIL
UND HANNAH ARENDT

Verfasserin

SILVIA SPRINGER

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin / Betreuer: a.o.Univ.Prof.Dr. Elisabeth Nemeth

INHALT

EINLEITUNG	7
1.KAPITEL	
Erotisches Streben nach dem Guten und zur Liebe zur Welt	11
1.1 Der Blick auf die Wirklichkeit: Ich bin es, der sieht	13
1.2 Ist Gott das Gute?	16
1.3 Moralische Sehkraft, unbedingter Gehorsam und der Wille zu verstehen	19
1.4 Schulung der Aufmerksamkeit – der „liebvolle“ Blick auf die Menschen und ihre Welt	21
1.5 Unterschiedliche Zugänge zur selben Wirklichkeit – die Wichtigkeit eines „liebvollen“ Blicks auf die Welt	25
1.6 „Brüche“ im Selbst: notwendige Passion	28
2. KAPITEL	
Iris Murdoch	33
2.1 Transformation: Antrieb und Ziel	35
2.2 Wille und Willensanstrengung	39
2.3 Reinigung des Bewusstseins – „unselfing“ als Bedingung der Möglichkeit einer allen gemeinsamen Welt	40
2.4 Transzendenz als Voraussetzung eines moralischen Wandels: das angestrebte Gute als Orientierung	46
2.5 Liebe und Selbstdisziplin	49
2.6 The Sovereignty of Good	51
3. KAPITEL	
Simone Weil	53
3.1 Zerbrochenes Selbst	54
3.2 Der Anspruch des Unbedingten	57
3.3 Gehorsam – Anerkennung der Notwendigkeit	62
3.4 Aufmerksamkeit als Richtung: to vision „Something to love“	67
3.5 Die Gerechten und die Liebenden	68
3.6 Gereinigte Aufmerksamkeit: Einwilligung in das Gute	71
4. KAPITEL	
Hannah Arendt	75
4.1 Über die menschliche Bedingtheit und die Bedeutung der Polis: Die Vita activa	79
4.2 Die Last des Lebens	80
4.3 Transzendenz – eine Fähigkeit des Menschen	82
4.4 Das Verzeihen und das Versprechen als Modi des politischen Zusammenhalts	86
4.5 Liebe, Respekt, Gemeinsinn	88
4.6 Von der weltlosen Liebe zur Liebe zur Welt	91

5. KAPITEL	
Der Versuch einer Synthese	97
5.1 Lebendigkeit versus Prozesshaftigkeit	97
5.2 Das Ereignis des Geborenwerdens	103
5.3 Das Pathos des Irdischen	105
5.4 Notwendigkeit eines transzendenten Gutem als Voraussetzung persönlichen Wandels	108
5.5 Vom Unbedingten zum Bedingten	110
5.6 Welt-Wirklichkeit	116
SIGLEN	121
LITERATURVERZEICHNIS	122
Zusammenfassung/Abstract	124
Curriculum	125

Für C.

„...Die meisten nun merken nicht, daß sie das Wesen eines jeden Dinges nicht kennen. ... so laß uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsetzend, ... die Untersuchung anstellen, ...“ (237c-d)

„... Das vielfach Zerstreute zusammenschauend überzuführen in *eine* Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen ... Ebenso auch wieder nach Begriffen zerteilen zu können gliedermäßig, wie jedes gewachsen ist, ohne etwa, wie ein schlechter Koch verfahren, irgendeinen Teil zu zerbrechen. ...“ (265d-e)

Phaidros, Platon

„... Denn keiner ist je dem Eros entflohen, oder wird ihm entfliehen, so lang es Schönheit gibt und Augen sehen. Uns aber verleihe der Gott, die Geschichte der andern mit nüchternem Sinn zu schreiben!“

Daphnis und Chloe, Longus

EINLEITUNG

Gehen wir einmal davon aus, Gott existiert, und weiters davon, dass dieser den Menschen die Freiheit geschenkt, sie also wirklich losgelassen hat: das würde für die Menschen ebenso das Übernehmen von Verantwortung und Pflichten bedeuten wie auch ein Zugestehen bzw. eine Inanspruchnahme von Rechten. Alles, was den Menschen zuvor von Gott zugestanden wurde, herrschte nun im Sinne einer Übereinkunft *zwischen den Menschen*, damit ein gutes Zusammenleben gewährleistet wäre. Es ist mir im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings nicht möglich, noch entspricht es meinem Wunsch, Gottes Existenz oder seine Nichtexistenz zu beweisen, das sei auf diesem Gebiet Kundigeren überlassen, die sich in ernsthafter philosophischer Weise sowohl in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart mit dieser Frage auseinander gesetzt haben und dies auch heute noch tun. Mein Ausgangspunkt ist das Faktum des Nebeneinander-Lebens der Menschen. Zwar wird in dieser Arbeit von Gott – vor allem im Kapitel über Simone Weil – als möglicher Ursprung der Liebe durchaus die Rede sein. Ich wollte in ihr vor allem Spuren folgen, welche drei Autorinnen – Iris Murdoch, Simone Weil und Hannah Arendt – gelegt haben: man kann diese Denkwege nennen oder Fäden im größeren Gewebe der menschlichen Beziehungen und Konsequenzen, die sich aus den unzähligen Handlungen Einzelner unvorhersehbar und letztlich auch unüberschaubar ergeben.

Hannah Arendt schrieb 1972 an einen Freund: „Manchmal denke ich, daß wir alle in unserem Leben nur einen einzigen wirklichen Gedanken haben, und alles, was wir tun, Ausarbeitungen und Variationen des einen Themas sind [*sic*].“¹ In diesem Sinne ist es wohl auch kein Zufall, dass ich im Laufe meines Studiums auf die drei Philosophinnen stieß, welche, obwohl in ihren Denkweisen so unterschiedlich, im Kern dasselbe Thema hatten: die Liebe in ihren unterschiedlichsten Facetten und Variationen, in ihrer geradezu unglaublichen Vielfalt und dennoch als ein wesentliches und tragendes Element dessen, was wir die menschliche Welt nennen können. Was diese Welt in ihrem Inneren wirklich zusammenhält, die sie bewohnenden Menschen inspiriert und dazu anhält, trotz schwierigster Widrigkeiten und offenkundigen Schwächen dennoch weiterzumachen, bildete immer schon Inhalt meines eigenen Fragens. Der menschlichen Liebesfähigkeit kommt hierbei meines Erachtens eine besondere Stellung zu: sie ist eine erstaunliche Kraft, die zu verändern vermag. Allerdings wird manches für Liebe gehalten, das in einen anderen Bereich fällt, nirgendwo ist eine Verwechslung zwi-

¹ Young-Bruehl 450

schen den Begriffen fataler als in der Sphäre angeblich „liebvoller“ Verhältnisse. Was also meinen wir, wenn wir von Liebe sprechen? Geht mit ihr automatisch eine totale Selbstaufgabe einher? Welche Rolle spielt die Leidenschaft? Was bedeutet Nächstenliebe? Gibt es eine richtig verstandene Selbstliebe? Gibt es Liebe wirklich?

Diesen und anderen Fragen wird in der vorliegenden Arbeit nachgegangen, in einem bescheidenen Ausmaß, sodass letztendlich nicht viel er- oder geklärt wird, sondern lediglich eine Festlegung der Richtung und Vertiefung der Fragen erfolgte. Was allerdings doch aus ihr hervorgehen mag, ist – neben meiner persönlichen Überzeugung, dass Liebe wirksam ist – eine Art Vertrauen in die Menschen: wir dürfen hoffen, dass wir Liebe nicht nur erfahren, sondern auch weiter geben können, solange es Menschen gibt, die uns zeigen, wie es geht, Vorbilder² sind, uns und unsere Nachkommen inspirieren. In der intensiven Auseinandersetzung mit den Werken und der Biographie der Autorinnen erlebte ich selbst die Berührung, den Anspruch, den Wandel, den Drang zu verstehen, von denen in den nächsten Kapiteln die Rede sein wird: die Beschäftigung mit einem bestimmten Gegenstand verändert den Geist, und mit dem Geist wird die Materie verwandelt. Es ist einerseits notwendig, „sich selbst“ zurückzunehmen, ohne sich dabei selbst lieblos zu negieren: auch „man selbst“ hat das Recht zu sein, wirklich zu sein, weil man andererseits nicht nur man selbst, sondern auch immer ein Nächster ist – das menschliche Leben ist u.a. ein Hin- und Herschwingen zwischen Selbsterkenntnis und Anerkennung eines anderen Selbst als „ich selbst“.

Das erste Kapitel ist eine Hinführung zum Thema, eine Zusammenführung gewisser aus dem jeweiligen Denken hervorstechender Gedanken und Thesen der drei Autorinnen sowie mein Versuch, die Entstehung einzelner Vorstellungen und der sich aus ihnen ergebenden Begriffe in einem ersten Herantasten zu verstehen. Die Kapitel Zwei, Drei und Vier sind der Darstellung der jeweiligen Konzeption des Begriffs Liebe bei Iris Murdoch, Simone Weil und Hannah Arendt gewidmet, wobei ich hier dem Anspruch einer Entwicklung eines allgemeinen Liebesbegriffs folge. Ich möchte allerdings nicht von einer Weiterentwicklung sprechen oder auch nicht von einem Fortschritt, da dies Linearität bedeuten würde, die meines Erachtens zu

² Und damit sind alle Vorbilder gemeint, die es geben kann: begonnen bei Eltern, Lehrern, Freunden, bis hin zu „berühmten“ Vorbildern und nicht zu vergessen – wir selbst; wobei gerade Iris Murdoch von einer ganz bestimmten Demut spricht, die zur Wahrung des Gleichgewichts in der Welt notwendig wäre. In dieser Hinsicht gab sie laut Auskunft von Zeitgenossen auch ein gutes Beispiel, ebenso wie – jede auf ihre Art – Simone Weil und Hannah Arendt. Allerdings geht es im Hinschauen auf Vorbilder um mehr als ein eventuelles Nachahmen rein äußerlicher Verhaltensweisen: es bedarf einer gewissen hingebungsvollen Aufmerksamkeit, von der noch die Rede sein wird.

viele Punkte sowohl links als auch rechts liegen lassen würde: durch das Ziehen dieser – trennenden – Linie ergibt sich ein unheilvoller Riss in den menschlichen Verhältnissen. Das was links liegt, bleibt ein für alle mal links, ebenso wie alles, was einmal rechts liegt, immer rechts liegen muss. Mit diesem Muster würde die zugrunde liegende Polarität als die zwei extremen Enden einer dazwischen liegenden Verbindlichkeit einmal mehr auseinander gerissen werden: die herrschenden Verhältnisse wären damit gerechtfertigt. Diese können allerdings verändert werden, indem man die Verbindlichkeit zwischen den Polen als das erkennt, was sie ist, nämlich als Verbindung zweier Pole, die zusammen gehören, mit einem magnetischem Zentrum in ihrer Mitte. Im fünften und abschließenden Kapitel unternehme ich den Versuch einer Synthese der vorgestellten Positionen. Sie mündet in der Tatsache, dass wir Menschen es sind, die für sich selbst, füreinander, für ihre eigene geschaffene wie auch für die natürliche Welt, die immer die Bedingungen bereitgestellt hat, um zu einer relativen Selbstständigkeit zu gelangen, die Verantwortung tragen. Es ist streng genommen irrelevant, ob es ein transzendentes Gutes, einen ebensolchen Gott oder nur die Verbindlichkeit unter den Menschen gibt: wir sind es, die einander sehen und beurteilen, lieben oder hassen. Die Gründe für die Liebe und den Hass verstehen zu wollen, führt vermutlich zu einer immanenten Transzendenz, einer Veränderung im Inneren der Menschen, die sich in den Zeichen – der von ihnen geschaffene Welt – ausdrückt, die sie setzen. Was mir dringlich erscheint, ist nicht nur eine Differenzierung zwischen den Begriffen „Polarität“ und „Dualität“: während das eine Verbindlichkeit schafft (sowohl – als auch), bedeutet das Zweite eine vermutlich ebenso notwendige Trennung (entweder – oder). Bei einer Überbetonung der Dualität wird nur mehr getrennt, kann in den notwendig sich ergebenden Beziehungen zwischen den Menschen keine unbedingte, sondern lediglich eine arbiträre Verbindlichkeit entstehen: dem Egoismus und der Willkür einzelner wäre damit Tür und Tor geöffnet. Eine strengere, nämlich allgemeine, Verbindlichkeit im Sinne einer unbedingten ist – damit ein friedliches Zusammen- bzw. Nebeneinanderleben so vieler Verschiedener gewährleistet wäre – demnach nicht nur ein Anspruch, den idealistische oder religiös motivierte Menschen zu vernehmen glauben, sondern entspringt bei genauer Betrachtung dem Faktum, dass wir alleine nicht überleben können. Die Bequemlichkeiten, die der Menschheit durch die Entwicklung der Technologien erstanden und tatsächlich einigen privilegierten Individuen ermöglicht, scheinbar gänzlich selbstbestimmt und von anderen unabhängig zu leben, sollten nicht darüber hinweg täuschen, dass die Freiheit, das zu tun, auf den Schultern all derer ruht, die vor uns da waren.

An dieser Stelle möchte ich danken: meiner Diplomarbeiten-Betreuerin Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Elisabeth Nemeth nicht nur für ein spannendes und erhellendes Seminar, sondern dafür, dass ich in diesem letztendlich auch zu meinem Diplomarbeitsthema fand, bezüglich dessen ich mir bis zu jener Zeit nicht so ganz im Klaren war, wenngleich ich bereits wusste, dass es mit dem Begriff der Liebe im Allgemeinen und Hannah Arendts *Amor mundi* im Besonderen zu tun haben würde. Ich hatte zu diesem Thema bereits zwei Seminare besucht, die mich neugierig gemacht hatten; eines bei Univ.-Doz. DDr. Silva Stoller mit dem Titel *Philosophien der Liebe* und eines bei Mag. Dr. Sophie Loidolt zur *Vita activa*. Beiden verdanke ich wertvolle Anregungen. Gabriele Berger danke ich für das Korrekturlesen dieser Arbeit.

In Frau Professor Nemeths erwähntem Seminar entdeckte ich für mich die Philosophin Iris Murdoch. Liest man aufmerksam deren theoretische Schriften (aber auch ihre Romane), gelangt man unweigerlich nicht nur zu Platon und dessen Idee des Guten, sondern vor allem zur „subversiven“ Simone Weil, die für mich das Bindeglied zwischen Murdochs metaphysisch ausgerichteten Denken und der sehr nüchternen, aber nichtsdestoweniger profunden Weise einer Hannah Arendt, das Zwischen der Menschen als den Ort der Verbindlichkeit zu erkennen, darstellt. Ich selbst halte die Religion, den Glauben an einen Gott als Schöpfer der Welt und Quelle aller Liebe, weil er Liebe *ist*, für einen wesentlichen Bestandteil der Geschichte der Menschen, der, ebenso wie die platonische Idee des Guten und viele andere Vorstellungen, die ich in diesem Rahmen nicht einmal erwähnen konnte, veränderbar, womöglich ersetzbar ist. Nichtsdestoweniger hat sie bis zum heutigen Tage das Denken der Menschen geprägt, was wohl noch lange darüber hinaus der Fall sein wird, auch in einem säkularen Zeitalter. Sie stellt für mich eine von vielen Weisen dar, die Welt und den Nächsten zu sehen. Mir ist es ein Anliegen, aus beiden Bereichen – dem sakralen und dem profanen Raum – den zu vernehmenden jeweiligen Anspruch ernst zu nehmen und zu untersuchen: spiegelt er doch nichts weiter wider als spezielle Weisen menschlicher Bedürfnisse und Sehnsüchte, die geklärt werden sollten.

1. KAPITEL Erotisches Streben nach dem Guten und Liebe zur Welt

Liebe: ein Begriff, so gängig, vertraut und doch ein Rätsel, dessen Lösung die Menschen sich ersehnen. Der menschliche Alltag ist bestimmt und durchwirkt von dieser eigenartigen Kraft, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht. Was immer wir tun, wir streben: einem Ziel zu, der Bewältigung einer Aufgabe, wie banal sie auch in den eigenen oder fremden Augen erscheinen mag. „... This is our everyday existence where spiritual energy, Eros, is all the time active at a variety of levels. ...“³ Wir wollen die Dinge „so gut wie möglich“ machen, immer besser werden, angenehm, „gut“, auch im moralischen Sinn, leben. Das Gute am Ende des individuellen Weges kann vielfältig wirken, letztendlich streben wir es an, weil wir es bejahen, und wir bejahen es, weil es uns gut erscheint, erstrebenswert, eine Erfüllung verspricht: Vollkommenheit vielleicht. Hannah Arendt schreibt in ihrem *Denktagebuch* und findet nicht nur einen konkreten Namen für die Bejahung einer Erscheinung, sondern erkennt eine grundlegende Wechselseitigkeit:

„Schon allein die Tatsache der Erscheinung – der Drang zu erscheinen – zeigt einen Anspruch auf Anerkennung und Lobpreisung. Alles, was erscheint, will wahrgenommen und anerkannt und gepriesen sein. Die höchste Form der Anerkennung ist Liebe: *>volo ut sis<*. – Das Wunder impliziert Bestätigung.“ (DT 748f.)

Etwas erscheint und will Anerkennung und etwas anderes erkennt die Erscheinung und muss diese anerkennen (wollen). „Will“ eine Rose Anerkennung, „erscheint“ sie? Ein Wille kann jedenfalls die Schönheit einer Rose anerkennen und in der Erscheinung derselben einen Anspruch an sich selbst fühlen. Was spricht an, wer fühlt sich angesprochen, wer hat die Macht zu wollen, „dass du seiest“?

Wir alle „bilden“ uns ein zu „wissen“, was schön ist, denn wir sprechen davon, wenn wir etwas (oben erwähnte Rose) „besonders“ schön oder „besonders“ hässlich finden, und was wir schön finden, finden wir (meistens) auch gut, „lieben“ es („Ich l i e b e rote Rosen!“, „Ich l i e b e Shakespeare, Rembrandt etc.“). Es existiert eine Relation zwischen dem Guten und dem Schönen, Liebe drückt sich offenbar als das Streben zum Guten im Bereich der Moral und der Sehnsucht nach dem Schönen in der ästhetischen Wahrnehmung aus. Selbst in der Verneinung findet sich der Abdruck dieses Strebens nach „dem Guten“ wie ein Fußabdruck im Sand. Indem wir „wissen“, was „schlecht“, „hässlich“ oder schlicht uninteressant

³ MP 507

für uns ist, wissen wir im Grunde noch viel besser, was „gut“ und „schön“ ist, was unser *inter-esse* erweckt, uns „beansprucht“, Anteil nehmen lässt an etwas Anderem oder Ähnlichem, uns tief berührt und verändert, in Bewegung versetzt, unser Streben entfacht, uns anzieht, nennen diese Dinge oftmals sogar beim Namen ohne uns der Bedeutung und daraus folgenden Konsequenzen groß in ihrer ganzen Tiefe und Breite bewusst zu sein.⁴ Nichtsdestotrotz oder vielleicht gerade deswegen scheint es einen geheimen Konsens darüber zu geben, was auch moralisch „gut“ ist: ganze Gesellschaften „kennen“ „das Gute“, da sie von diesem „Wissen“ ihre Gesetze ableiten, die das Zusammenleben in den Gemeinschaften regeln, im Kleinen wie im Großen, im Privaten ebenso wie im politischen Bereich. Das Bild der Familie ist für viele ein Abbild des Guten, eine private Vereinigung einzelner Personen zum Erhalt eines politischen Gefüges, das tragende Element jeder möglichen gemeinschaftlichen Vielfalt, die sich aus der unendlichen Endlichkeit menschlichen Daseins ergibt. Die Familie ist ein erstrebenswertes Gut, weil das Individuum allein nicht in die Unendlichkeit eingehen kann, untergehen würde, könnte es sich nicht mit anderen vereinigen und in gewissem Sinne vervielfältigen. „Etwas“ von ihm lebt in seinen Nachkommen fort, wissenschaftlich betrachtet in den Genen mit ihren Erbinformationen, daraus resultierenden Ähnlichkeiten, gewissen weitergereichten Talenten, Eigenschaften, Eigenheiten. Durch die Idee dieses Guts wird sowohl das Individuum beruhigt, das weiß, dass etwas von ihm nach seinem Tode in seinen Nachfahren weiter lebt, als auch jenes, welches sich mit seinen Vorfahren identifizieren kann: es reiht sich ein, erkennt seinen Platz in der Geschichte, weiß, „wer“ es ist. Es hat eine Verankerung in der Vergangenheit und schießt seinen Pfeil – den Wunsch nach Verwirklichung seines individuellen Selbst – in die Zukunft hin ab, um auch dort einen Halt zu finden: in der Idee (s)einer Vollkommenheit, eines Abschlusses eines eine bestimmte Zeit andauernden Prozesses, der Sinn macht. Hannah Arendt notiert im August 1951 in ihrem *Denktagebuch*, die Welt sei so organisiert, „...“, dass in ihr für den Einzelnen, und das heisst [*sic!*] für den Verschiedensten, kein Unterkommen ist. Familien werden gegründet als Unterkünfte und feste Burgen in einer unwirtlichen, fremdartigen Welt.“⁵ Obwohl die Gegenwart die einzige Realität ist, die wir „haben“ (Vergangenheit ist nicht mehr, Zukunft noch nicht), verstehen wir einzig im Rückblick und hoffen auf das Morgen. Im Jetzt verharren wir nur einen einzigen Augenblick. Und doch ist es dieser Bruchteil einer (menschlich) gemessenen Zeiteinheit, der aus einer vergangenen Möglichkeit Wirklichkeit erwachsen lässt. Jeder vorüber ziehende

⁴ Was genau „lieben“ wir z.B. an der Rose, an Shakespeare, an Rembrandt, bzw. was meinen wir, wenn wir sagen, wir lieben eben diese?

⁵ DT 16

Moment ermöglicht Zukunft, die gestaltbar ist, solange er anhält. So ist es immer ein Augenblick, ein Atemzug, in dem eine Entscheidung getroffen wird: Arendt spricht sehr oft davon, dass alles ganz anders sein könnte.⁶ Menschliches Handeln ist nicht nur der jeweiligen individuellen Entscheidung unterworfen, sondern in gewisser Weise auch dem Schicksal, nämlich insofern, wie wir nicht wissen können, welche Konsequenzen unsere auf willkürlichen Entscheidungen beruhenden Handlungen nach sich ziehen. Wir sind eingeflochten in ein größeres Gewebe menschlicher Relationen, die wir nicht alle überblicken können, nicht einmal annähernd.

Bedeutet das nun, die Menschen seien „dem Schicksal“ gänzlich ausgeliefert? Gibt es tatsächlich keine Hoffnung, ist im Grunde alles bedeutungslos und der Willkür einiger – der körperlich oder auch geistig Stärkeren, Ehrgeizigeren⁷ etc. – unterworfen, die aus einem unerklärlichen Zufall heraus die besseren Voraussetzungen als andere vorzuweisen haben? Jedenfalls beruft sich jegliche Elite auf eine jeweils ganz bestimmte Art von Güte, die von Blick zu Blick variieren kann, aber dennoch auf ein „Vorbild“ davon (ausgehend vielleicht von einem Lustgefühl, das als „gut“ erlebt wird, von dem man sich aufgrund sinnlicher Erfahrung dann doch ein Bild machen kann, und sei es, dass man sich selbst lustvoll auf dem Sofa räkeln „sieht“, und „sieht“ man nicht auch die Lust an anderen – beneidet diese womöglich, weil sie gerade etwas „haben“, was „ich“ gerade nicht habe).

1.1 Der Blick auf die Wirklichkeit: Ich bin es, der sieht

Nun stoßen wir an eine wesentliche Grenze: einerseits besitzen wir alle ein „inneres“ Bild⁸ von „Gut“, andererseits löst das Nicht-Haben eines erblickten Guts unter Umständen genau das Gegenteil von „gut“ aus: wir lernen den Neid kennen, wenn jemand anderer als wir das

⁶ Arendt schreibt, dass die „Unabsehbarkeit des Zukünftigen“ als die „Unabsehbarkeit der Taten“ ihren Ursprung in der „grundsätzlichen Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür eintreten kann, wer es morgen sein wird; ...“ habe (VA 311). Dies würde lediglich durchbrochen von der Macht des Verzeihens und des Versprechens als Fähigkeiten des Neubeginns (VA 315).

⁷ bzw. deren Nachkommen, die nicht unbedingt körperlich oder geistig überlegen sein müssen, sondern einfach nur das Glück hatten bzw. haben, freundlichere Bedingungen vorzufinden als Nachkommen „schwächerer“ Vorfahren.

⁸ Mit der Realität dieses „Innen“ beschäftigt sich Iris Murdoch in *The Idea of Perfection*: hier geht es u.a. um das problematische Verhältnis zwischen Innen und Außen – die innere, mentale Welt werde oftmals als parasitär und schattenhaft bezeichnet, das innere Leben sei bloß der Schatten eines öffentlichen Lebens, was in der behavioristischen Behauptung gipfelt, die Innerlichkeit sei weder nützlich noch sei sie da (SG 5), eine Position, die sie in Folge kritisiert und einen Gegenentwurf aufstellt, in welchem das Konzept „Liebe“ eine zentrale Stelle einnimmt (SG 1f.).

erstrebte Gut besitzt,⁹ der unsere menschlichen Beziehungen vergiften kann, selbst wenn wir uns desselben noch gar nicht bewusst sein mögen.

Friedhelm Decher hält in seinem Buch *Das gelbe Monster – Neid als philosophisches Problem* fest, historische, soziologische und ethnographische Untersuchungen würden belegen, dass Neid in unterschiedlichsten Weltgegenden anzutreffen sei. Er weist auf die Arbeiten der Anthropologen und Ethnologen Foster und Maloney hin, welche dokumentieren, dass Neid in jeder bis dahin erforschten Gesellschaft vorkomme, sodass man von einem universalen Charakter des Neids ausgehen könne. Der Neid begegne uns in der abendländischen Geistesgeschichte als ein Phänomen, mit dem sich seit der griechischen Antike Denker auseinandergesetzt hätten. Decher stellt im Hinblick auf die Vermutung, dass wir es mit einer fundamentalen anthropologischen Kategorie zu tun hätten, die Frage, welche Funktion ihr zukäme und beantwortet diese mit der Behauptung, die der Soziologe Helmut Schoeck in seinem 1966 erschienen Buch *Der Neid und die Gesellschaft* aufstellte, dass ohne dem Neid als grundlegender anthropologischer Kategorie menschliches Zusammenleben nicht denkbar sei. Er begründete diese These damit, dass im Blick auf die Stammesgeschichte des Menschen kein anderes Motiv Konformität so sicher erziele „... wie die Furcht, bei anderen Neid zu erwecken und entsprechende Sanktionen hervorzurufen.“¹⁰ Nach David Hume, der die Dynamik des Sich-Vergleichens mit anderen in seinem *Traktat über die menschliche Natur* bereits in der Neuzeit eingehend analysiert hat, fühlen wir Lust oder Unlust, indem wir unser eigenes Glück oder Unglück höher oder niedriger einschätzen, nachdem wir mehr oder weniger Glück oder Unglück bei anderen sehen.¹¹ Decher führt weiter aus, dass der, welcher den Neid erregt, als der Überlegene wahrgenommen würde, weil dieser dem Neider etwas voraus habe. Neid ist bedingt durch die Vergleichbarkeit zwischen Neider und Beneidetem, es müssten gemeinsame Bezugspunkte vorhanden sein.¹²

Daraus lässt sich meines Erachtens nach folgender Schluss ziehen: durch den Vergleich mit den anderen und aus dem daraus entspringenden Gefühl der Lust oder Unlust könnte sich auf dem Umweg über den Neid ein Verständnis dafür entwickelt haben, dass es Gesetze geben

⁹ Laut Murdoch schuf selbst ein so großer Dichter wie Shakespeare „... seine Werke nicht aus simpler Erhabenheit des Geistes heraus, sondern ... aus einem intimen und demütigen Verständnis grundlegender Emotionen wie Lust und Wut, Hass, Neid, Eifersucht, Machtwillen sowie dem Staunen über Gewöhnlichkeit.“ (Conradi 642)

¹⁰ Decher 7-11

¹¹ Decher 110

¹² Decher 112

muss, die jegliches menschliche Verhalten untereinander regeln, um Koexistenz und damit Gesellschaft und politische Gefüge zu ermöglichen. Dies ist natürlich äußerst spekulativ, aber wie alle Wissenschaft können wir selbst über physische Funde aus der Vergangenheit zuerst nur Interpretationen anstellen, die zumindest bis hinein in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts oftmals nur Variationen bekannter Vorstellungen der eigenen Kultur und Zeit waren.¹³ Die Entwicklung neuer Technologien helfen uns, diese zu untermauern oder zu revidieren, den Blick für „die Wirklichkeit“ zu öffnen: ein Appell, den sowohl Simone Weil als auch Iris Murdoch ganz explizit immer wieder mit großer Dringlichkeit an uns richten. Je offener und vorurteilsloser an einen noch unbekanntem Gegenstand herangegangen wird, umso größer ist allerdings die Chance, diesen kennenzulernen, etwas Authentisches über ihn zu erfahren, ihn nicht allein als Projektion eigener Vorstellungen zu betrachten. Dennoch ist der Ausgangspunkt „meine“ eigene Vorstellung, da „ich“ im Mittelpunkt meines Vorstellens und Denkens stehe. Nur weil ich „ich“ sagen kann, vermag ich über mich hinaus dem anderen zu hinzubewegen und zu fragen: kann „ich“ transzendieren, d.h., über meine Vorstellung hinaus denken, leben, handeln, kann ich meine persönlichen Werte übersteigen und mir andere – ebenso persönliche, aber eben nicht „meine“ – „aneignen“, zumindest respektieren, d.h., aus gebührendem Abstand heraus betrachten, tolerieren, akzeptieren.¹⁴ Das würde bedeuten, ich wäre fähig, nicht nur auf mein eigenes Gut hin zu reflektieren, sondern auch auf das Gut anderer Menschen, ließe sich ausweiten auf alle Lebewesen und letztlich auch auf die gesamte natürliche Welt, die wir gemeinsam bewohnen, welche für „mein Gut“ immerhin die Grundlage ist. Ohne unseren Planeten Erde mit seinen besonderen Gegebenheiten und Ressourcen würde „ich“ nicht existieren, weder ich als Lebewesen unter anderen im Einklang der Natur und ohne „Bewusstsein“ und schon gar nicht als Lebewesen mit einem besonderen Bewusstsein.

Arendt erinnert uns auf nüchterne, nichtsdestoweniger eindringliche Art: egal wie

„... >die Stellung des Menschen im Kosmos< bestellt sein mag, die Erde und die irdische Natur scheinen zumindest ... einzigartig im Weltall zu sein, als sie solchen Wesen, wie Menschen es sind, die Bedingungen bereitstellen, unter denen sie ohne Umstände und

¹³ Hier sei z.B. auf die feministisch interpretierende Archäologie verwiesen, wie etwa jene einer Marija Gimbutas. „... Die wissenschaftlichen Studien, deren Zahl stark zunahm, seit J.J. Bachofen 1859 die matriachale Kultur wiederentdeckt hatte, Die Hauptquellen aus dem 20. Jahrhundert waren die Arbeiten von Harrison, Briffault, Neumann und ... Marija Gimbutas, der Archäologin, deren Entdeckungen dazu beitragen, die bisher gängigen Vorstellungen von antiker Kulturgeschichte zu verändern.“ (Buffie Johnson, *Die große Mutter in ihren Tieren*, S.11)

¹⁴ An dieser Stelle verweise ich auf Ernst Tugendhat: *Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie*, in der er die Mystik, mit der wir uns im Folgenden vor allem bei Murdoch und Weil auseinandersetzen haben, als eine Möglichkeit zur Transzendenz der Egozentrität von „ich“-Sagern in Betracht zieht.

ohne auf von ihnen selbst ersonnene Mittel angewiesen zu sein, leben und sich bewegen und atmen können.“ (VA 9)

Der Mensch emanzipiere sich von der Erde, schreibt sie, und scheint beunruhigt darüber, denn wie es aussieht ginge damit einher, dass etwas Wesentliches in Vergessenheit gerät, denn „wir“ als Menschheit, als gesammelte Individuen, gehen mit ihr und der irdischen Natur so um, als könnten wir uns (heute) bei Bedarf eine neue im Online-Katalog bestellen, als stünde nicht unser aller Existenz auf dem Spiel, wenn wir nicht beginnen, nachhaltig zu denken, zu leben, zu handeln. Etwas, so mag „uns“ dämmern, fehlt. Was? Das Wissen darüber, dass die Erde „... soviel wir wissen, die Mutter alles Lebendigen ist...“?¹⁵

1.2 Ist Gott das Gute?

Die im Lauf der Menschheitsgeschichte entwickelten und tradierten Werte „gut“ und „nicht gut“ („bereitet Lust“ – „bereitet nicht Lust“) eröffneten weitere Perspektiven: ein religiöser Aspekt tritt hinzu. Dieser besitzt sowohl im philosophischen als auch im literarischen Werk von Iris Murdoch große Bedeutung, nämlich als eine bestimmte Funktion, die im Zusammenhang mit einer besonderen Art von Energiequelle zu verstehen ist. Auch bei Simone Weil nimmt er vor allem in ihren letzten Lebensjahren einen immer größer werdenden Stellenwert ein, wiewohl nicht im Hinblick auf Religion als Institution eines wie immer gearteten Kollektivs, dem sie stets äußerst misstrauisch gegenüber stand, sich in letzter Konsequenz sogar außerhalb, „auf der Schwelle der Kirche“¹⁶ zum Christentum platzierte. Hannah Arendt hingegen wendet sich in erster Linie dem Politischen zu, bleibt ganz der menschlichen Welt verpflichtet und sucht das „Heil des Lebens“¹⁷ in den immanenten Fähigkeiten der Menschen.

Das Er-(finden) des Religiösen eröffnet einen neuen Raum, der auf einer anderen Ebene der Wirklichkeit liegt: Das Gut nimmt nun rein perspektivisch betrachtet eine höhere Stellung ein und gewinnt durch den Zuwachs an „Überblick“ an Wert, wandert in der Hierarchie der Autoritäten immer weiter nach oben, wird „zum Licht“ und dessen Quelle und schließlich zum Schöpfer alles Geschaffenen, dem „Auge Gottes“, wie Murdoch es in ihrem Essay *The Idea of Perfection* nennt.

¹⁵ VA 9

¹⁶ UGL 60

¹⁷ VA 301

Tatsache ist, dass seit Jahrhunderten tradierte Vorstellungen starke Bilder sind, die unser Aller Unterbewusstsein geprägt haben, ob wir nun an ihnen festhalten wollen oder nicht. Selbst die Ablehnung eines Gottesbildes setzt voraus, dass wir in uns die Prägung eines solchen finden: woher stammt sie? Hier tritt die Philosophie auf den Plan, im Versuch, diese Frage annähernd zu beantworten. Murdoch stellt fest, Platon selbst hätte, im Unterschied zu den Neuplatonikern und den jüdisch-christlichen Traditionen, welche die Identifikation Gottes mit dem Guten erst möglich machten, die Idee des Guten nicht auf einen Gott hin festgelegt.¹⁸ Im Gegenteil geht sie so weit zu behaupten: „Good is above the level of the gods or God.“¹⁹ Simone Weil hingegen versteht die ganze Geistesgeschichte als latente Hinführung zum Christentum und ordnet die großen Gestalten christologisch ein: So begreift sie Platon als Mystiker und Homers Ilias ist für sie „vom christlichen Licht durchflutet“. Die Liebe Gottes ist daher für sie ein globales Thema aller Religionen.²⁰

Wenn wir sagen: „das bereitet Lust, ist gut, das bereitet Unlust, ist daher schlecht bzw. soll vermieden werden“, ist allein hierin noch kein moralisches Urteil enthalten. Löst sich allerdings das Urteil vom rein leiblichen Aspekt (Essen bereitet Lust, Hunger Unlust²¹) und zielt es schließlich auf ein transzendentes Gutes als Maßstab des menschlichen Handelns (Vernunft ist – nach Platon – besser für das menschliche Leben als Lust, weil sie dem Guten näher verwandt ist als die Lust²²), das außerhalb der Kontingenz - unserer Menschlichkeit – liegt, wird es meines Erachtens zu einer Sitte, deren Befolgung oder Nichtbefolgung zu einer ganz anderen Art der Bewertung führt als lediglich Zustimmung Lustgefühlen oder Abneigung Unlustgefühlen gegenüber. Es erfolgt eine Differenzierung der Lust, bei der es „gute“ und „schlechte“ Lüste geben kann: die Menschen sind damit befähigt, ihr Bewusstsein zu steigern, zu transzendieren, vom eigenen wie auch vom fremden Leib abzusehen und zu erkennen, dass es einen geistigen Raum gibt, in dem etwas andere Gesetze herrschen als die der Naturgesetze, die sie beobachten.

So verstehe ich sowohl Murdochs als auch Weils Anspruch nach einem transzendenten Guten als „Quelle des Heils“: bei Murdoch handelt es sich um Platons Idee des Guten, etwas unbestimmter als Weils Christusfigur. Es wird das Zusammenleben sowohl kleinerer als auch grö-

¹⁸ MP 38

¹⁹ MP 475

²⁰ AfdA 21

²¹ Philebos 31e

²² Philebos 65a-66e

berer Gemeinschaften verändert, indem sich durch Rituale, die den sakralen Raum vom profanen trennen und Markierungen darstellen, weitere Grenzen auf tun. Das jeweilige Verhalten der Handelnden nimmt durch das Ritual neue Formen an, prägt das Verhalten aller Personen, die sich im jeweiligen Raum gemeinsam befinden, es deutet auf einen für alle gültigen Maßstab hin (auf dem Markt verhalte ich mich anders als in einem Tempel, der einer bestimmten Gottheit geweiht ist). Die Teilung der Räume in öffentlich, privat, sakral, profan bewirkt eine Differenzierung im Bewusstsein der Menschen. Einem Händler gegenüber, dem ich ein Schwein abkaufen will, und das zu einem möglichst günstigen Preis und im Bewusstsein der Tatsache, dass auch der Händler bei diesem Handel möglichst gut abschneiden will, werde ich mich anders verhalten als einem Hohepriester gegenüber, vorausgesetzt, dieser ist sich seiner bescheidenen Vermittlerrolle bewusst und missbraucht seine Stellung in der Welt nicht, um sich persönliche Vorteile zu verschaffen oder eine Machtposition einzunehmen. Es verändern sich nicht nur die Räume, sondern auch die Verhältnisse darin, jegliche Beziehungen, die sich in diesen Räumen abspielen. Könnte es möglich sein, dass der Begriff der Heiligkeit²³ dazu führte, nicht nur einen moralischen Standard für das gemeinschaftliche Leben zu entwickeln, sondern darüber hinaus noch eine ganz andere Fähigkeit, nämlich eine besondere Art der Wahrnehmung, des „Sehens“, einer Art „Einsicht“ in die „Realität“ der Dinge, wie Weil und Murdoch dies immer wieder einfordern und betonen? Etwas konkret Göttliches zu sehen war den Menschen niemals möglich und dennoch schufen sie göttliche Gestalten und Rituale, um sie zu ehren,²⁴ weil sie die Natur, wie sie sie wahrnahmen, interpretierten. Unter der Oberfläche wurde offensichtlich eine Tiefenstruktur vermutet: sie machten aus der Erde eine nährenden Mutter, aus dem Himmel einen beschützenden Vater und legten mit diesen Vorstellungen womöglich den Grundstein zu einer ganz besonderen Idee, einem Konzept, das sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte die unterschiedlichsten, ja widersprüchlichsten Formen annahm, jedoch als eine bestimmte Art von Streben unvollkommener Wesen nach Vollkommenheit erkennbar wurde, der wie ein roter Faden durch das Labyrinth menschlicher Erfahrungen, Erkenntnisse und Errungenschaften führt. Aus Furcht erwuchs

²³ Ein Begriff, der für Iris Murdoch bedeutsam und sehr von ihrer Lektüre Simone Weils beeinflusst war: ein Heiliger oder eine Heilige ist Inbegriff eines guten Menschen. Gleichzeitig sagt sie im verbalen „Duell“ mit der Schriftstellerin und Analytikerin Juliet Mitchell zum Thema Psychoanalyse und Psychotherapie 1988: „... nur ein >Heiliger< könne Therapeut sein (und es gebe keine guten Männer und Frauen).“ (Conradi 609) Sie bekräftigt damit u.a. Weils „... hartgesottene[n] Glauben, ... Not entwürdigte alle außer den Heiligen.“ (Conradi 621). Denn für Weil bedeute >gut< nicht, „... was wir normalerweise darunter verstehen, sondern nähert sich der Heiligkeit.“ (Conradi 563).

²⁴ „... Ritual: an outer framework which both occasions and identifies an inner event. ...“ (Murdoch SG 16)

Ehrfurcht, aus Ehrfurcht vielleicht Liebe²⁵ – oder zumindest die Liebesfähigkeit, die sich in diesem Streben ausdrückt.

1.3 Moralische Sehkraft, unbedingter Gehorsam und der Wille zu verstehen

Simone Weil schreibt: „Wir haben die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe erfunden. Dann prüft man die Gerechtigkeit, denn einzig die Gerechtigkeit ist imstande, einen Willen mit einem anderen zur Übereinstimmung zu bringen.“²⁶ Es geht darum, aufmerksam zu sein, denn nach Weil beruht die Nächstenliebe auf „schöpferischer Aufmerksamkeit“²⁷ und sie versteht „Handlungen als Zeugnis wirklicher Aufmerksamkeit“.²⁸ Ein hoher und – so mag man zumindest beim ersten Lesen ihrer Schriften vermuten – strenger Anspruch Weils.

Iris Murdoch, die sich mit dem Begriff der Aufmerksamkeit bei Weil intensiv beschäftigt hat,²⁹ will mit diesem die Idee eines gerechten – und liebenden – Blicks ausdrücken, der auf eine individuelle Realität gerichtet ist und bezeichnet einen solchen als charakteristisches und angemessenes Merkmal eines aktiv moralisch Handelnden.³⁰ Es bedarf weiters eines Gehorsams (ein weiterer von Weil entlehnter Begriff) gegenüber der Realität, als einer Übung der Liebe: „... a refined and honest perception of what is really the case ... which is the result ... of a ... kind of moral discipline.“³¹ Murdoch fragt nach Techniken für die Reinigung und Orientierung menschlicher Energien. Sie bejaht – ohne selbst religiös zu sein – das Gebet als eine solche Technik, in der die Aufmerksamkeit auf Gott gelenkt wird, welcher eine Form von Liebe ist: der religiös Gläubige ist fähig, sein Denken auf etwas zu fokussieren, das eine Energiequelle ist.³² Für Murdoch ist Platons Eros „... unendliche Vielfalt menschlicher Er-

²⁵ „... The Christian God has been found to be a loveable figure, by believers who are not simply afraid of him. ...“ (Murdoch MP 507); „... Das Großartige dieses Volkes (*des jüdischen, Anm.d.Verf.*) ist es einmal gewesen, an Gott zu glauben, und zwar in einer Weise, in der Gottvertrauen und Liebe zu Gott die Gottesfurcht bei weitem überwog. ...“ (Arendt IWV 33)

²⁶ UGL 138

²⁷ UGL 149

²⁸ UGL 150

²⁹ So schreibt Peter J. Conradi in seiner Biographie über Murdoch, Weil sei „die einzige Frau unter Iris’ großen Lehrern“, die sie auch Platon neu entdecken ließ (Conradi 336). Und Murdoch selbst nennt Weil „... jene größere Quelle meiner >Weisheit< ...“ (Conradi 565)

³⁰ SG 34

³¹ SG 38

³² SG 55

fahrungen; unterschiedliche Formen eines Strebens ...“;³³ eine „*personal pilgrimage*“, welche den Weg aus einer illusionären Welt zur Wirklichkeit darstellt.³⁴ Eros bei Iris Murdoch ist die anhaltende Tätigkeit spiritueller Energie, die auf ein Gut hin ausgerichtet ist, das als bewegliches Etikett an und nicht in der Welt befestigt ist.³⁵

Arendt gibt uns in Bezug auf den aufmerksamen Blick auf die Wirklichkeit einen weiteren Denkanstoß, der einen ausgesprochen nüchternen Zugang zur Liebe vermuten lässt (nüchtern verstanden als Gegensatz zu „berauscht“, „ekstatisch“, also nicht über den Dingen, sondern ganz und gar in der Welt stehend):

„Verstehen heißt ..., die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.“ (IWV 13)

Bei Arendt tritt einem in der Liebe nicht eine „*potentia*“ entgegen, sondern eine Wirklichkeit, „... mit der wir uns nur noch ohne Furcht und Hoffnung abzufinden haben.“³⁶ – die Realität ist nicht irgendein körperloses Gutes, ein Gott, sondern genau die Person, der Mensch, die Situation, der einem in der Liebe gegenüber steht bzw. in der man sich gerade befindet. Dieses Aushalten der Realität führt möglicherweise dazu, sich in der von Menschen geschaffenen Welt, welche die natürliche zu ihrer Grundlage hat, zu Hause zu fühlen.

Für Simone Weil ist die Liebe eine Richtung: die Seele, welche mit Liebe und Aufmerksamkeit an Gott (konkret benannte Energiequelle bei Weil, bei Murdoch ist „Gott“ ein Konzept, das eine Aufgabe erfüllt) denkt, wird durch den Zwang „belohnt“, den er auf sie ausübt. Dieser wird bei ihr als „Anstoß“ aufgefasst, dem man sich überlassen soll, der an einen in mathematischer Strenge festgelegten Punkt führt, über den man keinen einzigen Schritt hinausgehen soll – nicht einmal in Richtung auf das Gute.³⁷ Es geht um das Sehen, Erkennen und Verstehen der Realität. Über das Akzeptieren der Notwendigkeit, welche Ausdruck der Wirklichkeit ist, so wie diese eben ist, erreicht der Mensch eine besondere Haltung des Gehorsams: *Amor fati*.

³³ Trampota 539

³⁴ Trampota 135 FN557

³⁵ SG 3

³⁶ DT 14

³⁷ UGL 23

Bei Iris Murdoch richtet sich die Liebe als die anhaltende Tätigkeit spiritueller Energie auf ein perfektes Objekt, auf ein *ens realissimum*,³⁸ sie ist eine Funktion zwischen Mensch und der Idee des Guten. Zu lieben bedeutet demnach – und hier unterscheidet sich Murdochs Auffassung von der Weils – sich auf eine Konzeption des Guten hinzubewegen, welche somit der Wirklichkeit, die Menschen „sehen“ können, noch zugrunde liegen muss.

1.4 Schulung der Aufmerksamkeit – der „liebvolle“ Blick auf die Menschen und ihre Welt

Jedenfalls geht es bei aller Unterschiedlichkeit dieser drei Konzeptionen den Autorinnen jeweils vor allem darum, „Wirklichkeit“ zu „sehen“, d.h. zu erkennen und zu verstehen, wie diese wirkt. Sie ist einerseits etwas, das nicht so einfach zu erkennen ist, bedarf nach Weil und Murdoch bestimmter erlernter Techniken, um die Aufmerksamkeit zu erhöhen, einer strengen Disziplin, eines Gehorsams als einer Weise, mit der Wirklichkeit umzugehen, wenn sich der Blick von den Irrtümern, denen er oftmals unterliegt, gereinigt hat. Arendt andererseits spricht davon, ins Auge springende Wirklichkeit „auszuhalten“. Sie verweist in *Vita activa* auf eine geradezu wundersame menschliche Fähigkeit: ich kann vielleicht nicht vergessen, aber vergeben. Fangen wir neu an. Wir haben im Grunde nur uns (Menschen).

Es sieht so aus, als bemühten sich sowohl Iris Murdoch und Simone Weil als auch Hannah Arendt um einen „liebvollen“ Blick auf die Wirklichkeit menschlicher Welt und Beziehungen. Offenbar bewirkt das Konzept „Liebe“ etwas: ermöglicht sie das, was wir einen echten, tiefgreifenden moralischen Wandel im Menschen und dessen Handlungen nennen könnten? Es versteht sich von selbst, dass in diesem Zusammenhang mit „Liebe“ keine rein romantische Vorstellung verbunden ist.³⁹ Vielmehr scheint der Begriff als eine Art moralische Orientierungshilfe für das Handeln zu dienen. Eine Darstellung des jeweiligen Konzepts „Liebe“

³⁸ MP 139

³⁹ Liest man aufmerksam ihre Biographien, ist erkennbar, dass keine von den drei Frauen völlig frei von romantischen Vorstellungen war: geht es doch beim Blick auf die Wirklichkeit unter anderen auch um Bereiche, in der Sprache versagt und Bilder an ihre Stelle treten, die – so abgehoben sie im profanen Alltag erscheinen mögen – durchaus geradezu notwendiger Ausdruck eines menschlichen Bedürfnisses, also ganz real sind. So haben auch sie ihre Zeit und ihren Ort oder vielmehr: sollten spezielle Räume und Zeiten geschaffen werden, wenn sie nicht bereits existieren. Das wäre das schöpferische Element der Menschen, das sich vor allem im Bereich der Kunst ausdrückt, aber auch im alltäglichen Leben bedarf es einer gewissen Imagination, um dem menschlichen Beziehungsgeflecht immer wieder neue Rahmen und Muster zu verleihen.

zu liefern, Trennendes wie auch Verbindendes zu finden, eine Klärung der jeweils tragenden und stützenden Begriffe ist das Ziel meiner Untersuchung, sowie der Versuch, herauszufiltern, was gerade heute für uns von Relevanz sein könnte: vor allem in Bezug auf die Frage, was denn eigentlich „Liebe“ bedeutet und was deren Maßstab sein könnte, um eine normative Verbindlichkeit zu sichern.

Ich beginne mit Iris Murdoch, weil sie sich selbst als Platonikerin bezeichnete und sie am 9. Juli 1976 in ihrem Tagebuch notierte: „Ist vielleicht, wie bei Sokrates, Liebe das einzige Thema, in dem ich mich wirklich auskenne?“⁴⁰ und weiters sagt: „What I am concerned about really is love ...“⁴¹ Diese Liebe ist allerdings als Liebe zum Guten zu verstehen, orientiert sich an einem Ideal, geht – von Weil stark beeinflusst – mit einer strengen Selbstdisziplin einher, die eine angemessene Wahrnehmung der Wirklichkeit des Anderen erst möglich macht.⁴²

Simone Weil war vor allem von Platon und den Stoikern inspiriert, ihre Schriften wiederum verhalfen Murdoch zu einem neuen Verständnis Platons,⁴³ aber auch Descartes, Kant sowie die indische Philosophie und Lebenslehre beschäftigten sie ihr Leben lang.⁴⁴ Erst in ihren späteren Lebensjahren, vielleicht ausgelöst durch ihre einprägsame und erniedrigende, wenn auch freiwillig verbrachte Zeit als Hilfsarbeiterin in den Fabriken, um die Lebensbedingungen der Arbeiter zu teilen, und zwei religiösen Erlebnissen,⁴⁵ befasste sie sich u.a. intensiv mit dem Gedankengut des Christentums und den Evangelien. Sie betont, dass sie, obgleich agnostisch erzogen, ihre Lebensauffassung nach eigenen Worten von Jugend an christlich war.⁴⁶ Sie wurde nach ihrem Tode zur Mystikerin von einigen ihrer (hauptsächlich religiös, theologisch orientierten) Rezipienten geradezu hochstilisiert, ausgelöst vermutlich vor allem durch die Erinnerungen von Joseph-Marie Perrin und Gustave Thibon. Peter Winch konstatiert, dass Philosophen verhältnismäßig wenig Interesse für Simone Weils Werk aufbringen,⁴⁷ was meines Erachtens einen Verlust für die Philosophie darstellt. Den philosophischen Gehalt aus ihren (späteren) doch sehr religiös konnotierten Texten herauszufiltern betrachtete

⁴⁰ Conradi 265

⁴¹ EM XXIV, FN I

⁴² Trampota 139f

⁴³ Conradi 336f

⁴⁴ Wimmer 126

⁴⁵ UGL 164f und 157

⁴⁶ Wimmer 128f

⁴⁷ Winch 5

ich als besonders große Herausforderung, meine eigene Aufmerksamkeit zu schulen – was ihre These zu diesem Thema im Grunde bestätigt. Die frühen philosophischen und sozialkritischen Texte Weils jedoch, wie z.B. das *Fabriktagbuch*, geben eine minutiöse Beschreibung und genaue Analyse der damaligen Zeit und herrschenden Umstände wieder. Auch die späteren, mystischen, sind „sachlicher“ als sie auf den ersten Blick hin scheinen, folgen einer strengen Logik, erfordern allerdings ein geradezu unbedingtes Sich-Einlassen auf den Gegenstand. Winch vertritt die Auffassung, die wirklich sehr radikalen Änderungen ihres Denkens während Weils letzter Lebensjahre seien zumindest teilweise als Antworten auf die internen philosophischen Probleme, die aus ihrem frühen Denken resultieren, zu verstehen.⁴⁸ Sie sind meines Erachtens jedenfalls Zeugnis einer Selbstdisziplin, die angetrieben „... von einem ungeheuren Verlangen nach innerer Läuterung ...“⁴⁹ manchmal schwer nachzuvollziehen ist, dennoch über eine Art der Logik verfügen, an denen sich der aufmerksame Blick auf die Wirklichkeit und der Gehorsam im Sinne einer Erkenntnis und Erfahrung wirklicher Notwendigkeit im Gegensatz zu illusionären Vorstellungen, reinen Phantasien, üben kann. Dennoch muss ich Murdoch recht geben, wenn sie sagt, Weils Philosophie verwandle sich immer in Theologie.⁵⁰ Es mag erstaunen, dass eine Person, die als Tochter einer assimilierten jüdischen Familie im humanistischen Geist und agnostisch erzogen wurde,⁵¹ selbst überzeugte, wengleich höchst kritische Marxistin und politische Akteurin war und sich lange Zeit als Atheistin betrachtete, am Ende als christliche Mystikerin stirbt. Es wurde Weil der Vorwurf gemacht, ihre Religiosität sei eine Art Flucht gewesen, darauf zurückzuführen, dass sie die Wirklichkeit, wie sie war, die sie in ihrer Zeit in den Fabriken und während des Krieges erlebt hatte, nicht verkraftet hätte: sie „... vermochte die diagnostische Einstellung zur Wirklichkeit nicht aufrechtzuerhalten; daher ihre spätere Wendung zu einem übergeschichtlichen, religiösen Heil.“⁵² Diese Beurteilung mag ein Körnchen Wahrheit enthalten, aber ich betrachte Weils spätere Hinwendung zu Gott vor allem als ein Beispiel dafür, wie sehr die menschliche Vorstellung der westlichen Welt vom Gedankengut des Christentums bzw. eines jüdischen Monotheismus geprägt sind und ihren Ausdruck selbst dort findet, wo man sie nicht vermuten würde, und wie stark diese den Blick auf die Welt beeinflusst, wenn der Leidensdruck so groß ist, dass keine menschliche Logik eine Erklärung und noch weniger Trost enthält. Daher erachte ich es für unerlässlich, gerade in der Philosophie über Gott zu sprechen,

⁴⁸ Winch 3

⁴⁹ SchG 29

⁵⁰ Conradi 565

⁵¹ AfdA 10

⁵² FTB 14

obwohl wir nichts über dessen Existenz oder Nichtexistenz wissen können. Im Sprechen über Gott kann es gar nicht um dessen Wesen gehen, immer nur um die menschliche Vorstellung von Gott oder dessen Wesen, die der ständigen Überprüfung auf Glaubwürdigkeit durch kritische Infragestellung bedarf. Was in einer etwaigen mystischen Erfahrung erlebt wird, kann anderen nicht mitgeteilt werden, ist eine sehr intime Botschaft, die keinem anderen Menschen als Gewissheit zugemutet werden kann oder sittliche Verbindlichkeit für eine ganze Gesellschaft besitzt.⁵³ Wer dafür empfänglich ist – muss nicht unbedingt ein besserer Mensch sein als der, welcher sein Heil in der Vernunft oder Weltlichkeit sucht. Die Gottesvorstellungen sollten daher immer wieder aufs Neue einer genauen Prüfung unterzogen werden. Vielleicht liegt hinter der Vorstellung eines personalen Gottes eine Wirklichkeit, die unaussprechbar, unvorstellbar ist, die nichtsdestoweniger bewirkt, dass wir sind, und dass wir als Menschen so sind, wie wir sind. Darüber will die vorliegende Arbeit allerdings nicht handeln: sie will im Rahmen dessen bleiben, worüber wir uns nicht nur Gedanken machen, sondern in dem wir handeln und gestalten können. Der (im vorliegenden Fall jüdisch-christliche) Gott existiert: jedenfalls in der menschlichen Vorstellung, und hier bewirkt Gott oder vielmehr die Imagination einiges, mag sogar das Konzept Liebe einen Ursprung haben. Für Iris Murdoch war das Religiöse ein wichtiger Baustein der menschlichen Gesellschaft und sie spielte selbst immer wieder mit dem Gedanken eines Rückzugs in die Religiosität, denn: „Religion gibt einem hier einen Mechanismus vor.“⁵⁴ Allerdings findet sie die Tatsache, dass Weils Philosophie „... sich immer in Theologie“ verwandle „... schrecklich für mich ..., weil ich nicht an Gott glaube.“⁵⁵ Hannah Arendt wiederum bringt es auf den Punkt: „Man hat so viel Aufhebens um den Glauben an Gott gemacht, weil es so schwer ist, sich zuzugestehen, dass alle menschlich-personalen Beziehungen auf Glauben gegründet sind.“⁵⁶

In einem Brief an Karl Jaspers im Jahr 1965 formulierte sie weiters: „Ich habe so spät, eigentlich erst in den letzten Jahren angefangen, die Welt wirklich zu lieben.“⁵⁷ Im Gegensatz zu Murdoch und Weil ist sie eine vehemente „Antiplatonikerin“, da sie Platons Bild „des“ Menschen, nach dessen Vorbild das Innenleben, Selbstverhalten und die Selbstbeherrschung die

⁵³ Eine These, die auch Simone Weil in gewissem Sinn vertritt: „...Solange noch keine unmittelbare Berührung zwischen der Seele und der Person Gottes selbst stattgefunden hat, können sie sich auf keine in der Erfahrung oder auf Vernunftschlüsse gegründete Erkenntnis stützen. Sie können sich also auf keine Gewißheit stützen, außer man gebrauchte dieses Wort in einem metaphorischen Sinne, um damit das Gegenteil der Unentschlossenheit zu bezeichnen. ...“ (UGL 226)

⁵⁴ Conradi 532

⁵⁵ Conradi 565

⁵⁶ DT 125

⁵⁷ Heuer 54

anderen Mitglieder der Gemeinschaft gemessen bzw. zu einem einzigen Körper gemacht werden sollen, ablehnt.⁵⁸ Für Arendt kann es nur „die“ Menschen als Pluralität geben. Welche weitreichenden Konsequenzen dieser Gedanke der Pluralität hat und sich damit Schwierigkeiten aber auch Möglichkeiten eröffnen, die sich bei ihr um das Konzept „Liebe“ ranken, werden wir in Folge noch sehen. Jedenfalls steht sie der Rolle des „Herzens“, wie sie es nennt, zumindest in der Politik skeptisch gegenüber.⁵⁹ Sie tritt vehement für eine Trennung des öffentlichen – politischen – Raums vom privaten ein. Bei Arendt ist Liebe einerseits weltlos, apolitisch, ja antipolitisch: absolut privat verzehrt es das Zwischen der Menschen, wie sie in *Vita activa*⁶⁰ schreibt. Andererseits sieht es so aus, als würde diese „höchste“ Anerkennung einer Erscheinung dem einzelnen Menschen erst die Kraft verleihen, um „hinauszugehen“ in „die Welt“, dem Gebilde aus Menschenhand, einem künstlich geschaffenen Raum. Weiters stellt sie den privaten Charakter der romantischen Liebe in Kontrast zur politischen Relevanz einer anderen Form der Liebe, nämlich der Freundschaft oder der aristotelischen *philia*.⁶¹ Das Private und das Öffentliche sind bei ihr untrennbar miteinander verbunden, es wäre das eine ohne das andere nicht möglich, die Unterscheidung und Wahrnehmung beider Bereiche drückt die Spannung von inneren, unsichtbaren und äußeren, sichtbaren Prozessen aus, die einander bedingen: „... Jeder vernünftige Staatsmann ... muß die Sache ja von allen Seiten sehen. ... Dazwischen muß er urteilen. Und dieses Urteilen ist ein höchst mysteriöser Vorgang. In dem äußert sich dann der Gemeinsinn. ...“⁶² Dieser Gemeinsinn, der für den Sinn der Erstrangigkeit des Politischen steht, und damit für eine „...>Welt<, immer verstanden als Raum, in dem Politik entsteht ...“ ist dafür zuständig, dass dieser – da von uns gemeinsam bewohnt – „anständig“ aussieht.⁶³

1.5 Unterschiedliche Zugänge zur selben Wirklichkeit: Von der Wichtigkeit eines „liebvollen“ Blicks auf die Welt

In einem ersten äußerst groben Vergleich springt gewissermaßen ins Auge, dass sich jede der drei Autorinnen über einen ganz bestimmten Sinn ausdrückt: Iris Murdoch „sieht“ vor allem – Trampota nennt diese Art der Einsicht die „moralische Sehkraft“. Simone Weil spricht von

⁵⁸ VA 303

⁵⁹ IWV 33

⁶⁰ VA 309f

⁶¹ Chiba 511

⁶² IWV 71

⁶³ IWV 69

einem unbedingten Gehorsam – sie geht so weit zu behaupten, die Materie sei „... völlige Passivität und also völliger Gehorsam gegen den Willen Gottes ...“ und insofern „... vollkommenes Vorbild für uns ...“⁶⁴ Menschen. Es geht bei ihr um das Kriterium „...der durch die Berufung auferlegten Handlungen in einem Antrieb, der von allen Antrieben der Empfindung oder Vernunft wesentlich und offenkundig verschieden war ...“⁶⁵ Hannah Arendt will „verstehen“;⁶⁶ Fuß fassen in der Welt der Menschen, in der die Menschen sich wiederfinden, „... als der Raum, in dem Dinge öffentlich werden – als Raum, in dem man wohnt und der anständig aussehen muß.“⁶⁷ Es handelt sich um unterschiedliche Zugänge zu einer Wirklichkeit, die allen grundlegend gemeinsam ist, Ausdruck sind verschiedener Temperamente, Fähigkeiten und Fertigkeiten, „zusammengelegt“ wieder einen Menschen ergeben: wir sehen, wir hören und wir stehen in der Welt. Und wir tun noch viele andere Dinge, mit denen Wirklichkeit „erreicht“ oder – gestaltet werden kann. In der Synergie der unterschiedlichsten Stärken einzelner Menschen liegt die Möglichkeit einer wirklichen gesellschaftlichen Veränderung – die Beweise dafür lassen sich an uralten Artefakten aus der Steinzeit festmachen wie auch an der Errichtung der Pyramiden, der Entstehung von Philosophie und großer Reiche, an der Tatsache, dass es schon seit undenklichen Zeiten Straßen gibt, die geographisch weit auseinander liegende Orte miteinander verbinden, daran, dass wir heute über Flugverkehr und Internet verfügen, die Raumfahrt möglich ist, große Kunst existiert, die kulturübergreifend einzelne Menschen berührt, sehen, verstehen lässt, es den Wunsch gibt, „Wahrheit“ zu erkennen, die wirklich all-gemein ist, d.h. „wirklich“ allen gemeinsam ist, ohne ein einengendes Korsett zu sein, das am Atmen, der wesentlichsten Eigenschaft lebender Organismen, hindert.

Arendt schreibt an Jaspers, sie hätte erst „spät“ begonnen, die Welt wirklich zu lieben (sh. Seite 24). Im Versuch, die Menschen zu verstehen, oder die schier unfassbaren Ereignisse zu verstehen, deren Zeugin sie gewesen waren, welche nicht wirklich zu verstehen sind,⁶⁸ entwickelten sowohl Arendt als auch Weil und Murdoch in einer ihrem jeweiligen Temperament entsprechenden Form allen brutalen Fakten zum Trotz die besondere Fähigkeit eines Durchblicks, einer Einsicht in die Seele der Menschen, indem sie ihren Blick *a u c h* auf die

⁶⁴ UGL 124f

⁶⁵ UGL 43

⁶⁶ „... Wissen Sie, wesentlich ist für mich: Ich muß verstehen. ... Das Schreiben ist, ..., Teil in dem Verstehensprozeß.“ (Arendt IWV 48)

⁶⁷ IWV 69

⁶⁸ Iris Murdoch in *Against Dryness*: „...We have not recovered yet from two wars and the experience of Hitler. ...“ (EM 287)

Dinge richteten, die: gut sind. Die Welt, in der wir leben, hat die Natur zur Grundlage. Darüber hinaus schaffen Menschen selbst die Welt, für die sie die Verantwortung tragen und die wir alle miteinander teilen müssen, egal wie unterschiedlich wir auch sein mögen. Zu lernen, diese Verschiedenartigkeit nicht als Bedrohung zu betrachten, sondern deren wirkliche Kraft zu erkennen, ist wohl nicht nur Aufgabe aller einzelnen Individuen der menschlichen Gemeinschaft (natürlich eine Utopie), sondern global aller politischen, religiösen, ethnischen Gruppen. Es bedarf allerdings einer echten moralischen Verbindlichkeit und allgemein gültiger Konzepte und politischer Axiome, auf die weiter sowohl in sachlicher als auch⁶⁹ emotionaler Weise aufgebaut werden kann, um sittliche Normativität zu sichern.

Es mag unterschiedliche Vorstellungen von Güte, Gott, einem unbedingten Anspruch geben, die auf den ersten, zweiten und sogar dritten Blick gegensätzlicher nicht sein können. Jedoch scheint mir, dass menschlichen Vorstellungen ein Streben innewohnt, das zu allen Zeiten in allen Kulturen sichtbar war und ist, dass Menschen durch eine Kraft besonders in Bewegung gehalten werden, durch diese erst einen wirklichen moralischen Wandel durchmachen, der weitere Veränderungen jedenfalls „zum Besseren“ ermöglicht: die „Kraft der Liebe“. Durch den inflationären Gebrauch dieser Formulierung sowie des Begriffs „Liebe“⁷⁰ in der Alltagssprache ist es allerdings unumgänglich und notwendig geworden, sowohl das eine als auch das andere (immer wieder) von der ihnen anhaftenden Klischeehaftigkeit zu reinigen: von „unwirklichen“ (Wunsch-)Vorstellungen in Form von Illusionen, egoistischen und unreifen Phantasien zu befreien. Es geht darum, das Gerüst zu finden, das der Vielfalt der Möglichkeiten, in der sich das Konzept Liebe auszudrücken vermag, noch zugrunde liegt, Diversität erst ermöglicht. Murdoch spricht von einer „...purification of consciousness as the central fun-

⁶⁹ Ich halte die koplative Konjunktion „sowohl – als auch“ für entscheidend und unverzichtbar für die Formulierung normativer Verbindlichkeiten, da hierbei im Vergleich zur Disjunktion „entweder – oder“ auch auf einer rein sprachlichen Ebene eine Verbindung und nicht eine Abspaltung, d.h. ein willentlich nicht zu vereinigender Dualismus, zum Ausdruck kommt, solcherart das jeweils Andere immer miteinbezogen wird, da es (in Wirklichkeit) im Grunde gleichwertig im selben Raume steht. Diese Wirklichkeit zu sehen bedeutet eine Bereitschaft, der wiederum eine Fähigkeit dazu vorausgeht, etwas Anderes als man selbst ist oder kennt, anzunehmen: „*Volo ut sis.*“

⁷⁰ Der in der Gesellschaft oftmals unhinterfragt auf das dahinter stehende Konzept reduziert auf einige wenige Funktionen der Liebe verwendet wird: vor allem als erotische (verstanden als sexuelle, in Film, Fernsehen und anderen Medien suggerierte, immer wieder neu aufgelegte bestimmte Vorstellung von) Liebe, als Elternliebe (besonders Mutterliebe), als „Patriotismus“... wobei bei letzterem auffallend ist, dass die Mutter ihr Kind unbedingt und voller Opferbereitschaft liebt (lieben soll), während das „Kind“ – der Staatsbürger – im Patriotismus den Vater Staat unbedingt zu lieben und unter Umständen sein Leben für ihn zu opfern hat. Liebe wird vielleicht nicht vordergründig als solche verstanden, aber die nicht von Irrtümern und Verwechslungen gereinigte Struktur des Konzepts kann Machtverhältnisse widerspiegeln, die der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs „Liebe“ widersprechen. So sagte Murdoch einmal während einer Auseinandersetzung, sich dessen sehr bewusst: „Eine meiner grundlegenden Annahmen ... ist, dass ich die Macht habe, jeden zu verführen.“ (Conradi 364).

damental >arena< of morality...”⁷¹ Das Konzept Liebe kann nur dann als moralische Instanz dienen, wenn es genügend echte „Autorität“ aufweist, authentisch seinen Platz in der Hierarchie, die sich durch die sich aufbauende Spannung zwischen Kontingenz und Unendlichkeit ergibt, einnehmen kann.

Murdochs Anspruch, Liebe solle das oder ein zentrale/s Konzept in der Moralphilosophie sein,⁷² scheint mir tatsächlich eine richtungsweisende, wenn nicht sogar notwendige Einsicht zu sein. Liebe ist im landläufigen Sinn irrational – Rationalität hat die Menschen viel, aber nicht alles erreichen lassen, was ihnen möglich (gewesen) wäre – verfügt aber doch über ihre eigene Logik. Die ihr zugrunde liegende, sehr klare Anspruch lautet tatsächlich (dem strengen Gehorsam Weils, Murdochs aufmerksamem Blick auf die Wirklichkeit und Arendts Mut, der Realität wie immer sie erscheinen mag, standzuhalten, zuzufolge) Vollkommenheit. Das wäre – konsequent deren Gedanken weiter gedacht und gehandelt– das Ziel, selbst wenn wir wissen, wir werden es nie erreichen, da wir nicht vollständig gut sind, der Güte aber auch nicht vollständig ermangeln.⁷³

1.6 „Brüche“ im Selbst – notwendige Passion

Wie eingangs erwähnt, wohnt den Menschen eine Vorstellung von „gut“ inne: „... The concept >Good< is not the name of an esoteric object, it is the tool of every rational man, Goodness is not an object of insight or knowledge, it is a function of the will.”⁷⁴ Trampota schreibt in seiner Studie *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft?*, um die Qualität der Forderung des unbedingten formalen Anspruchs, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, zu verstehen, sei es notwendig, nach seinen epistemischen Ursprüngen zu fragen.⁷⁵ Das „Sehen“ der Wirklichkeit bedeutet jedenfalls eine Art von Erkenntnis: gibt es tatsächlich eine Instanz oder eine Fähigkeit, die den Menschen „Wirklichkeit“ sehen bzw. erkennen lässt? Rationalität, Vernunft lassen uns Phänomene, Strukturen, Gesetzmäßigkeiten bis zu einem gewissen

⁷¹ MP 293

⁷² SG 1

⁷³ Simone Weil bringt es auf den Punkt: „... Nur das Denken der Vollkommenheit bringt Gutes hervor – ein unvollkommenes Gutes. [...] Man kann sich die Vollkommenheit nur dann wirklich vornehmen, wenn sie wirklich möglich ist; das ist also der Beweis, daß *die Möglichkeit* der Vollkommenheit *hier* unten *existiert*.“ (C Bd.4 326; Hervorhebung von mir).

⁷⁴ SG 4

⁷⁵ Trampota 11

Grad erklären und verstehen, uns vermuten, dass es eine fundamentale Wirklichkeit gibt. Im Erblicken von Schönheit und Erhabenheit erleben wir eine Ergriffenheit, die noch andere Augen als unsere organischen öffnet: wir verlieben uns, und sei es für einen Augenblick. In dem Moment geschieht etwas Wesentliches, wir vergessen für diesen kurzen Moment tatsächlich uns selbst, da wir etwas Anderes, Ansprechendes, Anziehendes sehen. Murdoch spricht von einem Bruch im Selbst, der passiert (im Sinne einer erfahrenen Passion: „aktive“ – da wahrnehmende, zulassende – Passivität), wenn wir uns verlieben.⁷⁶ Dass wir u.U. das Objekt unserer Verliebtheit in der nächsten Sekunde besitzen wollen, d.h., unser Ego wieder die Bühne betritt und diese beherrschen will, ist vermutlich unserer menschlichen Natur geschuldet, die jedoch nicht statisch, sondern veränderbar ist – wenn wir es selbst auch wollen. Wo der Wille im Spiel ist, dort existiert auch das Konzept der Freiheit, sonst gäbe es gar keinen Willen.

Ich finde ausgesprochen interessant und verfolgenswert, was die drei Autorinnen jeweils zum Begriff der Leidenschaft zu sagen haben: ich habe das Gefühl, dass diese ein wichtiger Bestandteil dessen ist, was in weiterer Folge zu einem Begriff der Liebe transzendiert werden kann. Ohne „Passion“, die passiert, kein Ergriffensein, das scheinbar von außen kommen muss, stärker ist als „ich“ und mein Inneres zu verwandeln imstande ist: so findet sich in einer Notiz ihres *Denktagebuches* der von Arendt festgehaltene Gedanke, dass man die Liebe nicht hätte, sondern die Liebe einen hat.⁷⁷ Diese Art von Leidenschaft, die letztendlich wohl auch eine Voraussetzung für Mitgefühl ist und in weiterer Folge die viel beschworene Nächstenliebe als eine Möglichkeit eines geradezu metaphysisch anmutenden (da vielerorts nicht realisierbaren?) Sonnenaufgangs an einem moralischen Horizont erscheinen lässt, ist nicht zu verwechseln mit den vielfältigen Affekten und Trieben, die den Menschen nicht von außen „überfallen“, sondern vielmehr in dessen Inneren entstehen und mit Lust- und Unlustgefühlen in Verbindung stehen: „Ich will das! (nicht!)“ Passion hingegen ist etwas ungleich Machtvolleres und wird erlebt als etwas von außen kommend und geradezu Schicksalhaftes, oder ist vielmehr die menschliche Fähigkeit, von außen erfahrende Gewalt (wird nicht auch Liebe oftmals als etwas Gewaltiges erlebt?) aus- und standzuhalten, im Sinne eines Wandels, der damit in Gang gesetzt wird. Der Gott Eros erwählt eine Person und trifft mit seinem Pfeil punktgenau, das „Opfer“ oder auch der / die „Glückliche“ ist „betroffen“: diese Person ist gemeint, an der Reihe, einen inneren und auch äußeren Wandel zu vollziehen, niemand ande-

⁷⁶ Conradi 671

⁷⁷ DT 51

rer. Und genau zu diesem oder jenem Zeitpunkt, mag man ihn nun als passend oder unpassend empfinden, denn man ist diesem Ergriffenwerden von etwas, was man nicht selbst ist, gewissermaßen wehr- und schutzlos ausgeliefert.

Arendt stellt in diesem Zusammenhang in ihrem *Denktagebuch* bedauernd fest, dass in der Neuzeit „Leidenschaften zu Gefühlen degenerieren“, ⁷⁸ was ein Hinweis darauf sein mag, dass es einer bestimmten Konstitution bedürfe, um ihre Macht schlicht und ergreifend auszuhalten. Es ist vielleicht die Angst vor einer geradezu animalischen Stärke in den Menschen selbst, die dazu notwendig wäre und deshalb letztendlich dazu führt, ins romantische Gefühl auszuweichen, oder der Wunsch nach dem Sublimen bzw. nach einem auf ganz bestimmte Weise verstandenen „Guten“ entsteht. So bemerkt Murdoch zu Weil, diese verbände Notwendigkeit mit einem spirituellen Gehorsam, welcher zu Reinigung und Liebe hin bewegt. Und weiters hält sie fest: „Suffering remains but accompanied by a kind of passion, a high Eros, [...] which is the vision of good itself which comes about when [...] selfish desires, [...] are removed.“ ⁷⁹ Der gereinigten Sicht auf die Wirklichkeit geht die Bereitschaft zum Gehorsam voran. Dieser ist nicht blind und taub, sondern beugt sich nur dem höchsten Guten in einer Anerkennung, welche im Innersten Liebe bedeutet: „Du bist gut!“

So darf ich zusammenfassend noch einmal auf den Punkt bringen, weswegen die Werke von Iris Murdoch, Simone Weil und Hannah Arendt für mich besonders richtungsweisend sind, nämlich in Hinblick auf deren jeweiligen Verständnis des Liebesbegriffs: Murdoch griff den Begriff der Aufmerksamkeit bei der Platonikerin Weil auf und gelangte durch sie zu einem neuen Verständnis Platons – beide geben interessante und bis zum heutigen Tage aktuelle Denkanstöße zu den Ideen des Guten, Schönen, dem Streben des Eros und der christlichen Nächstenliebe. Murdoch machte den platonischen Begriff des Eros zum anthropologischen Leitbegriff ihrer Ethik. ⁸⁰ Arendts Ansatz ist ganz und gar der menschlichen Welt als Ort der Öffentlichkeit und damit des politischen Handelns mit allen seinen Formen und Ausdrücken verpflichtet. Ich finde den Gegensatz, der sich durch die Forderung eines unbedingten Anspruchs, sei es durch die Idee des Guten oder einer Gottesvorstellung einerseits, und der Akzeptanz der menschlichen Natur bei gleichzeitigem unerschütterlichen Vertrauen auf die potentielle Fähigkeit der Menschen, r i c h t i g zu urteilen andererseits, interessant und unter-

⁷⁸ DT 60

⁷⁹ MP 109

⁸⁰ Trampota 17

suchenswert: so soll neben einer Darstellung der jeweiligen Konzepte, nämlich dem der Liebe ebenso wie jener, die mit diesem in einem engen Verhältnis oder einem bestimmten Zusammenhang stehen, der in ihnen enthaltenen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten und einer Klärung bestimmter Begriffe auch der Frage nachgegangen werden, inwieweit es sich tatsächlich um zutreffende Bilder der Wirklichkeit oder Wegen zu einer solchen handelt.

2. KAPITEL IRIS MURDOCH

„What I am concerned about really is love“
(EM XXIV, FN I)

Iris Murdoch galt von Anfang ihrer beruflichen universitären Laufbahn, die 1948 mit einer Tutorenstelle für Philosophie am St. Annes's College in Oxford begann, an, als „... die Expertin für Fragen der Moral.“⁸¹ Sie lehrte politische und Moralphilosophie.⁸² Es ist vor allem ihrer Lektüre der Schriften Simone Weils geschuldet, dass sie ihr ursprüngliches Bild Platons, den sie in ihrer Jugend für „... reaktionär, unehrlich und immer schnell mit billigen dialektischen Tricks bei der Hand ...“⁸³ hielt, veränderte und eine Hinwendung zu dessen Ideenlehre vollzog: sie gewann später der Vorstellung des Lebens als eines Aufstiegs aus der Hölle viel ab. So wird Platons Gleichnis durch Murdochs Interpretation zu einem Sinnbild des Ringens der einsamen menschlichen Seele, die sich um Erleuchtung bemüht.⁸⁴

Der Essayband *The Sovereignty of Good*, veröffentlicht 1970, ist Murdochs bekannteste Arbeit über Philosophie und bescherte ihr steigenden Einfluss. Wie Conradi in seiner Biographie schreibt, „...sich damals als Platonikerin in Sachen Moral zu >outen<, war ... bizarr, ...“⁸⁵ Murdoch entwarf in diesem Band ein „...mächtiges >konkurrierendes< Seelenbild“⁸⁶ zu den angelsächsischen und französischen orthodoxen Denkweisen. Dem „Volk“, d.h. jenen, die durch akademische Philosophie „nicht korrumpiert“ waren, sei die Moralphilosophie zurückgegeben worden. Das Werk stellte einen Aufruf zum Handeln dar, ein „...Programm für eine Veränderung im Menschen, und zwar durch das einsame Individuum selbst ...“⁸⁷ Einen Wert an sich hatten hierbei die Aufmerksamkeit auf die guten Dinge in *diesem* (Hervorhebung von Conradi) Leben wie auch die spirituelle Suche.⁸⁸

Bereits 1968 erklärte Murdoch selbst, sie sei „zutiefst angeödet [vom] ... (mindestens zehn Jahre) langen Gedankengang der zur *Sovereignty of Good* führte. ...“⁸⁹ Es sei zwar nicht

⁸¹ Conradi 376

⁸² Conradi 380

⁸³ Conradi 129

⁸⁴ Conradi 608

⁸⁵ Conradi 607

⁸⁶ Conradi 608

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Conradi 618

alles falsch, aber sie fände vieles davon „... beängstigend *beschränkt* und einseitig.“⁹⁰ Sie stellt sich die Frage: „Bin ich am Ende des Pfades angelangt, der vor vielen Jahren begann, als ich zum ersten Mal Simone Weil gelesen und ein fernes Licht im Wald erblickt habe? Das Haus des Holzfällers! Kaum eine Ankunft.“⁹¹

Ihr zweites philosophisches Hauptwerk, die Gifford-Vorlesungen aus 1982, die später unter dem Titel *Metaphysics as a Guide to Morals* veröffentlicht wurden, trug noch immer den Stempel Platons und Weils. Aber – wie Conradi in seiner Biographie Murdochs festhält – kritisiert sie in ihren Tagebüchern und Romanen ihre eigenen Gedanken. Sie schreibt vom „... Ende ihrer Unterwerfung unter den Puritanismus Simone Weils ...“, von „... Entplatonisierung ... die ganze Maschine in den Boden setzen.“, und davon „...ihre hohe Gesinnung >zu ersticken<.“⁹² Sie ist sich sehr wohl der problematischen Spannung bewusst, die sich durch ihren platonisierten Glauben an die Möglichkeit von Transzendenz ergibt: „Puritanismus = Romantizismus“.⁹³ Während sie in ihren philosophischen Werken um kritische Distanz und Sachlichkeit bemüht ist, verteidigt sie in ihren Romanen diese zwei wesentlichen Aspekte inniger *Menschlichkeit*.⁹⁴

In *Sovereignty of Good* geht es um den Vorrang der „Aufmerksamkeit“ vor dem „Willen“.⁹⁵ Wie Weil räumt Murdoch der Liebeserfahrung eine zentrale Stelle in der Ethik ein; der edle Eros als befreiende Kraft ist „... die sublimierte Liebe, Liebe des Allerhöchsten, gebildetes und gewandeltes, veredeltes und leidenschaftsloses Verlangen. ... Sich zu verlieben, bewirkt einen Bruch innerhalb des Selbst.“⁹⁶ Und auch die Botschaft der Gifford-Vorlesungen lautete, dass „keusche Liebe lehrt.“⁹⁷ Ich werde mich in diesem Kapitel hauptsächlich auf Stellen dieser beiden Werke beziehen, da es die Ökonomie des Schreibens erforderlich macht, um nicht in einen undurchdringlichen Dschungel von Zitaten zu geraten, die aus möglicherweise zu vielen unterschiedlichen Kontexten gerissen werden müssten. Ich zitiere durchgehend aus ihnen, manchmal unmittelbar zwischen den beiden hin und her „springend“: zwar hat Murdoch ihre eigene „Unterwerfung unter den Puritanismus Simone Weils“ kritisiert und von

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.

⁹² Conradi 618

⁹³ Conradi 640

⁹⁴ Hervorhebung von Conradi; 642

⁹⁵ Conradi 671

⁹⁶ Conradi 670f

⁹⁷ Conradi 676

einer „Entplatonisierung“ gesprochen, jedoch konnte sie sich dem Einfluss Weils und Platons nicht entziehen. Die damit einhergehende Strenge scheint sie (als Mensch) zu irritieren. Als Philosophin jedoch findet sie offenbar deren Klarheit des Denkens zwingend, daher kann ich in Murdochs *Sovereignty of Good* und *Metaphysics as a Guide to Morals*, zwischen denen doch mehr als ein Jahrzehnt liegt, keine grundsätzlich neue Position entdecken. Die Konzentration auf den Begriff der Liebe und der dahinter liegenden Konzeptionen in dieser Arbeit ließ mich in meiner Zitierweise zwischen ihnen hin und her pendeln, da für Murdoch der Eros zwar ein wesentliches Konzept darstellte, das sie allerdings meines Erachtens nicht durchgehend ausgearbeitet hat. Der für diese Arbeit – selbst gewählte – Rahmen zwingt mich zu einer bescheidenen Auswahl, wobei das kein Nachteil sein muss: jeder Begriff, jede Formulierung würde es verdienen, nicht nur in einer Breiten- sondern – ich glaube, das wäre ganz im Sinne Murdochs – vor allem in seiner bzw. ihrer Tiefendimension beachtet zu werden. Allerdings ist mir bewusst, dass auch dieser Anspruch in der vorliegenden Arbeit nicht einmal annähernd erfüllt werden kann: nichtsdestoweniger ist es mir ein ernstes Anliegen, das Wenige möglichst aufmerksam und redlich in Augenschein zu nehmen und auf ihre Verbindlichkeit hin zu prüfen.

2.1 Transformation: Antrieb und Ziel

Eine der zentralen Fragen, die sich durch das gesamte philosophische wie auch literarische Werk Murdochs zieht, lautet: „Können wir uns selbst verändern? Wie wird Leidenschaft in Mitgefühl verwandelt?“⁹⁸ Das Problem des Lebens stellt sich demnach für sie als die Frage nach der Transformation von Energie dar.⁹⁹ Energie fließt, hat einen Ursprung und ein Ziel: so ist das Gute für sie die Energiequelle schlechthin, absolut verbindliche Vorstellung: „Good is above the level of the gods or God.“¹⁰⁰ Sie akzeptiert allerdings die Vorstellung „Gott“ als den Namen einer Energiequelle, die dem Menschen nützt und sie die Liebe „lehrt“, daher bedauert sie meines Erachtens das Verschwinden der religiösen Sphäre als Ort der Entwicklung von ganz spezifischen Fähigkeiten, die das gesamte Spektrum menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten stützen und halten sollten: so weist Murdoch z.B. in Bezug auf wissenschaftliche und moralische Sprache darauf hin, dass wir Menschen und moralische Akteure

⁹⁸ Conradi 676

⁹⁹ MP 24

¹⁰⁰ MP 475

sind, bevor wir Wissenschaftler sein können – die rationale Sprache der Wissenschaft sei immer nur Teil einer einzigen (Sprach-), „Kultur“.¹⁰¹ Es bedürfe einer besonderen Aufmerksamkeit, um die individuelle Wirklichkeit mittels eines liebevollen und gerechten Blicks, der frei ist von etwaigen romantischen Vorstellungen und persönlichen Vorurteilen, zu entdecken. Dies sei auch eine Frage der Technik: das Gebet ist eine von vielen, die helfen, die Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt zu richten, das man nicht selbst ist, so wird Transzendenz möglich. Daher ist Liebe bei Murdoch als eine Funktion zu verstehen, welche vom Liebenden als dem unvollkommen Strebenden ausgeht und sich auf das geliebte Objekt richtet, nach dem gestrebt wird, weil es eine noch nicht erreichte Vollkommenheit darstellt. Es sieht dem Anschein nach so aus, als sei die Sehnsucht des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen eine „Leistung“¹⁰² der Menschen selbst, die sich als Veränderung im Inneren vollzieht: sich zu verlieben, bedeutet immer einen Bruch im Selbst.¹⁰³ Es muss sich um eine menschliche Leistung oder zumindest eine Art Bereitschaft handeln, da die Idee des Guten selbst nicht lieben kann, ist sie – anders als der Beispiel gebende liebende Gott Weils – nichts als ein „concrete universal“,¹⁰⁴ keine Person, kein Bewusstsein, sondern ein Ding, das gewissermaßen nicht von dieser Welt ist, sondern als eine Art Etikett an ihr haftet.¹⁰⁵

Murdoch fordert ein, Liebe solle ein zentrales Konzept in der Moralphilosophie sein.¹⁰⁶ Moral in der menschlichen Welt ist „... *sui generis*, >as if it came to us from elsewhere<. It is an intimation of >something higher<“,¹⁰⁷ die Forderung, dass wir tugendhaft sein mögen. Weder kann das moralische Unterscheidungsvermögen als ein natürlicher Instinkt unter anderen erklärt, noch das Gute mit Vergnügen, dem Willen zu leben oder dem, was ein Staat etwa dafür hält, identifiziert werden.¹⁰⁸ Für Murdoch ist klar, dass eine Relation zwischen Tugend und Liebe besteht, welche ihrerseits mit Bewusstsein und Freiheit verbunden sind.¹⁰⁹ Tugend hängt von der Vorstellung eines bestimmten Gutes ab: so ist das Konzept „Güte“ nicht identisch mit Liebe, steht aber mit ihr in einem speziellen Verhältnis. „Gut“ ist nicht der Name

¹⁰¹ SG 34

¹⁰² Eine Leistung deshalb, weil der Mensch sich dazu entschließen, bestimmte Fähigkeiten aufweisen muss, sich für eine Denk- und Fühlweise, Haltung, Handlung, zu entscheiden. Er muss sich selbst einer gewissen Freiheit bewusst sein. So mag die Liebesfähigkeit zwar im Menschen angelegt sein, aber diese zu entwickeln, ist jeweils dessen eigene Entscheidung und Leistung, ebenso wie „Güte“ eine Funktion des Willens ist (SG 4).

¹⁰³ Conradi 671

¹⁰⁴ SG 29

¹⁰⁵ SG 3

¹⁰⁶ u.a. in SG 1 u. 46

¹⁰⁷ MP 26

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ SG 1f

eines esoterischen Objekts, wie sie schreibt, sondern das Werkzeug eines jeden rational denkenden Menschen, „Güte“ ist eine Funktion des Willens.¹¹⁰

Der Begriff Liebe steht - nochmals kurz zusammengefasst – nach Murdoch in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff der Moral, da das dahinter stehende Konzept „Liebe“ in der Moral eine zentrale Stelle einnehmen soll. Moral versteht sie als *sui generis*, als käme es von „anderswo“: das Ziel ist bei Murdoch Platons Idee des Guten, das als *concrete universal* funktioniert, also einen unbedingten Anspruch darstellt; dieser Anspruch nun soll das „Werkzeug“ eines jeden rational denkenden Menschen sein. Das, was hinter dem Konzept „gut“ steht, ist das Ziel, der individuelle Wille strebt – in gewissem Sinne willkürlich unwillkürlich oder auch unwillkürlich willkürlich – danach, weil er dazu fähig ist, den Anspruch wahrzunehmen. Ohne diese grundlegende Fähigkeit, diesen zu fühlen, zu hören, zu „sehen“, gäbe es keine Idee des Guten. Die Menschen wüssten nichts davon. Das Gute bei Murdoch ist reiner (intellektueller) Anspruch, ein (magnetischer) Anziehungspunkt. Sie erklärt aber nicht wirklich, weshalb diese Relation besteht, bzw. woher die Macht kommt, dass die Menschen das Gute wollen und was die Liebe ist bzw. wie diese entsteht: es scheint so, als betrachtete Murdoch die Idee des Guten als eine grandiose Erfindung der Menschen, die es wert wäre, als unbedingter Anspruch zu gelten, damit unbedingte Verbindlichkeit zwischen den egoistischen Einzelwesen der Art Mensch herrschte. Es wäre also die selbst hervorgebrachte Idee des Guten, die Liebe hervorruft: die Sehnsucht nach einer im Grunde völlig unbestimmten Vollkommenheit, die bei näherer Betrachtung auf vielfältigste menschliche Erfahrung beruht: „Wenn Ihr zum Beispiel etwas Gutes zum Frühstück habt, werdet Ihr sagen: >Das ist gut.< Gut wird benützt als etwas, das vor langer Zeit erfahren wurde, obwohl Ihr Euch nicht mehr entsinnen könnt, wann.“¹¹¹

Worauf ich hinaus will, ist folgendes: ein Anspruch bedeutet immer, es gibt einen, der spricht und einen der hört. Wir sahen bereits, dass für Arendt eine grundlegende Wechselseitigkeit existiert, die Wille und Bereitschaft signalisiert („*volo ut sis*“ sh. 1. Kapitel, S.11). Ich fragte, wer die Macht hätte zu wollen, dass der andere sei. Bei Simone Weil ist es ganz klar: es ist Gott, und als das Gute ist dieser Quelle und Ziel allen Strebens, der Grund für die Liebesfähigkeit der Menschen. Und zwar nicht nur, weil die Menschen Gott als den Inbegriff des Guten anstreben (so wie bei Murdoch die Menschen das Gute als letzte Instanz anstreben), son-

¹¹⁰ SG 4

¹¹¹ Suzuki 37

dern weil Gott in erster Linie und als Erster die Menschen liebt und durch sein Beispiel lehrt. Die Liebe der Menschen ist demnach eine (schwache) Nachahmung dessen, was eine höhere Instanz als Vorbild *ist*. Arendt konzentriert sich ganz auf die intrinsischen Fähigkeiten zur Transzendenz innerhalb der sehr menschlichen Welt mit ihren Verhältnissen und Bezügen, die im Menschen selbst vorliegen. Sie vertraut auf eine grundsätzliche Güte *in* den Menschen, nicht einer außerhalb der menschlichen Welt, lehnt die Idee Gottes nicht ab, verlässt sich aber auch nicht auf sie: sie kann (und will es auch gar nicht erst versuchen) weder Gottes Existenz noch dessen Nichtexistenz beweisen. Bei Murdoch finde ich allerdings trotz ihres Platonismus mit seiner architektonisch klar und streng geordneten Ideenlehre eine gewisse Unbestimmtheit, die sowohl die Menschen als auch die Vorstellung der Transzendenz betrifft: erkenne ich bei Weil und Arendt jeweils einen festen Entschluss, nämlich einerseits den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit und andererseits das Vertrauen in menschliche Fähigkeiten und die den Menschen innewohnende Güte, finde ich bei Murdoch eine vage Unbestimmtheit. Wohl hält sie daran fest, dass die Menschen einen moralischen Halt in der Welt benötigen in Form eines unbedingten Anspruchs, aber andererseits verspürt sie doch den Wunsch, den einseitigen Puritanismus eines Platon oder einer Weil hinter sich lassen: hier liegt auch der wesentliche Unterschied zu den beiden anderen Autorinnen. Sie erkennt an der platonischen Idee des Guten, dass diese „Werkzeug“ des Menschen und „Güte“ eine Funktion des menschlichen Willens ist. Insofern steht sie einer Arendt näher als einer Weil, bei der sich zwei Ebenen vorfinden: die göttliche und die menschliche. Bei Arendt und Murdoch sind die Individuen sowohl Sender als Empfänger, ein Kreislauf schließt sich: Menschen sind einander verantwortlich. Und tatsächlich tragen sie in gewissem Sinn die Verantwortung – für die menschliche Welt wie auch in einem gewissen Sinn für die natürliche, die uns als nährende Heimat umgibt, die Grundlagen bereit hält für eine Umgestaltung des von Menschen bewohnten Raumes.

Für Murdoch ist die menschliche Moral *sui generis*, weil sie der Vielfalt der menschlichen Erfahrung geschuldet ist: es gibt nicht *eine* Idee des Guten, sondern in jedem einzelnen Menschen wohnt eine andere Idee *des* Guten, und was daran verbindlich ist, ist die Tatsache, dass die Menschen *alle* endlich und daher unvollkommene Wesen sind. Die Kraft, die Energie, das Verbindliche ist also der ständige Fluss der Veränderung, die Formen dieser Veränderungen sind jeweils individuell, vergänglich, einzigartig und wertvoll, können aber nie die Unbedingtheit repräsentieren, höchstens durch deren Abwesenheit: ein Mensch lebt nicht ewig,

eines Tages stirbt er und ist nicht mehr. Die Idee des Guten allerdings „überlebt“: weil wir Individuen sind und als solche schon aufgrund unserer täglichen Erfahrungen erleben, dass eine besondere Art allgemeiner Verbindlichkeit absolut notwendig ist. Existierte diese Verbindung in Form einer allgemeinen Verbindlichkeit nicht, geriete auch die Idee des Guten in Vergessenheit, da wir nicht ständig mit der Vielfalt, dem Ähnlichen und dem ganz Anderen konfrontiert wären, sondern tatsächlich wie diskrete Punkte in einem zusammenhanglosen Universum wären, nicht einmal imstande wahrzunehmen, dass es sich um diskrete Punkte handelt. Wir hätten reines Chaos, aber keine Ahnung davon, da keine Verbindung welcher Art auch immer vorhanden wäre.

2.2 Wille und Willensanstrengung

Wenn Güte nun eine Funktion des Willens ist: was bedeutet dieser bei Iris Murdoch? Trampota konstatiert, dass ihrer Überzeugung nach der menschliche Wille im Grunde wenig auszurichten vermag, was das Bemühen um ein tugendhaftes Leben betrifft. Er kreise dank der natürlich-mechanischen Grundenergie des Menschen, einer ebenso natürlichen Zentripetalkraft folgend, immer wieder um sich selbst. Diese Grundenergie manifestiere sich auf der kognitiven Ebene in Form von Phantasie: bei Murdoch bedeute diese *per definitionem* einen schlechten Gebrauch der Vorstellungskraft, der verhindere, die Wirklichkeit so zu „sehen“, wie sie ist:¹¹² „The chief enemy of excellence in morality [...] is personal phantasy: the tissue of self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is outside one.“¹¹³ Daher sei der Begriff der Wirklichkeit normative Zielvorstellung des sittlichen Lebens und das „Sehen der Wirklichkeit“ werde von Murdoch als Aufgabe verstanden. Durch die natürliche Grundenergie des Menschen ist er in einem starken Maße an seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche fixiert. So ferne es am Gegengewicht der Tugend mangle, sei der menschliche Wille weitgehend machtlos, wenn es um die Beeinflussung der Energie, welche die Grundrichtung des Handelns vorgebe, ginge. Zwar gibt Murdoch zu, „Wille“ und „Willensanstrengung“ spielten durchaus eine wichtige Rolle im moralischen Leben, dennoch hält sie das meiste, was unter diesen beiden Begriffen beschrieben würde, für einen Teil eines mächtigen Energiesystems, welches sie als egozentrische Phantasie bezeichnet.¹¹⁴ So formu-

¹¹² Trampota 127

¹¹³ SG 59

¹¹⁴ Trampota 127f

liert sie: „What I have called fantasy, the proliferation of blinding self-centred aims and images, is itself a powerful system of energy, and most of what is called >will< and >willing< belongs to this system ...“¹¹⁵ Daher beruht Murdochs Konzept der Moral nicht auf Willenskraft. Im Gegenteil bedarf es zur Umkehr zu einem echt tugendhaften Leben eines tiefgreifenden und langwierigen Prozesses, der letztendlich einen langsamen Wandel der Perspektiven in Gang setzt, aus dem neue Formen des Begehrens hervorgingen, den sie als „unselfing“ bezeichnet.¹¹⁶

2.3 Reinigung des Bewusstseins – „unselfing“ als Bedingung der Möglichkeit einer allen gemeinsamen Welt

Wenn Bewusstsein in enger Verbindung mit dem Wollen steht, müsste eine kontinuierliche, immer wieder erfolgende Reinigung dieses Bewusstseins stattfinden, wie Murdoch wiederholte Male andeutet, um sein Wollen zu klären – den bestimmten, individuellen Willen. Klarheit wiederum bedeutet die Möglichkeit von Einsicht, während ein ausschließlich vom individuellen Willen bestimmtes Bewusstsein getrübt wäre wie ein verschmutztes oder verhängtes Fensterglas, das keinen Ein- oder Durchblick mehr gestattet: „My moral energy is a function of how I understand, see the world.“¹¹⁷

Trampota hält fest, dass es bei Murdoch in allen spezifischen menschlichen Aktivitäten um eine Disziplin und Reinigung von Wünschen gehe.¹¹⁸ Der Begriff des Eros verbindet Intellekt und Wille, wodurch das anthropologische Fundament erweitert und vertieft würde. Das gesamte Spektrum menschlicher Erfahrung, welches intellektuelle, affektive und instinktive Komponente enthält, würde verändert. Die Reinigung von Intellekt und Gefühl stünde im Mittelpunkt des guten Lebens. Es handle sich um ein aktives Prinzip Platons: „*rational virtuous passion*“ – Eros.¹¹⁹ Demnach ist das Streben nach Wissen und Weisheit ein Prozess des Entdeckens. Im stufenweisen Aufstieg würden illusionäre Erscheinungen und ich-zentrierte Phantasievorstellungen überwunden. Es käme daher zu einer Annäherung an die Wirklichkeit, die charakterisiert wäre durch die internen Beziehungen der Kategorien Wert – Wahrheit – Kognition. Murdoch geht davon aus, dass es im Menschen eine fundamentale Ausrichtung

¹¹⁵ SG 67

¹¹⁶ Trampota 128f

¹¹⁷ MP 293 / Trampota 138

¹¹⁸ Trampota 135

¹¹⁹ MP 298 / Trampota 136

auf ein schlechthin Gutes gibt. Als Orientierung dient der „Wirklichkeitssinn“, der in einer ursprünglichen Verflechtung in der Vielfalt und außerordentlichen Verschiedenheit menschlicher Erfahrungen eingebettet liegt.¹²⁰

Das Bild der seelischen Energie (Eros) umfasst also das gesamte Spektrum menschlicher Erfahrung. Der platonische Eros bewegt sich immer im Raum zwischen Gut und Böse, da das Gute unablässig eine magnetische Anziehung auf ihn ausübt.¹²¹ Murdoch betont die Transzendenz des Guten und bezeichnet seine Anziehung als unvermeidlich. Sie beschreibt dieses transzendente Gute als ein „Energiezentrum“, das sowohl auf die kognitiven als auch auf die konativen Schichten des Menschen seine Anziehung ausübt. Daher ist es sowohl aktives Prinzip unseres Erkennens als auch Gegenstand und Inspiration der Liebe. Lieben und Erkennen verbinden sich somit zu einem gemeinsamen Streben:¹²²

„There is an orientation toward goodness in the fundamental texture of human nature. We, as individuals, live in different worlds, we see different things not just in general but down to last details. The Good is distant and apart, and yet it is a source of energy, it is an active principle of truthful cognition and moral understanding in the soul, the inspiration and love-object of Eros. It is not a logical universal, or a person, it is *sui generis*. It is a >reality principle< whereby we find our way about the world. Plato's philosophy offers a *metaphysical picture* of that essential presence, together with ... many and various instances and examples of our relation to it.” (MP 474)

Platon führt den Begriff des Werts zusammen mit der reinsten Form der Idee des Guten; Murdochs Ansicht nach sieht er sie „... distributed into human variety through the working of truthfulness, knowledge and purified spiritual desire (love, Eros). ...“¹²³ Hier gewinnt der von Simone Weil entlehnte Begriff der Aufmerksamkeit (*attention*) als handlungstheoretischer Begriff an Bedeutung: „Simone Weil said, that morality was a matter of attention, not of will.“¹²⁴ Der Begriff der Aufmerksamkeit geht mit dem Begriff einer aktiv-kreativen Vorstellungskraft (*imagination*) eine enge Verbindung ein. Laut Trampota sind diese beiden handlungstheoretischen Begriffe in ein „Kraftfeld“ zwischen zwei „Pole“ eingebettet, durch welche Murdoch ihr metaphysisches Gesamtbild der menschlichen Wirklichkeit konstituiert: „... der eine „Pol“ dieses Kraftfelds wird durch den Begriff der spirituellen Energie des Eros markiert und der andere durch den mit ihm komplementären Begriff der transzendenten

¹²⁰ Trampota ebd.

¹²¹ Trampota 136f

¹²² Trampota 137

¹²³ MP 50

¹²⁴ MP 293

Idee des Guten.“¹²⁵ Die bestimmten Gegenständen bzw. Personen zugewendete Aufmerksamkeit wäre der aktive Impuls des Handelnden, durch den die Kraft – der Eros – in ihm eine Ausrichtung erfährt, „... welche die Möglichkeiten seiner Willenskraft bei weitem übersteigt.“¹²⁶

Diese Idee des Guten erfahren wir als Idee der Vollkommenheit, die wir anstreben, wenn wir uns mit Moral, Religion und Kunst auseinandersetzen:

„We know of perfection as we look upon what is imperfect ... The human scene is one of moral failure combined with the remarkable continued return to an idea of goodness as unique and absolute ... we press language to express the ubiquitous importance of the concept of morality, when it is seriously and strictly considered. This fundamental importance, this kind of (*realissimum*) reality, is what religion in all sorts of ways, with help from art, *reveals* and *celebrates*.” (M 427)

Iris Murdoch selbst war nicht religiös, betrachtete allerdings das Religiöse als ein wichtiges Bindeglied zwischen der Moral und dem Mystizismus. Lange Zeit galt Religion als eine Art Sozialsystem, das für Moral derer, die in ihm lebten, zuständig war. Hintergrund sowohl der Moral als auch deren sichtbaren Ausdruck göttlicher Ge- und Verbote bildete aber immer eine Art von Mystizismus, nämlich ein eigentlich undogmatischer und nichtformulierbarer Glaube ans Gute, der *manchmal* (Hervorhebung von mir) mit Erfahrung verbunden ist.¹²⁷ Für Murdoch war die „Erlösungsmaschinerie“,¹²⁸ wie sie es ausdrückte, im Wesentlichen dieselbe für alle: alle Menschen seien fähig, das Gebiet der strikten Verpflichtung, dessen Erbe wir tragen, zu kritisieren, zu modifizieren und auszuweiten. Das Gute selbst ist nicht darstellbar, undefinierbar.¹²⁹ Schon in Murdochs Frühwerk ist es transzendentes, magnetisches Zentrum¹³⁰ allen menschlichen Handelns, und die „gewöhnliche“ menschliche Liebe sei ein schlagender Beweis dafür.

¹²⁵ Trampota 137f

¹²⁶ Trampota 138

¹²⁷ SG 74

¹²⁸ Sowohl in ihren philosophischen Schriften als auch in ihren Romanen verwendet Murdoch den Begriff einer „Maschinerie“ immer dann, wenn es sich um nicht kontrollierbare Bereiche menschlicher Gefühle handelt, in der das, was der freie Wille genannt wird, in gewisser Weise zermalmt wird durch die Gegensätze, welche sich durch Gesetz und Notwendigkeit auf der einen Seite und Trieben, unbewussten und tief liegenden subjektiven Wünschen, allem, dem auch nur ein Hauch von Kontingenz zueigen ist andererseits, ergeben. Um dem Unkontrollierbaren Einhalt zu gebieten, werden – z.B. durch die Religion – Mechanismen geschaffen, die „funktionieren“ und der menschlichen Gesellschaft einen einigermaßen sicheren Rahmen zu bieten, in dem die ständige Bedrohung durch das völlige Verschwinden ins Nichts vergessen gemacht werden kann.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ SG 75

Es geht Murdoch – in Anlehnung an Platons Ideenlehre und Weils (Neo-)Platonismus - immer um eine Reinigung und Umorientierung des menschlichen Energiepotenzials: „Moral change comes from an attention to the world whose natural result is a decrease in egoism through an increased sense of the reality of, primarily of course other people, but also of other things.“¹³¹ weiters: „My moral energy is a function of how I understand, see the world.“¹³² Die Wirklichkeit fungiert hier als eine normative Zielvorstellung, die man mittels einer gesteigerten und gereinigten Aufmerksamkeit auf das, was eben wirklich da ist, sehen, d.h., wahrnehmen kann. In dieser Wahrnehmung ist meines Erachtens bereits ein Wert enthalten – nämlich der Anspruch, „Wahrheit (an-)zu nehmen“, weil Wahrheit das ist, was in Wirklichkeit und Tatsächlichkeit vor einem steht – das was einer sagt, dass es wirklich vor ihm steht, ist wirklich da, auch wenn ich womöglich etwas anderes sehe – vermutlich ist auch das wirklich, und um „die Wahrheit“ herauszufinden, müsste ich im Grunde willentlich meine Aufmerksamkeit auf das richten, was da wirklich ist, und nicht darauf, was jemand anderer oder auch ich erwarte zu sehen, weil ich von bestimmten Erfahrungen geprägt worden bin. Vielleicht fände ich heraus, dass nicht das vor mir steht, was ich im ersten Augenblick dachte, und auch nicht das, was der andere „für wahr nimmt“. Der Blick auf die Wahrheit, egal, wie diese aussieht, wird somit nicht verschlossen, sondern auf die Wirklichkeit, streng genommen auf das Bewirkte ebenso wie auf das Bewirkende (nämlich als das nicht Sichtbare), gerichtet.

Das „Sehen der Wirklichkeit“ setzt bei Murdoch eine Vitalität verleihende Innerlichkeit, eine Art Geistigkeit sowohl beim Sehenden als auch beim „Gesehenen“ voraus. Es wird „unter die Oberfläche hinein“ gesehen – oder, anders ausgedrückt – hineininterpretiert (wie z.B. aus dem Himmel der Vater und aus der Erde die Mutter wurde). Dies ist laut Murdoch Descartes Entdeckung der *cogitatio* geschuldet, der von ihr als einer „Erscheinung“ spricht, von der allein der „Eigentümer“ ein unfehlbares und bestimmtes Wissen hat, die seit dem berühmten Beweisgang der über alles erhabenen Gewissheit des „ich denke, daher bin ich“ die traditionelle Philosophie beschäftigt hat. Diese werde nun massiv hinterfragt. Es handelt sich um ein geheimnisvolles Inneres, von dem es für „die Welt draußen“ keinen Beweis geben kann, für denjenigen, der „drinnen“ ist, aber das Unbezweifelbarste und Sicherste ist.¹³³ Dennoch bleibt es vage, was das Äußere – Objektivität – für „die Welt“ immer wichtiger werden lässt.

¹³¹ MP 52

¹³² MP 293

¹³³ SG 10

Das führe zur Behauptung, die innere Sphäre sei keine moralische, da Moral Handeln, das immer nur sichtbar und öffentlich sein kann, verlangt und das Private geradezu „verabscheut“.¹³⁴

Nun bedeutet zu lieben im Gegensatz zu dieser Behauptung, moralisches Handeln könne nur sichtbar und öffentlich sein, bei Murdoch vor allem: eine Innerlichkeit (Privatheit), in der einsame Entscheidungen getroffen werden (können/müssen). Murdoch macht in ihrem Essay *The Idea of Perfection* diese Problematik am Beispiel einer erfundenen Geschichte über die schwierige Beziehung einer Schwiegermutter (M) zu ihrer anfangs abgelehnten Schwiegertochter (D) deutlich. In M vollzieht sich ein von außen nicht beobachtbarer moralischer Wandel gewisser Werte. Offenbar indem sie „einsichtig“ wird, beginnt sie ihre Schwiegertochter, die sie am Anfang verabscheut, nicht „akkurat“ im Sinne einer objektiven Exaktheit oder absoluten Position im Raume, sondern „klar“, d.h., wirklich, so zu „sehen“, wie diese vor ihr steht, sich bewegt: denn im Augenblick der Aufmerksamkeit treffen hier zwei Weisen einer relativ bewussten Form der Lebendigkeit aufeinander, M sieht D. Dies anzuerkennen ist für einen Menschen in gewisser Weise (nicht immer, nur in Situationen, in denen sich Personen auf den ersten Blick aus unerfindlichen Gründen aneinander stoßen, statt dass eine Anziehung stattfindet) schwieriger als einen Gegenstand der Natur oder der Kunst, wie etwa eine Rose, eine schöne Landschaft oder ein Gemälde zu akzeptieren: dieser hat keinen Willen und nicht die Macht, mir seine „Lebensweise“ – seine Art zu sein und die Welt zu sehen – aufzuzwingen. Natürlich kann man sich von einem Berg bedroht fühlen, weil er unkontrollierbare Naturkräfte symbolisiert. Jedoch ist die Bedrohung durch ein anderes vitales Lebewesen mit einem Ich-Bewusstsein im alltäglichen Einerlei ungleich größer: sie trifft die Person, stellt diese in Frage, verdrängt sie u.U. von der Bühne der Welt.

Indem also M versucht ein gerechtes oder ein liebevolles Urteil über D zu fällen, handelt sie moralisch.¹³⁵ Murdoch spricht vom „Auge Gottes“,¹³⁶ und für mich taucht die Frage auf, ob sie damit ebenfalls ein erlerntes geistiges Konzept meint, wodurch die Menschen von der Furcht vor Gott zur Ehrfurcht Gottes gelangen, von der Ehrfurcht Gottes zur Gottesliebe, von der Gottesliebe zur Liebe zu Gott, von der Liebe zu Gott zur Liebe zum Nächsten, und schließlich zum moralischen Verhalten innerhalb der Gesellschaft, in der es streng genom-

¹³⁴ SG 15

¹³⁵ SG 17ff

¹³⁶ SG 19

men letztendlich gar keinen transzendenten „Beobachter“ der inneren Vorgänge geben müsste.

„When M is just and loving, she sees D as she really is.“ (SG 37) – „...a refined and honest perception of what is really the case ... which is the result not simply of opening one’s eyes but of a certainly perfectly familiar kind of moral discipline.“ (SG 38), „The idea of a patient, loving regard, directed upon a person, a thing, a situation, presents the will not as unimpeded movement but as something very much more like >obedience<.“ (SG 40), „As moral agents we have to try to see justly, to overcome prejudice, ... Man is not a combination of an impersonal rational thinker and a personal will. He is a unified being who sees. (SG 40)

Hier kommt ein weiterer Begriff ins Spiel, welcher der Terminologie Simone Weils entnommen ist, jener des „Gehorsams“, der hinweist auf eine „aktive“ Passivität, die Rezeptivität oder Fähigkeit, die wahrgenommene Realität eines anderen Selbst erst einmal einfach nur „auszuhalten“, um in einem nächsten Schritt bewusst seine Aufmerksamkeit auf es zu richten und damit in weiterer Folge jegliche spätere etwaige Handlungen zu beeinflussen: es geht um das Zurücktreten des Selbst einer Person, das Murdoch immer wieder mit dem Terminus „unselfing“¹³⁷ bezeichnet. Dabei hört die Person auf, sich in Szene zu setzen, um ihren eigenen unbewussten Trieben, Wünschen und egozentrischen Phantasien zu folgen, sondern schickt sich an zu sehen, zu hören, zu verstehen. Es ist dies ein tiefgreifender und langwieriger Prozess, der allerdings Murdochs Ansicht nach zu einem echt tugendhaften Leben führen kann. Sie betont, diese Umkehr zu einem moralischen Wandel beruhe nicht auf Willenskraft:¹³⁸ „Change of being, metanoia, is not brought about by straining and >willpower<, but by a long deep process of unselfing.“¹³⁹ Es gilt, in der Moral das „...fat relentless ego ...“¹⁴⁰ zu besiegen, was alles andere als einen einfachen Kampf bedeutet, denn: „Objectivity and unselfishness are not natural to human beings.“¹⁴¹ Trampota hält dazu fest, dass es sich bei dieser vorphilosophischen Erkenntnis als einer anthropologischen Grundkonstante, von der die moralphilosophische Reflexion auszugehen hätte, um ein Faktum handle, das sie lediglich bis zu einem bestimmten Grad durch Erfahrung erhärten, aber nicht beweisen könne.¹⁴² Die wesentliche Aufgabe Murdochs bestünde darin, die Frage zu beantworten, ob der natürliche Egoismus überwunden werden könne und wenn ja, wie.¹⁴³ Sie schreibt in ihrem Essay *On >God< and >Good<:*

¹³⁷ Trampota 128

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ MP 53

¹⁴⁰ SG 52

¹⁴¹ SG 51

¹⁴² Trampota 126

¹⁴³ Ebd.

„The problem is to accommodate inside moral philosophy, and suggest methods of dealing with the fact that so much of human conduct is moved by mechanical energy of an egocentric kind. ... Moral philosophy is properly, ... the discussion of this ego and of the techniques (...) for its defeat.” (SG 52).

Hier tritt die Religion als Funktionsträger auf den Plan: „...In this respect moral philosophy has shared some aims with religion.“¹⁴⁴

Der Verlust der religiösen Sphäre wird von Iris Murdoch schmerzlich wahrgenommen. Obwohl selbst nicht religiös, geht es in ihrer Philosophie immer wieder darum, diese in das philosophische Denken wieder einzubeziehen. Sie betrachtete die Religion als einen wichtigen Baustein in der Entwicklung der Moral, sie gäbe einen wichtigen „Mechanismus“¹⁴⁵ vor. Ein Bindeglied zwischen Moral und Mystizismus, war Religion von jeher jene Instanz, die das die Wirklichkeit als Idee des höchsten Gutes – mit Hilfe der Kunst – entschleierte und zelebriert.¹⁴⁶

2.4 Transzendenz als Voraussetzung eines moralischen Wandels: das angestrebte Gute als Orientierung

Wenn nun das sittliche Leben darin besteht, Illusionen und egoistische Phantasien zu überwinden um die „wirkliche Welt“ zu sehen,¹⁴⁷ was dient als Maßstab dafür, eine Unterscheidung zu treffen zwischen dem, was „wirklich“ ist – „ist“ die Erde „Mutter“? Wenn ja, in welcher Form? Wie erkenne ich die Wahrheit dieser Aussage? Welches Organ „sieht“, denn dass es sich nicht um die physischen Augen allein handelt, sondern das Sehen als Metapher dient, ist klar. Es geht, wie schon Trampotas Titel seiner Untersuchung über die epistemologischen Wurzeln in der Moralphilosophie aussagt, um eine „moralische Sehkraft“, daher ist an dieser Stelle noch einmal in Erinnerung zu rufen, was Moral bei Murdoch eigentlich ist. Wir haben festgestellt, dass sie für sie eine Funktion des Willens ist, „meine“ persönliche moralische Kraft, die „mich“ die Welt auf bestimmte Art und Weise sehen und verstehen lässt, was ein Hinweis auf die Fähigkeit zu Veränderung „meiner“ selbst, zur Transformation von Energien, die „mich“ speisen bzw. durchdringen, sein mag. Moral ist die Kraft zur Veränderung, die

¹⁴⁴ SG 52

¹⁴⁵ Conradi 532

¹⁴⁶ MP 427

¹⁴⁷ Trampota 135

allerdings in einem besonderen Verhältnis mit den Ideen des Guten und der Vollkommenheit stehen muss, Eros gibt den Impuls dazu: das, was sich als unvollkommen versteht, strebt nach dem Vollkommenen. Die Fähigkeit zu Moral bedeutet: die grundsätzliche Bereitschaft zu einem Streben nach dem (transzendenten) Guten, das eine magnetische Anziehung ausübt, eine Art Ergebenheit an die Kraft dieser Anziehung, oder ein Sich-Ausliefern an etwas, das offenbar wertvoll genug ist, seinen persönlichen Willen, seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse zurückzustellen, zumindest für eine Weile. Wir sahen, dass Willenskraft allein nicht ausreicht, um moralisch zu handeln bzw. eine moralische Umkehr zum Guten einzuleiten, dass dies einen langen und schwierigen, oftmals schmerzhaften Wandel erfordert, der nicht abschließbar ist. Dennoch glaube ich, dass es eine grundsätzliche Entscheidung ist, die zu irgendeinem Zeitpunkt konkret getroffen werden muss, und so ist es ein einziger Moment einer persönlichen Entscheidung, der den Ausschlag gibt: es muss – ob es nun einen langen oder kurzen Prozess einleitet – immer eine Bereitschaft vorhanden sein „das Gute zu tun“, was immer im jeweiligen Moment darunter verstanden wird. Man könnte auch Gehorsam dazu sagen – ein weiterer Begriff, mit dem sich Simone Weil sehr intensiv beschäftigt hat. Vor dem Streben liegt als Voraussetzung desselben eine Anerkennung einer Instanz, der man sich unterordnet, weil sie „besser“, ja schlechthin gut ist, der man alles, wirklich alles, schuldet, nämlich nicht nur die eigene Existenz, sondern auch die aller Dinge außer mir. Das ist eine Erkenntnis, die wiederum der menschlichen Erfahrung geschuldet ist, welche aber nur bis zu einem gewissen Grad beweisbar ist. Die Energiequelle, die Murdoch mit dem Namen „Idee des Guten“ belegt, ist ihrer Ansicht nach erfahrbar, aber nicht mehr bis ins letzte Detail erklärbar und schon gar nicht sichtbar mit unseren physischen Augen. Das macht es auch so schwierig, eine moralische Verbindlichkeit in einem (menschlich) gesetzmäßigen Sinn zu formulieren.

Trampota legt vorsichtig fest, Murdochs Moralphilosophie sei eine Form von Perfektionismus (Trampota 128),¹⁴⁸ die ausgerichtet ist auf eine Autorität: „... authority of the Good seems to us something necessary ...“(SG 66)¹⁴⁹ Es bedarf allerdings einer Fähigkeit, Wirklichkeit (nämlich das Gute als die Autorität schlechthin) wahrzunehmen, und zwar einer „... intellectual ability to perceive what is true.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ Trampota 138

¹⁴⁹ SG 66

¹⁵⁰ Ebd.

Murdochs Vorstellung vom guten Leben beinhaltet, dass sich der Handelnde einer Wirklichkeit jenseits der eigenen Interessen und Wünsche zuwendet. Durch die dazu notwendige Aufmerksamkeit wird nach geduldigem Warten eine Dynamik in ihm angestoßen, die gewöhnlich als „Liebe zum Guten“ bezeichnet wird.¹⁵¹ Zwar bedarf es der Wirklichkeit eines konkreten Gegenübers, in der er aber niemals dauerhafte Erfüllung findet, weil die Aufmerksamkeit über ihren konkreten Gegenstand hinaus „... immerzu auf die >Wirklichkeit< der einzigartigen Idee des Guten ausgerichtet ist: auf ein Absolutum, ein *ens realissimum*, ein Bild der Vollkommenheit. ...“¹⁵² Dies liegt jenseits des kognitiven Fassungsvermögens, verhindert allerdings wirksam, „... in irgendeinem konkreten Einzelding eine endgültige Erfüllung ihrer Sehnsucht zu finden und langfristig dabei zu verharren.“¹⁵³ Hierbei ist Eros bei Murdoch

„... the continuous operation of spiritual energy, desire, intellect, love, as it moves among and responds to particular objects of attention, the force of magnetism and attraction which joins us to the world, making it a better or worse world: good and bad desires with good and bad objects. ...” (MP 496).

Es werde den Menschen kontinuierlich die Realität dessen, was besser ist und die illusionäre Natur dessen, was schlechter ist, gezeigt. Durch die menschliche Fähigkeit zu verstehen was sie sehen, lernen sie von Vollkommenheit ebenso wie von Unvollkommenheit. Es wird etwas eigentlich nicht für das physische Auge Sichtbares „gesehen“. Die Idee des Guten transzendiert die menschliche Realität, ist nicht ein Ding unter anderen.¹⁵⁴ Das, was als das Wirklichste erfahren wird, ist nach Murdoch verbunden mit einem Wert, der auf etwas Weiterreichendes verweist.¹⁵⁵ Das Gute sei zu sehen als

„...absolute, above courage and generosity and all the plural virtues, is to be seen as unshadowed and separate, a pure source, the principle which creatively relates the virtues to each other in our moral lives. ...” (MP 507) Und: „... We recognise and identify goodness and *degrees* of good, and are thus able to have the idea of a greatest conceivable good.” (MP 394).

Die Idee des Guten dient dem Eros als Orientierung. Murdoch stellt fest, dass Platon die spirituelle Energie (Eros) vom spirituellen Ziel (die Idee des Guten) trennt: die Energie ist vermischt und persönlich, gottähnlich aber nicht göttlich, anfällig für Versuchungen, Weisheit anstrebbend. Eros sucht Güte und Schönheit: „Love is the desire for the perpetual possession

¹⁵¹ Trampota 138

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ MP 405

¹⁵⁵ MP430

of the good.“¹⁵⁶ Liebe ist Sehnsucht nach dem Guten und „being *in love*“ bedeutet tugendhaft zu sein.¹⁵⁷ Murdoch konstatiert, sich zu verlieben, bedeute für viele Menschen jeweils die intensivste Erfahrung überhaupt, die eine quasi-religiöse Gewissheit mit sich brächte, aber auch höchst verstörend wirken könne, da sie das Zentrum der Welt vom eigenen Selbst auf einen anderen Ort richte. So kann eine Liebesbeziehung (als eine frühe Stufe oder eine Übung der oder zur Liebe, Anmerkung von mir) einen Prozess des *unselfing* einleiten, indem der Liebhaber beginnt, das, was nicht er selbst ist, zu sehen, zu schätzen und zu respektieren.¹⁵⁸ Allerdings ist festzuhalten, dass Platons Idee des Guten kein Gott ist, sondern ein unpersönliches Objekt der Liebe, eine transzendente Idee: „... *pictured* as magnetic centre of vitality.“¹⁵⁹ Sie reinigt die auf sie gerichtete Energie.¹⁶⁰ Dies ist eine wesentliche Charakterisierung der Idee des Guten, die allerdings die Gefahr birgt, aufgrund ihrer – notwendigen – Unbestimmtheit von der erstbesten Idee etwa irgendeiner Tugend – wie z.B. Gerechtigkeit, Patriotismus und dgl. – vereinnahmt zu werden: und natürlich sind es nicht die Ideen der Tugenden, welche der Idee des Guten gefährlich werden können, sondern die Menschen selbst, die Interessen verfolgen. Diese könnten eigene sein oder auch die anderer Menschen, und – rein theoretisch – das gesamte Universum umfassen, wobei es sogar gleichgültig wäre, ob wir seine Grenzen kennen oder nicht.

2.5 Liebe und Selbstdisziplin

Die auf das Gute gerichtete Liebe geht allerdings mit einer strengen Selbstdisziplin einher, die notwendig ist, da ohne sie – so Trampota – eine angemessene Wahrnehmung der Wirklichkeit des Anderen nicht möglich wäre. Denn: „Love is the perception of individuals. Love is the extremely difficult realization that something other than oneself is real. Love, and so art and morals, is the discovery of reality.“¹⁶¹ Da wir nicht nur im privaten Raum, sondern auch in der Öffentlichkeit „lieben“, ist es notwendig, den Begriff der Liebe als normativen Term in einem breiteren Verständnis zu gebrauchen: „Personal love exists and is tried in impersonal contexts, in a real large world which transcends it; and contains other goals, other

¹⁵⁶ MP 343

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ MP 16f

¹⁵⁹ MP 344, Hervorhebung beide Male von Murdoch

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ EM 215

values, other people.“¹⁶² Die Energie des Eros kann obsessiv, destruktiv und selbstsüchtig sein oder auch spirituell, selbstlos, eine Quelle des guten Lebens. Es ist schwierig, selbstlos zu lieben.¹⁶³ Bei Platon ist erotische Liebe als Erziehung verstanden, da durch sie gelernt werden kann, über die eigenen Interessen hinaus zu sehen und zu leben. Zwar kann zu lieben auch bedeuten, einem gewissen Wahn zu verfallen, die Fähigkeit zu verlieren „.... to scatter our loving interest throughout the world, to inhabit a large world, to draw good energy from many sources, to have a large and versatile consciousness, to possess many concepts.“¹⁶⁴ Hier ist es geradezu Pflicht, „.... to fall out of love ...“,¹⁶⁵ wobei es bestimmter Techniken bedarf, um die Schönheit der Welt wiederzuentdecken. Die menschliche Liebe, als Liebe einer Person zu anderen Personen, ist nach Murdoch *sui generis* und liegt als solche potentiell göttlichen Eigenschaften („... however these may be understood ...“¹⁶⁶) am nächsten. Dank einer strengen Selbstdisziplin, die Murdoch als den langen und schwierigen Prozess des „unselfing“ bezeichnet,¹⁶⁷ wird ein innerer moralischer Wandel möglich, der auch die äußere Wirklichkeit prägt, sodass man von einem „guten“ Leben sprechen kann.

In dem platonisch-christlichen Begriff der Liebe sei auch der Begriff des Individuums enthalten. Dieser bezeichne die Wirklichkeit, auf den sich die Liebe richte.¹⁶⁸ Das Individuum wird durch Liebe und der dieser vorhergehenden Aufmerksamkeit erkannt, in Murdochs Verständnis vor allem „gesehen“: „...I have used the word >attention<, which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality.“¹⁶⁹ Es geht um den Begriff eines langsamen aber stetigen, oftmals beschwerlichen und lebenslang andauernden moralischen Wandels, als einer Reinigung des Bewusstseins verstanden: „I would regard the (daily, hourly, minutely) attempted purification of consciousness as the central and fundamental >arena< of morality ...“¹⁷⁰ Wie Trampota feststellt, betont Murdoch, dass das gute Leben in einem spezifisch moralischen Sinn zweckfrei und rigoros sei.¹⁷¹

¹⁶² MP 345

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ MP 346

¹⁶⁷ Trampota 140, sh. auch MP 53

¹⁶⁸ Trampota 140

¹⁶⁹ SG 34

¹⁷⁰ MP 293

¹⁷¹ Trampota 142

2.6 The Sovereignty of Good

„The Good has nothing to do with purpose, indeed it excludes the idea of purpose. >All is vanity< is the beginning and the end of ethics. The only genuine way to be good is to be good for >nothing< in the midst of a scene where every >natural< thing, including one's own mind, is subject to change, that is, to necessity. That >for nothing< is indeed the experienced correlate of the invisibility of non-representable blankness of the idea of Good itself.” (SG 71)

Das Gute kann nicht direkt, auf empirische Weise erfahren werden – dennoch spiegelt sich in der menschlichen Erfahrung die für die Idee des Guten charakteristische Unsichtbarkeit, Undefinierbarkeit und „Leere“, was die Unabhängigkeit ihres Anspruchs von allen natürlichen menschlichen Zwecken bezeugt.¹⁷² Die Idee des Guten ist eine Wirklichkeit, die in zwei auf Platon zurückgehenden Metaphern seinen Ausdruck findet:

„Das Gute ist das Licht (Bild der Sonne), in dem menschliches Leben gelebt und Entscheidungen getroffen werden, ein Licht, das eine neue Sicht der Wirklichkeit erschließt; und es ist ein Magnet, der uns kraftvoll anzieht, selbst dann, wenn wir es nicht wollen. Beide Bilder weisen u.a. auf die unvermeidliche und unverfügbare Präsenz des Guten im menschlichen Leben hin.“ (Trampota 141).

Aufgrund der notwendigen Unbestimmtheit der Idee des Guten handelt es sich dabei um eine Umschreibung verschiedener Aspekte eines Energiezentrums, das einen unwiderstehlichen Einfluss auf den Eros ausübt:

„Plato's *image* (metaphor) for the Form of the Good is another separate spherical object, the sun: an ideal unity, a transcendent source of light. Good is above being, non-personal, non-contingent, not a particular thing among other things. Plato illumines it with stories which are deliberately cast as explanatory myths and must not be mistaken for anything else. Plato's sun is separate and perfect, yet also immanent in the world as the life-giving magnetic genesis of all our struggles for truth and virtue.” (MP 37f) „Good is unique, it is >above being<, it fosters our sense of reality as the sun fosters life on earth.” (MP 399) „He [Plato] essentially accompanies the image of energy (magnetic attraction) by that of light and vision. The sun gives warmth and vital force, and also the light by which to see.” (MP 24)

Der Eros fühlt die magnetische Kraft dieser Energiequelle und wird von ihrer Vision angezogen. „Liebe“ ist der Name für die Qualität der Bindung und als solche der unendlichen Degradierung fähig und Quelle für die größten menschlichen Fehler. Aber auch nur partiell gereinigt ist sie die Energie und Leidenschaft der Seele, die nach dem Guten sucht. Sie verbindet uns auch durch das Gute mit der Welt: „Its existence is the unmistakable sign that we are

¹⁷² Trampota 141 FN605

spiritual creatures, attracted by excellence and made for the Good. It is a reflection of the warmth and light of the sun.”¹⁷³

Das Gute steht also eindeutig über der Liebe, ebenso wie über andere Konzepte, weil „Liebe“ etwas Schlechtes bezeichnen kann. Es muss diese Liebe, ebenso wie das „sehende“ Bewusstsein, immer wieder gereinigt werden, oder vielmehr bedeutet ein gereinigtes Bewusstsein „gereinigte“ Liebe. Murdoch bemerkt, immerhin könne man „handle liebevoll“ auch übersetzen mit „handle vollkommen“, während das bei der Aufforderung „handle rational“ nicht möglich sei.¹⁷⁴ Wird das wahrhaft Gute angestrebt, und sei es auch nur zufällig, wird die Qualität der Liebe automatisch gereinigt, und eine Seele, die dem Guten zugewandt ist, belebt: „Love is the tension between the imperfect soul and the magnetic perfection ... And when we try perfectly to love what is imperfect our love goes to its object via the Good to be thus purified and made unselfish and just.“¹⁷⁵

¹⁷³ SG 103

¹⁷⁴ SG 102

¹⁷⁵ SG 102f

3. KAPITEL SIMONE WEIL

„Die Autorin liegt mir auf der Seele wie eine Prophetin; es ist der Literat in mir, der Scheu vor ihr hat; es ist der potentielle Christ in mir, der sie bewundert, der in mir verborgene Sozialist, der in ihr eine zweite Rosa Luxemburg ahnt; der ihr durch seinen Ausdruck mehr Ausdruck verleihen möchte. Ich möchte über sie schreiben, ihrer Stimme Stimme geben, aber ich weiß: ich schaffe es nicht, ich bin ihr nicht gewachsen, intellektuell nicht, moralisch nicht, religiös nicht. Was sie geschrieben hat, ist weit mehr als >Literatur<, wie sie gelebt hat, weit mehr als >Existenz<. Ich habe Angst vor ihrer Strenge, ihrer sphärischen Intelligenz und Sensibilität, Angst vor den Konsequenzen, die sie mir auferlegen würde, wenn ich ihr wirklich nahe käme. In diesem Sinne ist sie [...] eine Last auf meiner Seele. Ihr Name: Simone Weil.“

Heinrich Böll: *Eine Last auf meiner Seele*, in:
Vermintes Gelände; Essayistische Schriften;
Köln 1982, S. 22f

In diesem Sinne fällt Simone Weil schon während ihrer Studienzeit durch Kompromisslosigkeit, Entschlossenheit und einem provokativen Verhalten gegenüber Vorgesetzten auf sowie durch ihr ausgeprägtes Engagement für politische und soziale Anliegen: so übernimmt sie z.B. im Dezember 1931 eine wichtige Rolle in der Arbeitslosen- und Gewerkschaftsbewegung, wobei sie bei der Schulbehörde, deren Arbeitnehmerin sie zu jener Zeit war, große Empörung auslöste.¹⁷⁶ Ab 1934 lässt sich ein allmählicher Rückzug aus der Politik erkennen, sie wendet sich der theoretischen Arbeit zu¹⁷⁷ und lehnt es ab, sich von einer bestimmten Gruppierung, sei es von der Kommunistischen Partei oder auch dem Christentum, vereinnahmen zu lassen. Sie verdingt sich für ein Jahr als Arbeiterin in einer Elektrofabrik in Paris und beschreibt minutiös die dort herrschenden Zustände und Erfahrungen. Es galt die von der Theorie nicht gedeckte Wirklichkeit zu entdecken.¹⁷⁸ Die Akkordarbeit stellte für sie eine neue Form der Sklaverei in der Industriegesellschaft dar. Sie äußerte sich betroffen darüber, dass sich die Arbeiter einem Produktionsmechanismus unterwerfen, den sie nicht verstehen.¹⁷⁹ Ihrer Meinung nach, sollte „...Bewußt ausgeführte manuelle Tätigkeit [...] Bestandteil des Lebens sein, ihm Sinn verleihen und die Grundlage bilden für geistige Aktivität.“¹⁸⁰ Erniedrigende Arbeit zöge eine ebenso erniedrigte Freizeit nach sich.¹⁸¹ Die Fabrik war einerseits „...ein Ort, wo man hart, schmerzhaft, aber dennoch fröhlich auf das wirkliche Leben stößt. Nicht jener trostlose Ort, wo man gezwungen ist, nur zu gehorchen, seine mensch-

¹⁷⁶ C Bd.1 18f

¹⁷⁷ C Bd.1 22

¹⁷⁸ FTB 7

¹⁷⁹ C Bd. 1 24

¹⁸⁰ FTB 11

¹⁸¹ Ebd.

lichen Bedürfnisse zu zerbrechen, sich der Maschine zu unterwerfen. ...“;¹⁸² andererseits entwickelte man dort „... Die Fügsamkeit eines ergebenen Lasttiers ...“¹⁸³ Sie meinte jedenfalls „... einer Welt der Abstraktionen entflohen zu sein und mich unter wirklichen Menschen zu befinden – guten oder schlechten, jedoch von einer wirklichen Güte oder Bosheit.“¹⁸⁴

Denen, die sie kannten und liebten, als sie noch „ungläubig“, das heißt, nicht religiös, sondern bekennende Atheistin war, erschien ihr Leben ungeachtet der scheinbaren Veränderung durch den Glauben als eine bruchlose Einheit. Sie *wollte* das Unglück kennenlernen und es ausdrücken, ihr war das Gefühl absoluter Gerechtigkeit eigen: „... ich darf nichts beanspruchen, weil so viele Menschen nichts beanspruchen können.“¹⁸⁵ Die Frage ist:

„Wurzelte nicht darin das bewunderungswürdige Mitgefühl, das sie an jeder menschlichen Not teilnehmen ließ? Simones bedeutendes Verdienst besteht darin, daß sie, lange bevor religiöse Einflüsse sie prägten, eine Übereinstimmung herstellte zwischen ihrem Vollkommensbedürfnis und ihrem Leben. Überdies war das Verlangen nach Vollkommenheit so mächtig, daß es ihren Eintritt in die Kirche verhinderte, die von den Malen der Unvollkommenheit genauso gezeichnet ist wie die revolutionären Bewegungen, denen Simone durch zahlreiche sichtbare Bande verbunden blieb.“ (FTB 23)

3.1 Zerbrochenes Selbst

So schien sie vor ihrer gläubigen Phase über „... einen völlig freien, nüchternen, illusionslosen Blick auf die politische Wirklichkeit ...“¹⁸⁶ zu verfügen, der in ihren frühen Schriften, u.a. in ihrem Essay *Die Lage in Deutschland* (erschieden zwischen Dezember 1932 bis März 1933 in der Zeitung der Lehrgewerkschaft) zum Ausdruck kommt. Wie Wimmer festhält, um Weils Realitätssinn und Scharfblick bezüglich gesellschaftlicher Zustände zu unterstreichen, erkannte nur eine geringe Anzahl von Menschen zu einem so frühen Zeitpunkt in der Geschichte den wahren Charakter der nationalsozialistischen und kommunistischen Politik.¹⁸⁷ Die Erfahrungen, die sie in den Fabriken machte, hinterließen allerdings ein für alle Mal ihre Spuren:

¹⁸² FTB 28

¹⁸³ FTB 29

¹⁸⁴ FTB 33

¹⁸⁵ FBT 22

¹⁸⁶ Wimmer 149

¹⁸⁷ Ebd.

„Was gewann ich bei diesem Experiment? Das Gefühl, kein Recht zu besitzen, welches es auch immer sein und worauf es auch immer sich beziehen mag. [...] Direkter Kontakt mit der Wirklichkeit. Ich hätte daran zerbrechen können. Es kam beinahe so weit, mein Mut, meine Würde wurden erschüttert. [...] In Angst erhob ich mich morgens, mit Furcht ging ich in die Fabrik. [...] Das Gefühl persönlicher Würde, so wie es die Gesellschaft hervorgebracht hat, wurde gebrochen. Man muß sich ein anderes schaffen ...“ (FTB 120f).

Eine Tatsache erschütterte sie offenbar ganz besonders, hatte sie wohl nicht vorausgesehen. Sie schrieb nach Abschluss des Experiments in der Fabrik an ihre Freundin Albertine Thévenon:

„... das Gefühl meiner Würde, [...] in zwei oder drei Wochen radikal zerbrochen unter der Gewalt eines täglichen Zwanges. Und ich glaube nicht, daß dies in mir Revoltegefühle hervorrief, nein, ganz im Gegenteil, was ich am allerwenigsten von mir erwartet hätte - Fügsamkeit. Die Fügsamkeit eines ergebene[n] Lasttiers. Es schien mir, ich wäre geboren, um auf Befehle zu warten, sie empfangen und auszuführen [...] Langsam, qualvoll eroberte ich, quer durch die Sklaverei, das Gefühl meiner Menschenwürde zurück, ein Gefühl, das sich jetzt auf nichts Äußeres mehr gründet und stets von dem Bewusstsein begleitet ist, daß mir nichts zusteht, daß jeder Augenblick ohne Leid und ohne Erniedrigung wie eine Gnade wahrgenommen werden muß ...“ (FTB 29f).

Was an dieser Stelle so beeindruckt ist die Fähigkeit Weils, sich in ihre Rolle als Fabrikarbeiterin auf eine Weise einzufügen, als wäre es ihr unabdingbares eigenes Schicksal gewesen: ihre *tatsächliche* und freiwillige Identifizierung mit den Fabrikarbeitern, die *keine* Wahl haben. Sie hätte als Angehörige einer anderen, privilegierten Klasse Mitgefühl aufbringen können wegen der erbarmungslosen Bedingungen, welche die Arbeiter und Arbeiterinnen der Fabriken vorfanden, sie hätte wütend sein und auf die Barrikaden steigen können, es wäre nicht notwendig gewesen, ihre distanzierte Beobachterrolle *vollständig* aufzugeben; Theorie bedeutet immer eine Art Distanz, ohne die ein Überblick nicht möglich ist. Sie wollte die Wirklichkeit der Arbeiterklasse kennenlernen und öffnete sich dieser Erfahrung in einem erstaunlichen Ausmaß, das auf den ersten Blick selbstzerstörerisch wirken mag. Auf den zweiten Blick ist es allerdings (u.a.!) auch ein Beweis dafür, dass Menschen ihre eigenen Bedürfnisse zurückstellen, um sich dem Leid Anderer zu öffnen und Mitgefühl zu empfinden. Ich kann nicht mit absoluter Bestimmtheit behaupten, das Ausmaß ihres Mitgefühls sei übertrieben, ja maßlos gewesen: es erschreckt, das tut es wohl. Der Anspruch, welcher dahinter steht, ist ein unbedingter, der für den Durchschnittsmenschen unerreichbar, undurchführbar erscheint. Er sollte als Gradmesser für das Handeln dienen, aber er sollte nicht die vollständige Selbstaufgabe von uns fordern. Die Frage ist: hat sich Simone Weil tatsächlich „selbst vollständig aufgegeben“ oder gab sie einen – für manchen Beobachter offenbar we-

sentlichen, für sie selbst einen im Grunde unwesentlichen – Teil ihrer Selbst auf? Sie schreibt ad Selbstaufgabe zu einem späteren Zeitpunkt ihres Lebens:

„... Gott hat mich als ein Nicht-Seiendes geschaffen, das den Anschein erweckt zu sein, damit ich, indem ich aus Liebe auf das verzichte, was ich für mein Wesen halte, aus dem Nichts hinaustrete. Dann gibt es kein Ich mehr. Das Ich ist Nichts. [...] Die anderen sind Täuschungen des Seins für sich selbst. Diese Art, sie mir vorzustellen, macht mir ihr Dasein nicht weniger, sondern stärker wirklich. Denn ich sehe sie in ihrer Beziehung zu sich selbst, nicht zu mir.

Um angesichts eines Unglücklichen Mitleid zu empfinden, muß sich die Seele in zwei Hälften teilen. Ein Teil, der vor jeder Ansteckung, jeder Gefahr von Ansteckung ganz und gar geschützt ist. Ein Teil, der bis zu Identifizierung damit verseucht ist. Diese Spannung ist Passion, com-passion, Mit-leiden. ...“ (C Bd.4, 71)

In diesem Zusammenhang ist es meines Erachtens wichtig zu verstehen, dass es, wie Wimmer es in seiner Biographie über Simone Weil zusammenfasst, nicht so sehr ökonomische Unterdrückung als vielmehr die Erniedrigung und Demütigung des Mensch- und Personseins des Arbeiters ist, die seine Knechtschaft begründet; die Verachtung des Herrschenden oder klassenmäßig Höherstehenden werde vom Arbeiter internalisiert und führe zu sklavischer Unterwerfung, denn nach Weil kann sich nur ein freier Mensch auflehnen, der sich seiner Würde bewusst ist und sich dadurch vor Erniedrigung schützen kann. So fordert sie, sich von der gesellschaftlich verhängten Gering- oder Hochschätzung zu lösen: denn es ist nicht die Schwere und Mühsal der Arbeit, welche erniedrigt, sondern die Unterwerfung durch unmenschliche Befehlshaber oder gesellschaftlich sanktionierte Diskriminierung. Nur wer sich seiner Würde bewusst, also selbstbewusst ist, ist fähig, sich sowohl aufzulehnen als auch sich ohne Selbstaufgabe zu fügen, wenn es die Situation erfordert.¹⁸⁸ Soziale Geringschätzung bedeutet in der Tiefe Unglück; ein Ereignis, welches ein Leben ergriffen und entwurzelt hat,

„... es unmittelbar oder mittelbar in allen seinen Teilen, in seinem sozialen, psychologischen und physischen Teil, getroffen hat. Der soziale Faktor ist wesentlich. Nur dort gibt es wahrhaftes Unglück, wo auch in irgend einer Form ein sozialer Abstieg oder die Furcht vor einem solchen Abstieg vorliegt.“ (UGL 112).

Die Akkordarbeit ist nach Weils Einschätzung, die auf eigener leidvoller und in ihrem Fabriktagbuch minutiös dokumentierter Erfahrung aus der Zeit ihres wohl einzigartigen Experiments beruht, eine Art der Arbeit, welche den Menschen knechtet und ihn des Menschseins beraubt, weil sie an die äußerste Grenze menschlicher Kraft geht. Es gäbe keine Distanz zur Tätigkeit, es sei nicht möglich, sie sich bewusst anzueignen und achtsam zu vollziehen. Weil

¹⁸⁸ Wimmer 163

fordert in diesem Zusammenhang die Möglichkeit eines Überblicks in Bezug auf Ablauf und Technik der Produktion ein, sowie die Funktion und den Nutzen des hergestellten Produkts. Ihr Ideal im Hinblick auf Industriearbeit ist hier eine reflexionsfreie Aufmerksamkeit, die den Tätigen mit seinem Tun vollkommen eint.¹⁸⁹

Dieses Ideal wird, so verstehe ich Weils Appell, allerdings nicht von Naturgesetzen ermöglicht oder verunmöglicht, sondern von den Menschen selbst: insbesondere von jenen, welche die Wahl haben, einfach nur an ihr eigenes oder das Wohl ihrer Klasse zu denken, oder Mitgefühl für alle Mitmenschen zu entwickeln und in weiterer Folge die Zusammenhänge zu verstehen, was zu einer echten Liebe zur Welt führen könnte: „...Das Mitleid ist natürlich, aber es wird vom Instinkt der Selbsterhaltung erstickt. Nur wenn die ganze Seele sich im Besitz der übernatürlichen Liebe befindet, wird dem natürlichen Mitleid sein freies Spiel zurückgegeben. – Ich habe dieses Geheimnis noch nicht recht verstanden.“¹⁹⁰ Wir werden sehen, dass sie praktisch bis zu ihrem Tod dieses Geheimnis zu entschlüsseln versuchte.

3.2 Der Anspruch des Unbedingten

Noch stark unter dem Eindruck, welchen sie aus ihren Erfahrungen in den Fabriken gewonnen hat, begibt sie sich mit ihren Eltern auf Urlaub in Spanien und Portugal. Die Religiosität (oder vielleicht eher eine von Weil wahrgenommene und empfundene tiefe Spiritualität, die in der Religiosität dieser Menschen ihren Ausdruck fand; Anmerkung von mir) der einfachen Fischerfrauen, die sie in einem kleinen portugiesischen Dorf während einer Feiertagsprozession beobachtet, lässt sie die eigene spirituelle Dimension ihrer Fabrikszeit begreifen: „Dort hatte ich plötzlich die Gewißheit, daß das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist, und daß die Sklaven nicht anders können als ihm anzuhängen, und ich unter den übrigen.“¹⁹¹

Ich glaube doch, dass es notwendig ist, die geistig-religiöse Entwicklung und Dimension von Simone Weils Denken zumindest im Ansatz nachzuvollziehen und zu *versuchen* (denn mehr als ein Versuch ist uns in dieser Hinsicht nicht möglich), zu begreifen, was dahinter liegt, um

¹⁸⁹ Wimmer 163f

¹⁹⁰ C Bd.4 172

¹⁹¹ UGL 49

es auch philosophisch zu deuten. Von einer Flucht in die Religion zu sprechen, halte ich für verfehlt, ebenso, sie allein als christliche Mystikerin von der Theologie vereinnahmen zu lassen. Ihre Stimme tönt klar und streng aus einem Bereich, der sowohl dem Religiösen angehört als auch der Wissenschaft verpflichtet ist – immerhin ist sie von der griechischen Philosophie, insbesondere von Platon – sehr beeinflusst und geprägt.¹⁹² So fordert sie auch ein, dass der Begriff des Übernatürlichen streng definiert und als ein wissenschaftlicher Begriff in die Wissenschaft eingeführt werden solle: und dort müsse er mit äußerster Genauigkeit gehandhabt werden. Die Wissenschaften vom Menschen müssten auf einer methodischen Strenge wie jener der Mathematik gegründet werden.¹⁹³

Ihr rein wissenschaftlich ausgerichteter Stolz mag in gewisser Weise tatsächlich durch die demütigenden Erfahrungen ihrer freiwilligen Fabrikszeit gebrochen worden sein, und ihre Verzweiflung ob der Erkenntnis, im Grunde auf gesellschaftlicher Ebene nichts bewirken zu können, was die tatsächliche Not, das von Mitmenschen verursachte Unglück so vieler Menschen lindern könnte, hat sie möglicherweise ihren nüchternen Blick gekostet, wurde ersetzt durch eine Art von Verständnis, die nicht nur auf gleicher Erfahrung beruht, sondern tatsächlich durchdrungen ist von einer Kraft, die den Willen neu ausrichtet, einer Art Transformation, welche sich in ihrem Inneren vollzogen hatte. Ich selbst zögere an dieser Stelle, von „Liebe“ zu sprechen, obwohl alles in diese Richtung zu deuten scheint, jedoch ist diese Kraft von einer erschreckenden, fast unmenschlich anmutenden Kompromisslosigkeit begleitet, was ihre eigene Person, immerhin ja auch ein sehr menschliches und grundsätzlich durch und durch lebenswertes Wesen, betrifft. Sie selbst schreibt - im Zusammenhang mit einem etwaigen Eintritt in die katholische Kirche, den sie geradezu leidenschaftlich verweigert – in ihrem ersten Brief an Pater Perrin:

„... Jedenfalls ist [...] mir nichts so schmerzlich wie der Gedanke, mich von der ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen zu trennen. Ich habe das tiefere Bedürfnis, ich glaube sagen zu dürfen: die Berufung, mein Leben unter den Menschen und in jeglicher menschlichen Umgebung so hinzubringen, daß ich mich durch nichts von ihnen unterscheide, daß ich ihre Farbe annehme – zumindest in dem vollen Ausmaße, als das Gewissen sich dem nicht widersetzt – , daß ich unter ihnen verschwinde, und zwar, damit sie sich so zeigen, wie sie sind und ohne sich mir gegenüber zu verstellen; weil ich sie kennenlernen möchte, um sie zu lieben, wie sie sind. Denn wenn ich sie nicht liebe, so wie sie sind, dann liebe ich nicht sie, und meine Liebe ist nicht wahr.“ (UGL 27)

¹⁹² So sind auch die Pythagoreer für Weil wichtig, weil sie der Mathematik als spirituelle Wissenschaft große Bedeutung zuschreiben: Mathematik drücke die Gesetze der Notwendigkeit aus, symbolisiere Wahrheit und damit übernatürliche Erkenntnis. (Seelhöfer 131)

¹⁹³ EW 427

Was hier u.a. zum Ausdruck kommt, ist nicht so sehr die Liebe oder die Fähigkeit zu lieben, sondern vielmehr der äußerst dringende Wunsch zu lieben, lieben zu können, sowie eine ebenso kompromisslose Art der Selbsterkenntnis, denn: „... ich trage in mir selbst den Keim zu allen oder doch fast allen Verbrechen.“¹⁹⁴ Es geht um die von ihr gewonnene Erkenntnis, dass sie spürte, die von ihr verabscheuten Verbrechen wären in ihr selbst möglich gewesen.¹⁹⁵ Es war wohl dieser Gedanke, der ihr mehr Entsetzen einflößte als vermutlich die Verbrechen selbst dies getan haben könnten.¹⁹⁶ Dorothee Seelhöfer beschreibt sie als eine Frauengestalt, die ihr Leben lang auf der Suche nach der Wahrheit, die immer nur das Gute sein kann, war. Daraus folgte die Unfähigkeit Weils, Kompromisse mit dem Leben zu schließen, was wiederum die Radikalität, mit der sie versuchte, Denken und Handeln zu einer Einheit zu verbinden, erklärt.¹⁹⁷

Es wird in den Schriften Simone Weils deren Auffassung deutlich, dass es der Anstrengung bedarf, zu lieben, denn menschliche Liebe – als beansprucht von der Idee des Guten, später von Gott bzw. Christus¹⁹⁸ – ist übernatürlich, eine Gabe, die vom transzendenten Guten oder Gott geschenkt wird. Die Menschen müssen sich anstrengen, um dorthin zu gelangen, wo die Liebe eigentlich erst beginnt. Aber es ist nicht aktives Suchen nach Gott, sondern die Entwicklung der Aufmerksamkeit, die sie für Gott, der seinerseits als Erster *die Menschen* sucht, öffnet: sie müssten sich lediglich finden lassen. Von den Menschen werde Aufmerksamkeit erwartet, um das wahrzunehmen, was sich in ihrem Leben ereignet:¹⁹⁹ „Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bittet. Sterne, Berge, Meer, alles, was uns von der Zeit spricht, bringt Gottes Flehen zu uns.“²⁰⁰ Die unendliche Liebe Gottes komme über Zeit und Raum hinweg zum Menschen, um ihn zu ergreifen, und dieser könne sie empfangen oder

¹⁹⁴ UGL 27

¹⁹⁵ UGL 28

¹⁹⁶ Simone Weil war der Meinung, „daß, sobald die politischen und geistlichen Autoritäten eine bestimmte Kategorie Menschen für vogelfrei erklärt hätten, es dem Menschen ganz natürlich erscheine, zu töten.“ (Seelhöfer 86) So hart das auch tatsächlich klingen mag, so furchtbar es auch erscheint, entbehrt es unglücklicherweise nicht der Wahrheit, wovon nicht der Holocaust allein Zeugnis gibt: von der Tatsache, dass Inhumanität voller Gewalt herrscht. Für diese Inhumanität in sich selbst so offen zu sein, wie Simone Weil im Sinne eines Akts rückhaltloser Selbsterkenntnis war, muss bei einer gleichzeitig so hoch entwickelten Humanität zu einer inneren Zerrissenheit führen, der sie ja am Ende auch unterlag. Aber das wiederum ist Interpretation.

¹⁹⁷ Seelhöfer 7f

¹⁹⁸ Es ist eine Anstrengung, die nach Weil auf der Abwesenheit Gottes beruht: Eine vom Leiden und von Gewalt beherrschte Welt, wie sie am Kreuze Christi abzulesen sei, bedeute, dass Gott, der das Gute sei, nur jenseits dieser Welt existieren könne. (Seelhöfer 106) Die Anstrengung ergibt sich meines Erachtens aus der Sehnsucht nach dem absoluten Guten Platons, das von Weil mit dem christlichen Gott identifiziert wird (Seelhöfer 130) und einer Ungeduld der Menschen, welche eine gehorsame Aufmerksamkeit (auf die Wirklichkeit, mag sie nun „Gott“ heißen oder das „Gute“, gerichtet) u.U. sogar verhindert, zumindest aber erschwert.

¹⁹⁹ Betz 35

²⁰⁰ C Bd.4 131

auch abweisen; sie käme immer wieder wie ein Bettler, der allerdings auch eines Tages ausbliebe.²⁰¹

In einer Hinsicht ist Weils Blick klar und deutlich wie kaum ein anderer, und vielleicht rührt daher auch die scheinbare Strenge ihrer Worte, nämlich in Bezug auf den Keim der Verbrechen in den Seelen der Menschen, den sie allerdings auch in sich selbst wahrnahm, die daher (vielleicht, bei einer vorsichtigen Deutung) weniger apodiktisch gemeint sind als vielmehr hinweisend: „Sieh her, so sind wir – wirklich!“ In dieser ungeschönten, jeglicher Romantik entbehrenden Wirklichkeit sollen wir einander lieben. Nur in der vollständigen Akzeptanz auch der Möglichkeit (und selbstverständlich nicht der ausgeführten Tat) des Übels in uns selbst und unseren Mitmenschen können wir – liebend, aber nicht beschwichtigend, sondern in der Anstrengung und Disziplin größtmöglicher Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit und Aufmerksamkeit – die Abgründe zwischen den Menschen überwinden, die wir uns selbst geschaffen haben. So schreibt Weil in *Die Einwurzelung*,²⁰² eine derartige Liebe ließe die Menschen offenen Auges sowohl Vergangenheit als auch Gegenwart betrachten, ohne die geschehenen Ungerechtigkeiten, Irrtümer und Lügen zu verhehlen oder zu übergehen. Für diese Art des Mitleids, das sich in jenem Textabschnitt auf das französische Volk, welches sich – wie damals die ganze Welt – gerade im Krieg befand, bezieht, sei „... selbst das Verbrechen kein Grund sich zu entfernen, sondern ein Grund sich zu nähern, nicht um die Schuld, aber um die Schande zu teilen.“²⁰³ Das Mitgefühl habe ein offenes Auge für das Gute und das Böse: das wäre die einzige wahre und gerechte Liebe, die in beiden Gründe zur Liebe fände.²⁰⁴ Das „Mitgefühl für Frankreich“ sei keine Kompensierung erlittener eigener Leiden: vielmehr leite es eine Veränderung (im Individuum, Anmerkung von mir) ein, nämlich insofern, dass es dazu führe, das Mitleid von sich selbst auf „Frankreich“ zu richten. Es könne auch die Grenzen überschreiten, sich auf alle Länder, unglücklich oder nicht, erstrecken: „... denn alle Völkerschaften sind den Nöten des Menschseins unterworfen.“²⁰⁵ Hierzu sei zum besseren Verständnis die Erklärung angefügt, dass man „... jeder beliebigen Gemeinschaft – Vaterland, Familie oder was immer – nicht um ihrer selbst willen, sondern als einer Nahrung für

²⁰¹ UGL 130f

²⁰² Jacques Cabaud nennt dieses Werk, das 1942 entstand, Simone Weils politisches und geistiges Testament, das alle Themen nochmals behandle, kläre und ihnen einen endgültigen Stempel verleihe, da es kurz vor ihrem Tod verfasst wurde. (Cabaud 358). Laut Seelhöfer handelt es sich dabei um Weils „zweites Testament“, ihr „erstes“ war dieser zufolge *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*. (Seelhöfer 147)

²⁰³ EW 256

²⁰⁴ EW 257

²⁰⁵ EW 258

eine gewisse Anzahl menschlicher Seelen“²⁰⁶ Achtung schulde. Da jede Gemeinschaft in sich einzigartig sei und ihre Wurzeln jeweils in die Vergangenheit reiche und sich in die Zukunft fortsetze, könne sie nach der Zerstörung einer solchen niemals ersetzt werden.²⁰⁷ Cabaud formuliert in seiner Biographie über Weil vorsichtig dazu: die – jeweils einzigartige – Gemeinschaft müsse wie eine Kostbarkeit geschützt werden.²⁰⁸ Weil selbst spricht allerdings vom „völligen Opfer“ eines einzelnen Menschen: er sei dazu verpflichtet, wenn die Gemeinschaft, der er angehört, bedroht wird.²⁰⁹

Ich will nicht verhehlen, dass ich ganz besonders diesem Werk mit gemischten Gefühlen gegenüber stehe: auch wenn die darin enthaltenen Gedankenstränge einer strengen Logik folgen und in ihrer Tiefe „Wahrheit“ berühren, halte ich es auch für das Produkt eines überanstrengten, (über)fordernden Geistes, der – obwohl selbst vom absoluten Punkt, über den hinaus man nicht gehen solle, auch nicht auf die Idee des Guten hin,²¹⁰ weil dies unter Umständen Ungehorsam gegen Gott bedeuten würde – eigentlich höchst „ungehorsam“ bzw. schlicht: willkürlich – auf die letzten Wahrheiten zusteuert und meines Erachtens dabei manchmal über das Ziel hinaus schießt. Weiters fühle ich mich in diesem Zusammenhang geradezu verpflichtet zu erwähnen, dass Weil den dringenden Wunsch verspürte, selbst an einem Sabotageakt in Frankreich teilzunehmen, was u.a. mit dem Gefühl einer Berufung eines ganz bestimmten Todes in Verbindung stehen könnte. Seelhöfer vermutet hier als Ursache dieses Wunsches die Frage Weils nach der Vereinbarkeit Gottes als absolut Gutem mit den Leiden der Welt. Eine Antwort sei für sie nur durch die konkrete Erfahrung, im Kontakt mit der Wirklichkeit, zu finden – was auch Grundlage für ihre Entscheidung war, als Fabrik- und Landarbeiterin zu arbeiten. Die Teilnahme Weils an einem solchen Sabotageakt wurde ihr verweigert – mit dem Argument, sie würde sofort festgenommen werden und damit andere gefährden.²¹¹ Dies und die Tatsache, dass sie vom November 1942 bis zu ihrem Tod im August 1943 in England festsaß, ohne die Möglichkeit zu haben, nach Frankreich, das sie im Sommer 1942 auf den Rat ihres Bruders hin mit ihren Eltern verlassen hatte, zurückzukehren, halfen nicht, ihre schlechte Gemütsverfassung den Zustand der Welt im Krieg und insbesondere Frankreich betreffend zu verbessern. An dieser Stelle halte ich den Vorwurf, Weil

²⁰⁶ EW 18

²⁰⁷ EW 18ff.

²⁰⁸ Cabaud 358

²⁰⁹ EW 18ff

²¹⁰ Siehe Seite 20; weiters UGL 23

²¹¹ Seelhöfer 148f

hätte den Blick auf die unverblümete Realität nicht ausgehalten und wäre in die Religiosität hin ausgewichen,²¹² für nicht ganz von der Hand zu weisen. Und dennoch machen die Präzision ihrer Analyse, die Beweiskraft ihrer Argumentation sowie die Treffsicherheit ihrer Urteile den Lesenden so manches Mal betroffen und sprachlos. Sie bezeugen zumindest eines: den Wunsch nach Wahrheit, und das auch zum Preis der Selbstvernichtung als dem größten Opfer, das ein Mensch zu leisten vermag.

Jedenfalls sei Nationalstolz, so Weil in *Die Einwurzelung* weiter, unübertragbar, Mitgefühl jedoch sei von Natur aus allumfassend.²¹³ Meines Erachtens ist an dieser Stelle der Platonismus Weils erkennbar: die Stufenfolge der Liebe, welche nach Weil das Heilmittel darstellen würde, das die Menschen von ihrer selbst kreierten von Verrücktheit in geradezu homöopathischer Weise kuriere: „...mankind has become mad from want of love ...“²¹⁴ Dieser Wahnsinn kann nur mit einer anderen Art des Wahnsinns begegnet werden, nämlich ganz platonisch gedacht als Liebe, welche „... once it has seized a human being, completely transforms the modalities of action and thought ...“²¹⁵ Eine solche Liebe benötigt allerdings – wie im übrigen jede Liebe – ein Objekt:

„... One needs above all something to love ... not through hating its opposite, but in itself ... Something to love not for its glory, its prestige, its glitter, its conquests, its radiance, its future prospects, but for itself ... What we need is something people can love naturally from the depth of their hearts.” (Morgan 165; zitiert Weils Essay: *Are we struggling for justice?*)

Auf den Punkt gebracht schreibt Weil an anderer Stelle: “Die Liebe hat das Gute zum Gegenstand. Um einen gewöhnlichen Menschen bedingungslos zu lieben, muß man in ihm ein bedingungsloses Gutes entdeckt haben.“²¹⁶

3.3 Gehorsam – Anerkennung der Notwendigkeit

Es findet sich ein weiterer Begriff bei Simone Weil, der für sie einen wichtigen Stellenwert einnimmt, nämlich der des Gehorsams als Einverständnis des Notwendigen. Die Notwendig-

²¹² sh. S. 17, und auch FTB 14

²¹³ EW 258

²¹⁴ Morgan 165, zitiert einen Essay Weils: *Are we struggling for justice?*

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ C Bd.4 286

keit ist die Ordnung der Welt, eine Art Zwischeninstanz zwischen Gott und Welt, weder gut noch schlecht, einfach existierend. Die Weltordnung bringt auch Leiden und Unglück. Es ist Aufgabe des Menschen, in ihr den Willen Gottes zu erkennen und ihr zu gehorchen.²¹⁷ Morgan weist darauf hin, dass bereits in Weils Dissertation *Science et perception dans Descartes* der Notwendigkeit eine Mittlerrolle zukommt: so hält er weiters fest, dass ihrer Meinung nach die Konstruktion der Welt für den Wissenden eine Aktivität ist, die sowohl den Wissenden als auch die Welt involviert. Es ist der menschliche Geist selbst, der diese Beziehung illuminiert, die Realität definiert:

„It is not in our power to modify the sum of the squares of the sides in the right-angled triangle, but there is no sum if the mind does not work it out by conceiving the demonstration. [...] Attentive intelligence alone has the power of carrying out the connections, and as soon as that attention relaxes, the connections dissolve ... The necessary connections which constitute the very reality of the world have no reality in themselves except as the object of intellectual attention in action.” (Morgan 174, zitiert Weil: *The Pythagorean Doctrine*, in: *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*)

Weils Analyse der Notwendigkeit zeige nicht nur auf, dass diese die Vermittlung zwischen göttlichem Schöpfer und der Materie konstituiere, sondern auch der Vermittlung von physischen und intellektuellen Aspekten des menschlichen Seins diene. „...Mathematical necessity is an intermediary between the whole natural part of man which is corporeal and physical matter and the infinitely small portion of himself which does not belong to this world...“²¹⁸ Den Menschen wohne etwas Göttliches inne, sie hätten die Fähigkeit, ihre Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, das außerhalb dieser Welt liegt. Diese Fähigkeit, als Liebe und Einwilligung, ist nach Morgan der Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zur uns umgebenden Welt.²¹⁹

So hält er fest, die Tatsache, dass die natürliche Welt von der Notwendigkeit gelenkt werde, einem Ensemble präziser mathematischer Gesetze und Beziehungen, sei Weils Meinung nach so bemerkenswert, dass es einen Menschen zur Bewunderung und Liebe für den Schöpfer dieser Ordnung der Welt führen kann und soll. Allerdings sei es eben diese Natur der Notwendigkeit, welche als etwas erscheint, dem man sich eher verweigert und das gefürchtet, als dass es geliebt wird. Denn: „... in its physical part, the soul is aware of necessity only as con-

²¹⁷ Seelhöfer 90

²¹⁸ Morgan 174, zitiert Weil: *The Pythagorean Doctrine*, in: *Intimations of Christianity Among the Ancient Greek*

²¹⁹ Ebd.

straint and is aware of constraint only as pain.”²²⁰ Notwendigkeit sei ein blinder Mechanismus, ungeachtet der Grade spiritueller Vollkommenheit. Wäre sie nicht blind, gäbe es kein Unglück, das vor allem anonym ist; es beraubt die Opfer ihrer Persönlichkeit und macht sie zu einer Sache.²²¹ Dinge haben Zwecke, kein Ende.²²² Der Mechanismus der Notwendigkeit lenkt die Materie:

„... und äußert sich entsprechend in allen Bereichen [...], des rohen Stoffes, in der pflanzlichen Welt, im Tierreich, in den Völkern, in den Seelen. Von dem Punkt aus betrachtet, an dem wir uns befinden, unter unserem Gesichtswinkel, ist er ein völlig blindes Geschehen. Wenn wir aber unser Herz aus uns selber hinaus versetzen, außerhalb des Universums, außerhalb von Zeit und Raum, [...] wenn wir von dort auf diesen Mechanismus blicken, so erscheint er uns gänzlich anders. Was Notwendigkeit schien, wird Gehorsam. Die Materie ist völlige Passivität und also völliger Gehorsam ...“ (UGL 124).

Ich habe in diesem Zitat bewusst den Namen Gottes ausgelassen, denn dorthin gipfelt Simone Weils Denken in ihrem Spätwerk – und zwar ausschließlich. Es ist nicht mein Bestreben, beliebig an ihren Texten herumzumanipulieren, um einen anderen – nämlich meinen eigenen – Sinn hineinzuzinterpretieren, denn ob es einen Gott gibt oder nicht gibt, darüber vermag ich keine (wissenschaftlich fundierte) Auskunft zu geben. Diese Arbeit wird im Bemühen geschrieben, das Wesen der Liebe zu ergründen, soweit es mir möglich und notwendig erscheint – und vor allem: so weit ich dazu in diesem bescheidenen Rahmen überhaupt imstande bin. Bei aller Religiosität der Texte Weils schimmert in ihren Schriften der noch größere Wunsch nach Wahrheit durch. Und so sehr sie sich mit dem Christentum identifiziert, bleibt die Tatsache bestehen, dass sie dieses als weltliche Institution in allen seinen weltlichen Erscheinungsformen ebenso streng kritisiert hat, wie sie dies auch mit dem Judentum und anderen sozialen Kollektiven tat, die ihr immer suspekt waren: „Obwohl notwendig, ist jede soziale Ordnung von ihrem Wesen her etwas Schlechtes, ganz gleich welche.“²²³ Ausgangspunkt für diesen sehr kritischen Blick ist die Analyse der Rolle der Einbildungskraft in gesellschaftlichen Prozessen, die begleitet ist von einer Abwendung Weils von einer ökonomischen Interpretation. Hierbei stellt sie den Begriff der Gewalt, welcher jede Gesellschaftsform zu bestimmen scheint, in den Mittelpunkt ihrer Analyse.²²⁴

²²⁰ Morgan 175

²²¹ Ebd.; und UGL 120

²²² Morgan 176

²²³ C Bd.1 27

²²⁴ Ebd.

Ich will allerdings nicht verhehlen, dass hinter dem Auslassen des Namen Gottes an *einigen* weiteren Zitaten, die ich noch angeben werde, ein gewisses Kalkül meinerseits steht. Der Begriff „Gott“ symbolisiert meines Erachtens zu sehr bestimmte und konkrete religiöse Dogmen und Denkweisen, die weder einem etwaigen transzendenten göttlichen Guten auch nur annähernd entsprechen noch den Menschen wirklich gerecht werden. Diese Grenzen wollte auch Simone Weil sprengen, indem sie die gesamte Geistesgeschichte durchforstete, und das in alle Richtungen, nicht nur zeitlicher Hinsicht, sondern auch global betrachtet: in diesem Sinne studierte sie die alten Griechen und Römer, beschäftigte sich mit dem Ägyptischen Totenbuch, den Upanishaden und der Bhagvadgita, las in Altgriechisch und Latein, lernte Sanskrit u.v.m. Sie suchte das Verbindende oder Vermittelnde zwischen allen Menschen, Kulturen, Zeiten. Sie lag meines Erachtens richtig, wenn sie die natürliche von der übernatürlichen Liebe unterschied, ein transzendentes Ziel anpeilte, das außerhalb dessen liegt, was uns Menschen noch bekannt sein kann. So schreibt sie beispielsweise: „Begreifen, daß es [in allem] eine Grenze gibt, die man ohne übernatürliche Hilfe nicht [oder doch nur um sehr wenig] überschreiten kann.“²²⁵ Nichtsdestotrotz bleibt es der menschlichen Gemeinschaft selbst überlassen, die Regeln, die in welcher Form auch immer von einer sehr geheimnisvollen Energiequelle, von der Iris Murdoch beispielsweise immer wieder spricht, ausgehen, tatsächlich anzuwenden bzw. zu begreifen, dass wir es selbst sind, die sie schaffen, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad. Wir werden bei Hannah Arendt sehen, dass selbst die Christus-Figur einen durchaus pragmatischen und nicht weniger wundersamen Aspekt darstellen kann, der vor allem politisch relevant ist und in dem die Religion allenfalls eine identitätsstiftende Rolle spielt im Sinne von „Ich wurde als Jüdin / Christin / Muslimin geboren, und das bedeutet diesen und jenen kulturellen Rahmen“. Wird Abstand genommen von der so genannten „alleinigen Wahrheit“ und betrachtet man die Bedeutung der Nächstenliebe, gelehrt und vor allem *praktiziert* von verschiedenen Personen in der Geschichte, unter anderen auch von einem Mann namens Jesus von Nazareth: verändert sich das gesamte Bild.

Bei anderen Zitaten werde ich allerdings nicht umhin kommen, den Namen Gottes stehen zu lassen; die Liebe braucht ein Objekt. Bei Simone Weil war es Gott, und daran gedenke ich nicht zu rütteln, zumal der Begriff der Gottesliebe sich auch im Titel dieser Arbeit wieder findet, um Weils Denkungsart mit einem Wort zu bezeichnen. Die Leerstellen, die ein Weglassen des Begriffs oder Namens an bestimmten Textstellen verursachen, sollen nur Raum für

²²⁵ SchG 72

eigene Denkbewegungen – welche für mich eine Weise wirkender Lebendigkeit im Menschen darstellen, die sich in dessen Erzeugnissen und Handlungen ausdrücken – schaffen, was immer vielfältige Vorstellungen mit einem gewissen gemeinsamen Rahmen bedeutet, mit genug Freiheit, neue Wege einzuschlagen. Weil selbst schreibt dazu: „Gott und das Übernatürliche sind im Universum verborgen und gestaltlos. Es wäre gut, wenn sie in der Seele verborgen und namenlos blieben. Sonst läuft man Gefahr, unter diesem Namen etwas Imaginäres zu begreifen. [...] Das Christentum [Katholiken und Protestanten] spricht zuviel von den heiligen Dingen.“²²⁶

Der vollkommene Gehorsam der Materie führt jedenfalls Weils Ansicht nach zur Liebe derer „... die den Herrn und Meister der Materie lieben, [...]. In der Schönheit der Welt wird die rohe Notwendigkeit zum Gegenstand der Liebe. [...] Der Mensch kann sich niemals dem Gehorsam gegen Gott entziehen. Ein Geschöpf kann nicht nicht gehorchen.“²²⁷ Dem Menschen stünde es lediglich offen, den Gehorsam zu begehren oder nicht. Selbst im Nichtbegehren gehorcht er allerdings unaufhörlich, weil er der mechanischen Notwendigkeit unterworfen ist. Begehrt er ihn, verändert sich etwas: es tritt zur mechanischen eine neue Notwendigkeit hinzu, die begründet wird von Gesetzen, die den übernatürlichen Dingen eigen sind.²²⁸

Hierbei beruft sich Weil auf die Griechen der Antike: „The thought which really enraptured the ancients was this: what makes the blind forces of matter obedient is not another, stronger force; it is love. They believed that matter was obedient to eternal Wisdom by virtue of the love which causes it to this obedience ...“²²⁹ Wie Morgan schreibt, sollen wir nach Weil lernen, die Ordnung der Welt zu lieben, ungeachtet ihrer Wirkungen auf uns. Denn, so argumentiert sie in *Das Unglück und die Gottesliebe*, Gott sei nicht zufrieden damit, dass seine Schöpfung gut ist; er will, dass die Geschöpfe selbst sie gut finden²³⁰

²²⁶ SchG 135

²²⁷ UGL 125

²²⁸ UGL 126

²²⁹ Morgan 180; zitiert Weil aus: *The Need for Roots*

²³⁰ Morgan 180

3.4 Aufmerksamkeit als Richtung: to vision „*Something to love*“²³¹

In *Draft for a Statement of Human Obligations* (in Folge kurz: *Draft*) beschreibt Weil den metaphysischen Rahmen, innerhalb dessen die wahre Quelle menschlicher Gleichheit zu finden sei:

„There is a reality outside the world, that is to say, outside space and time, outside man’s mental universe, outside any sphere whatsoever that is accessible to human faculties. Corresponding to this reality, at the center of the human heart, is the longing for an absolute good, a longing which is always there and is never appeased by any object in this world. Just as the reality of this world is the sole foundation of facts, so that other reality is the sole foundation of the good. That reality is the unique source of all the good that can exist in this world: that is to say, all beauty, all truth, all justice, all legitimacy, all order, and all human behaviour that is mindful of obligations. Those minds whose attention and love are turned towards that reality are the sole intermediary through which good can descend from there and come among men. Although it is beyond the reach of any human faculties, man has the power of turning his attention and love towards it.” (Morgan 165f; zitiert Weil aus: *Draft*).

Diejenige Person, welche Gleichheit und Freundschaft zwischen sich und einer anderen Person herzustellen wünscht, muss ihre Aufmerksamkeit auf oben zitierte Wirklichkeit richten, denn beim Ausrichten der Aufmerksamkeit und Liebe über die Welt hinaus wird die Gleichheit zwischen den beiden Personen, die möglicherweise einer unterschiedlichen sozialen Gruppe angehören, hergestellt: durch die menschliche Fähigkeit, nach dem Ausschau zu halten und an das zu glauben, das größer ist als man selbst.²³²

The combination of these two facts – the longing in the depth of the heart for absolute good, and the power, though only latent, of directing attention and love to a reality beyond the world and of receiving good from it – constitutes a link which attaches every man without exception to that other reality. Whoever recognizes that reality recognizes also that link. Because of it, he holds every human being without any exception as something sacred to which he is bound to show respect. This is the only possible motive for universal respect towards all human beings. (Morgan 166; zitiert Weil aus: *Draft*)

Es ist die Fähigkeit der Menschen, die jeder Person innewohnt, allen äußeren Ungleichheiten zum Trotz, die der menschlichen Bedingtheit geschuldet sind, seine Aufmerksamkeit auf dasjenige zu richten, welches das Kontingente transzendiert.²³³

The only thing that is identical in all men is the presence of a link with the reality outside the world. All human beings are absolutely identical insofar as they can be thought of as

²³¹ Überschrift eines Unterkapitels in Morgan 165

²³² Morgan 166

²³³ Morgan 166; zitiert Weil aus: *Draft*

consisting of a center, which is an unquenchable desire for good, surrounded by an accretion of physical and bodily matter.” (ebd.; zitiert Weil aus: *Notebooks of SW*)

Für Weil bestimmt die Ausrichtung auf das transzendente Gut den Begriff des Werts. Nur durch die Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf das, was wirklich wertvoll in allen Personen ist, kann die natürliche menschliche Tendenz, sich selbst höher zu bewerten als andere, überwunden werden.²³⁴ So schreibt sie:

„Anyone whose attention and love are really directed towards the reality outside the world recognizes at the same time that he is bound, both in public and private life, by the single and permanent obligations to remedy, according to his responsibilities and to the extend of his power, all the privations of soul and body which are liable to destroy or damage the earthly life of any human being whatsoever.” (Morgan 167; zitiert Weil aus: *Draft*).

3.5 Die Gerechten und die Liebenden

Weil kritisiert die Einstellung des institutionalisierten Christentums, den Nächsten lediglich in Gott, um Gottes Willen zu lieben. Dies sei eine irrige Annahme, denn in der Nächstenliebe des wahren Samariters als schöpferischer Aufmerksamkeit verstanden, richte sich das Schauen der Aufmerksamkeit auf die Geschöpfe, nicht auf Gott, sondern auf die „Menschheit“ im „leblosen anonymen Fleisch am Rande der Straße.“²³⁵ Es ginge darum, den Unglücklichen und Armen eine jeweils persönliche Liebe entgegen zu bringen. Denn nicht die Menschen liebten in der wahren Liebe die Unglücklichen, sondern Gott im (die Unglücklichen wirklich liebenden) Menschen liebe die Unglücklichen. Und weiters liebe Gott die wahrlich Wohlwollenden durch die Unglücklichen, welchen wohlgetan werde.²³⁶

So würden der Unglückliche und der andere sich von Gott her und durch ihn lieben, aber nicht aus Liebe zu Gott. Hier trifft Weil eine wichtige Unterscheidung: Sie liebten sich aus Liebe zueinander. Dies sei allerdings etwas Unmögliches: daher geschehe es nur durch Gott.²³⁷

²³⁴ Morgan 167

²³⁵ UGL 149

²³⁶ UGL 152

²³⁷ Ebd.

Es scheint an dieser Stelle, als bräuchte Weil – um überhaupt eine Lösung für ein im Grunde unlösbares Problem zu finden – eine Art *Deus ex machina*: die Menschen selbst sind nicht fähig, einander zu lieben im Sinne der Nächstenliebe, die egoistische Beweggründe der Beziehung ausschließt, dazu bedarf es eines transzendenten Gottes, der die dazu notwendige Selbstlosigkeit einfordert, wobei die Menschen einen Haken um genau diese schlagen, weil sie offenbar zu viel fordert:

“Wir haben die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe erfunden. Und man begreift auch leicht, warum. Unser Begriff der Gerechtigkeit entbindet den Besitzenden von der Verpflichtung, zu geben. Gibt er trotzdem, so glaubt er berechtigten Anlaß zur Selbstzufriedenheit zu haben. Er meint, ein gutes Werk getan zu haben. Und je nach der Auffassung, die der Empfänger von diesem Begriff hat, fühlt er sich entweder jeder Erkenntlichkeit enthoben oder zu niedrigen Dankesbezeugungen genötigt. Einzig die unbedingte Gleichsetzung der Gerechtigkeit mit der Liebe ermöglicht zugleich sowohl das Mitleid und die Dankbarkeit wie auch die Ehrfurcht vor der Würde des Unglücks in dem Unglücklichen bei ihm selbst und bei den anderen.“ (UGL 138).

So wie es nötig ist, nach einem transzendenten Guten Ausschau zu halten, welches als unser Wertemaßstab dient, um die prinzipielle Gleichheit aller Menschen zu begreifen (denn dass diese Realität ist, steht für Weil außer Frage, es bedarf nur der Bereitschaft zu dem Gehorsam und der Aufmerksamkeit in Richtung dessen, was eben wirklich ist), ist es ebenso notwendig, den Unterschied zwischen (menschlich verstandener) Gerechtigkeit und Nächstenliebe, die im Übernatürlichen wurzelt, zu erkennen.

Weil hält fest, dass im Evangelium noch kein Unterschied gemacht werden würde zwischen Nächstenliebe und Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit solle etwas so Schönes sein, „... wie wir Gott um seiner großen Herrlichkeit willen danken. Jede andere Dankbarkeit ist knechtisch und sogar tierisch.“²³⁸ Es geht um jene übernatürliche, sakramentale Kraft, die in jedem reinen Akt der Gerechtigkeit beschlossen liege.²³⁹ Dieser ist allerdings nur möglich, „... Wenn zwei menschliche Wesen miteinander zu tun haben und keines von ihnen die Macht hat, dem anderen etwas aufzuzwingen, ...“²⁴⁰ Denn:

„... Dann prüft die Gerechtigkeit, denn einzig die Gerechtigkeit ist imstande, einen Willen mit einem anderen zur Übereinstimmung zu bringen. [...] Handelt es sich aber um einen Starken und einen Schwachen, so besteht kein Bedürfnis, beider Willen zu vereini-

²³⁸ UGL 138

²³⁹ UGL 139

²⁴⁰ UGL 141

gen. Dann gibt es nur einen Willen: den des Starken. Der Schwache gehorcht.“ (UGL 141).

Der Schwache wird zum „Stoff“, während der Starke seinen Willen hat und ihn auch ausführt. Wenn das Kräfteverhältnis zwischen den Menschen ungleich ist, geht der Schwache seiner Persönlichkeit verlustig und gerät in den Zustand von etwas Stofflichem, über das verfügt werden kann. Es muss also ein Gleichgewicht hergestellt werden, wie beim altertümlichen Symbol der Waage als Bild eines ausgeglichenen Kräfteverhältnisses, welches bereits bei den Ägyptern der Antike zur Veranschaulichung des Gerichts über die Seelen der Toten verwendet wurde. Davon ausgehend wird der Akt des Gebens und Nehmens bestimmt:

„Ist man bei ungleichem Kräfteverhältnis der Überlegene, so besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, daß man sich genau so verhält, als wären die Kräfte gleichmäßig verteilt. Und zwar genau so in jeder Hinsicht, bis in die geringsten Einzelheiten des Tonfalls und der Haltung, denn eine Kleinigkeit kann genügen, den Unterlegenen in den Zustand der Materie zurückzustoßen,...“ (UGL 142f.)

Geht der Überlegene gerecht im Sinne von liebend vor, muss sich der Unterlegene weder unterwerfen noch auflehnen: dieser erkennt, „... daß die Behandlung, die er *erleidet* (Hervorhebung von mir), einerseits von der Gerechtigkeit verschieden ist, daß sie jedoch andererseits mit der Notwendigkeit und dem Mechanismus der menschlichen Natur in Übereinstimmung steht.“²⁴¹ Es geht darum, wahres Menschsein zu „schenken“: das ist der Fall, wenn derjenige Überlegene, der seine im Grunde rein situationsbedingte „Überlegenheit“ überwindet, indem er den Unterlegenen, vom Schicksal seines „Menschseins“ beraubt, *wirklich* wie Seinesgleichen behandelt. Damit stellt er das aus dem Gleichgewicht geratene Kräfteverhältnis wieder her.²⁴² Die Gleichheit geht meines Erachtens aus einer bestimmten Art des Gehorsams hervor, von dem es nach Weil zweierlei gäbe: „Man kann der Schwerkraft gehorchen oder dem Verhältnis der Dinge.“²⁴³ Beim Ersten versucht man, die in sich aufgetretene Leere auszufüllen, indem ihr „... oft sogar mit dem Anschein der Wahrheit, jede Namensbezeichnung, mit einbegriffen die des Guten und Gottes, ...“ angeheftet werden kann. Wird die Aufmerksamkeit allerdings auf das Verhältnis der Dinge gerichtet und schaltet damit das Treiben der Einbildungskraft aus, „... erscheint eine Notwendigkeit, der man unmöglich nicht gehorchen kann. [...] Dann kann man nicht mehr stolz sein auf das, was man vollbringt, selbst wenn

²⁴¹ UGL 143

²⁴² Ebd.

²⁴³ SchG 125

man Wundertaten vollbrächte.“²⁴⁴ Auf das Bild oben bereits erwähnter Waage bezogen: „Handeln ist der Zeiger der Waage. Man soll nicht an den Zeiger rühren, sondern die Gewichte verändern.“²⁴⁵ Dieses Kräfteverhältnis drückt auch Macht aus: wer wirklich Macht hat, muss diese nicht immer ausüben (wollen). Denn nach Weil ist „Von seiten Gottes [...] die Schöpfung nicht ein Akt der Selbstausdehnung, sondern des Zurückweichens, des Verzichtes. [...] Gott hat in diese Minderung eingewilligt.“²⁴⁶ Wenn das transzendente Gute dessen fähig ist, warum sollten die Menschen es nicht sein? Hier kommt wieder die Relevanz der Vorstellung, dass etwas Größeres als man selbst wirklich existiert, zum Tragen. Wir werden vor allem bei Hannah Arendt sehen, dass es letztendlich die menschlich-personalen Beziehungen selbst sind, auf die sich unser Glauben gründet – es sei schwer, sich das zuzugestehen,²⁴⁷ weil ein solches Zugeständnis in die falsche Richtung ausschlagen könnte, nämlich in die menschliche Selbstüberschätzung. Echtes Selbstbewusstsein erfordert eben mehr als das Wissen um sich selbst, sondern auch das Wissen um die anderen und seine Umgebung: sowohl die natürliche als auch die menschliche, in gewissem Sinne die übernatürliche Welt; übernatürlich deshalb, weil es für die Handlungen im Hier und Jetzt nicht so sehr darauf ankommt, ob es einen Gott tatsächlich gibt oder ob die Geistigkeit und damit die Fähigkeit zur Transzendenz dem Menschen immanent ist. Egal, in welchem Kulturkreis wir geboren werden und leben, welche Namen der Transzendenz verliehen werden: worüber wir mit einiger Gewissheit sprechen können ist die Tatsache, dass wir die Fähigkeit aufweisen zu glauben – weil wir Menschen sind, die bestimmte Erfahrungen machen und einander vertrauen müssen, um unser ganzes menschliches Potential zumindest annähernd entwickeln zu können.

3.6 Gereinigte Aufmerksamkeit: Einwilligung in das Gute

Wenn man lange genug und auf ganz bestimmte Weise – nämlich „... unbeweglich und aufmerksam ...“²⁴⁸ ein mögliches Gutes betrachtet, tritt eine Umwandlung der Energie ein, die dieses Gute ausführen lässt: „Die Umwandlung der Energie besteht darin, daß bei Betrachtung

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ SchG 126

²⁴⁶ UGL 143

²⁴⁷ DT 125

²⁴⁸ SchG 124

tung des Guten ein Augenblick eintritt, wo man nicht mehr umhin kann, es zu vollbringen.“²⁴⁹

Es ist also die Ausrichtung auf das Gute schlechthin, das transzendente Gute außerhalb der Welt, welche die Transformation der Energie vollzieht, durch die jegliche Handlung eine bestimmte Färbung enthält. Je größer und intensiver die Aufmerksamkeit, umso tiefer gerät der Blick in die Wirklichkeit hinein, durch sie hindurch und verändert damit sowohl den Blick als auch die Materie selbst, die der Transformation den Ort gibt. Das führt zu einer Fähigkeit der Unterscheidung, was z.B. ausgesprochene Worte wirklich wert sind:

„Dieselben Worte [zum Beispiel, ein Mann sagt zu seiner Frau: ich liebe dich] können gewöhnlich oder außerordentlich sein, je nach der Art, wie sie ausgesprochen werden. Und diese Art des Aussprechens hängt ab von der Tiefe der Wesensschicht, aus der sie stammen, ohne daß der Wille hier irgend etwas vermöchte. Und, infolge einer wunderbaren Übereinstimmung, berühren sie bei dem Hörer die gleiche Schicht. So kann der Hörer, wenn er die Gabe der Unterscheidung besitzt, erkennen, was diese Worte wert sind.“
(SchG 151)

Für Weil ist nichts Existierendes unbedingt liebenswürdig,²⁵⁰ da alles, was erscheint, einmal einen Anfang und Ende gehabt haben muss, also ein bedingtes Wesen ist; es unbedingt zu lieben, würde demnach bedeuten – so verstehe ich Weil in diesem Zusammenhang – dieses Wesen unbotmäßig zu erhöhen und zu etwas zu machen, was es nicht ist. Daher sagt Weil müsse man das lieben, was nicht existiert: „Aber dieser Gegenstand der Liebe, der nicht existiert, ist nichts Erdichtetes.“²⁵¹ Sie spricht von der bedingungslosen Einwilligung in das unbedingte Gute und zwar in jenes „...“, das wir uns nicht vorstellen können und niemals werden vorstellen können, diese Einwilligung ist etwas rein Gutes und bringt nichts als Gutes hervor, ...“²⁵² Solcherart würde letzten Endes auch die ganze Seele nichts als Gutes sein.²⁵³

Die Aufmerksamkeit ist auf ihrer höchsten Stufe das gleiche wie das Gebet, weil sie nach Ansicht Weils den Glauben und die Liebe voraussetzt. Das Gebet ist die „... von jeder Beimischung ganz und gar gereinigte Aufmerksamkeit.“²⁵⁴ Jedes Studium stellt eine Übung der Aufmerksamkeit dar, die allerdings der Methode bedarf: „Eine bestimmte Art, einen Text aus

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ SchG 205

²⁵¹ Ebd.

²⁵² SchG 205f

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ SchG 213

dem Lateinischen zu übersetzen, [...] eine geometrische Aufgabe zu lösen [...] stellen eine geeignete Gymnastik der Aufmerksamkeit dar, um ihre Fähigkeit zum Gebet zu steigern.²⁵⁵ Aufmerksam z.B. ein Kunstwerk zu betrachten, lässt ein Licht herausbrechen; man lernt „sehen“, um methodisch Wirklichkeit und Scheinhaftigkeit zu unterscheiden: „Mit der Zeit verändert man sich, und wenn man, durch diese Veränderung hindurch, den Blick beständig auf das gleiche gerichtet hält, so löst die Täuschung sich auf, und das Wirkliche erscheint. Bedingung ist, daß die Aufmerksamkeit ein Schauen und kein Anhaften sei.“²⁵⁶

„Wenn man doch Egoist sein könnte! Das wäre so bequem. Man hätte seine Ruhe. Aber das ist buchstäblich unmöglich.

Es ist mir unmöglich, mich selbst als Endzweck zu nehmen, noch demzufolge meinen Nächsten, weil er meinesgleichen ist, als einen Endzweck gelten zu lassen. Noch auch irgendeinen stofflichen Gegenstand, denn der stofflichen Welt kann die Finalität noch weniger zuerkannt werden als dem Menschenwesen.

Es gibt nur eines auf Erden, das als ein Endzweck genommen werden kann, weil es hinsichtlich der menschlichen Person eine Art von Transzendenz besitzt: das ist das Kollektiv. Aller Götzendienst dient dem Kollektiv; dieses fesselt uns an die Erde. Der Geiz: das Gold ist ein sozialer Faktor. Der Ehrgeiz: die Macht ist ein sozialer Faktor. Auch die Wissenschaft, die Kunst. Und die Liebe? Die Liebe ist mehr oder weniger hiervon ausgenommen; darum kann man durch die Liebe zu Gott gelangen, nicht aber durch den Geiz oder den Ehrgeiz. Aber auch der Liebe ist das Soziale beigemischt ...“

Es bleibt dem Wunsch des Einzelnen überlassen, seine Aufmerksamkeit mehr oder weniger intensiv auf die Wirklichkeit zu richten, die – wie das Schöne bei Platon, das letztendlich das Gute ist – immer und überall durchscheint, wenn die Bereitschaft zum Gehorsam vorhanden ist und der persönliche Wille sich in Form einer Selbstaufgabe als Aufmerksamkeit auf ein transzendentes Gutes gerichtet wird. Bei Simone Weil ist dies Gott. Aber wir dürfen nicht vorschnell annehmen, es handle sich dabei um den institutionalisierten christlichen Gott. Das wäre zu simpel. Auch in ihrem Glauben an Gott verlässt sie den „sozialen“ Raum und betritt ihren „eigenen“, indem sie – logisch vorgeht, ihre eigene Praxis prüft:

„Fälle wahrer Widersprüche. Gott existiert, Gott existiert nicht. Worin besteht das Problem? Ich bin völlig gewiß, daß es einen Gott gibt, insofern ich völlig gewiß bin, daß meine Liebe keine Täuschung ist. Ich bin völlig gewiß, daß es keinen Gott gibt, insofern ich völlig gewiß bin, daß nichts Wirkliches dem gleicht, was ich mir vorstellen kann, wenn ich diesen Namen ausspreche. Doch das, was ich mir nicht vorstellen kann, ist keine Täuschung.“ (SchG 210).

So gibt es keine wahre Liebe unter den Menschen, wenn diese nicht gereinigt ist von menschlichen Begierden und Trieben, geläutert wird durch die Liebe zum Guten, als dem äußersten

²⁵⁵ SchG 218f

²⁵⁶ SchG 219

Punkt in der Transzendenz, auf den hin wir uns in passivem Gehorsam zu bewegen, ohne selbstständig zu werden, in anderen Worten: nicht eingebildet werden, sondern bescheiden bleiben. Ich bin Mensch. Nicht mehr, nicht weniger. Diese äußerste Transzendenz betrachtend erkennen wir die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen – allen äußerlichen Unterschieden zum Trotz, die rein situationsbedingt sind und der Schwerkraft der Notwendigkeit, diesem blinden Mechanismus, der als Ordnung der Welt zwischen den Menschen und dem Guten wirkt, geschuldet sind.

4. KAPITEL HANNAH ARENDT

Ein wesentlicher Unterschied zu Iris Murdoch und Simone Weil zeigt sich darin, dass sich Hannah Arendt in erster Linie für das Phänomen interessierte, wie Elisabeth Young-Bruehl in ihrer Biographie über die Letztgenannte feststellt. Nicht eine angenommene Realität, eine verborgene Natur oder ein unsichtbares Wesen hinter dem Phänomen fessle ihr Interesse. Wenn sie z.B. von einer „Veränderung in der menschlichen Natur“²⁵⁷ in totalitär geführten Staaten spreche, würde sie eine Veränderung in den – sichtbaren, wahrnehmbaren – menschlichen Bedingungen meinen, die – in diesem Zusammenhang im Hinblick auf das Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus – radikal genug war, um die Ausübung bestimmter menschlicher Fähigkeiten unmöglich zu machen: es ginge ihr darum, die Zerstörung jeglicher Möglichkeit des Auftretens und Erscheinens dieser Fähigkeiten in der Welt sichtbar zu machen.²⁵⁸ „Welt“ wird von Arendt verstanden als ein Gebilde von Menschenhand, in dem die zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten zum Vorschein kommen, sich vollziehen. Die Dinge der Welt liegen zwischen den Menschen, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, gleichsam wie ein Tisch zwischen den um ihn herum Sitzenden steht und die um ihn Versammelten gleichzeitig verbindet und trennt.²⁵⁹ Die Erscheinung ist bei Arendt bereits Faktum, Wirklichkeit:

„Schon allein die Tatsache der Erscheinung – der Drang zu erscheinen – zeigt einen Anspruch auf Anerkennung und Lobpreisung. Alles, was erscheint, will wahrgenommen und anerkannt und gepriesen sein. Die höchste Form der Anerkennung ist Liebe: >volò ut sis<. – Das Wunder impliziert Bestätigung.“ (DT 748f.)

Als Hannah Arendt diese Eintragung in ihr *Denktagebuch* machte, lag die Veröffentlichung von *Vita activa* bereits mehr als zehn Jahre zurück. Aus ökonomischen Gründen der Auswahl beziehe ich mich besonders auf dieses Werk, da vor allem im fünften Kapitel die Abschnitte über *Die Unwiderruflichkeit des Getanen und die Macht zu verzeihen* sowie über *Die Unab-*

²⁵⁷ Diese Formulierung bezieht sich auf Arendts Werk *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* und ihre Replik auf die von Waldemar Gurian und Eric Voegelin geäußerte Kritik, die sich an dem Ausdruck „die menschliche Natur verändern“ stießen. Jedenfalls war Arendt der Überzeugung, dass der totalitäre Terror mit seinen Ideologien sowohl Vergangenheit als auch Zukunft „schluckten“, indem sie dieselben in Mythen verwandelten und damit die Unvorhersehbarkeit der Zukunft zerstörten. Alle Räume für menschliche Fortbewegung und Interaktion würden abgebaut: Nachbarlosigkeit und gegenseitiges Misstrauen führten dazu, dass der Raum der Freiheit, der in verfassungsmäßigen Staaten existiere, verschwinde und an seine Stelle ein einziges, zusammengeschmolzenes Wesen gigantischen Ausmaßes träte (Young-Bruehl 355). Insofern hätte der Totalitarismus die Macht, eine Veränderung der menschlichen Natur herbeizuführen, die sich für Arendt grundsätzlich in der sichtbaren, von Menschen gestalteten Welt, ihren Dingen und Beziehungen darstellt.

²⁵⁸ Young-Bruehl 357

²⁵⁹ VA 65

sehbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens in konzentrierter Form über Arendts Liebeskonzeption handeln und meiner Meinung nach eine Schlüsselstelle darstellen.²⁶⁰ Die von Heidegger dem Augustinus zugeschriebene Formel „*volo ut sis*“ – „Ich will, dass du seiest“ (die sich so bei dem Kirchenvater gar nicht findet, sondern in einem Brief Heideggers an Arendt von ihm „interpretiert“ wird²⁶¹), - begleitet Arendt seit den Tagen ihrer heimlichen und in äußerster Privatheit stattfindenden Liebe zu ihm,²⁶² wird immer wieder zum Thema:

„Kann heissen [*sic!*], ich will, dass Du seiest, wie du eigentlich bist, dass Du Dein Wesen seiest – und ist dann nicht Liebe, sondern Herrschsucht, die unter dem Vorwand zu bestätigen selbst noch das Wesen des Anderen zum Objekt des eigenen Willens macht. Es kann aber auch heissen [*sic!*]: Ich will, dass du seiest – wie immer Du auch schliesslich [*sic!*] gewesen sein wirst. Nämlich wissend, dass niemand *>ante mortem<* [der] ist, der er ist, und vertrauend, dass es gerade am Ende recht gewesen sein wird.“ (DT 276f)

Sie scheint ihre Reflexionen dahingehend zu beschließen (da das erste Zitat vom September 1969 stammt, das zweite verfasste sie im Dezember 1952), dass Liebe – weltlos, apolitisch, ja antipolitisch, absolut privat, weil das Zwischen der Menschen verzehrend – jene „höchste“ Anerkennung einer Erscheinung ist, welche dem einzelnen Menschen offenbar erst die Kraft verleiht, um „hinauszugehen“ in „die Welt“, dem Gebilde aus Menschenhand, einem künstlich geschaffenen Raum. In diesem wird eine „*persona*“ angenommen, eine selbst gewählte Rolle, die ausgefüllt und authentisch gespielt werden will. Hier hat die weltlose Liebe, sei es nun die romantische oder auch die christliche Nächstenliebe, nichts verloren, weil sie dem Bereich der Leidenschaften angehört.²⁶³ Der öffentliche Raum muss von Leidenschaften freigehalten werden, nicht um das Natürliche in den Menschen (z.B. die Fähigkeit zu lieben) zu verdrängen, sondern: „... to deal *>dispassionately<* with what is common and public.“²⁶⁴ Wie Shin Chiba in ihrem Artikel bemerkt, stellte Arendt den privaten Charakter der romantischen Liebe in Kontrast zur politischen Relevanz einer anderen Form der Liebe: der Freundschaft, d.h. der aristotelischen *philia* und dem, was Kant Respekt genannt hat: „For Arendt

²⁶⁰ Weiters möchte ich mich vor allem auf ihr *Denktagebuch* beziehen. Diese gesammelten Gedanken verhelfen meines Erachtens zu einem besseren Verständnis ihrer zu ihren Lebzeiten veröffentlichten Schriften, da sie „im Nachdenken“ auf eine Struktur verweisen, die sehr wohl auf das – explizite – Anerkennen einer Innerlichkeit schließen lassen: „Erscheinung – 1) Visuell: Innen – Aussen [*sic!*]: Das, was Erscheinung ermöglicht, das gerade sieht man nicht. [...] Das Innere bekundet sich, zeigt an, dass es da ist, aber erscheint nicht. Es zeigt sich nicht, sondern sendet ein Zeichen aus.“ (DT 796)

²⁶¹ DT 995

²⁶² Geier 51

²⁶³ Shin Chiba, S.511: „... Arendt holds that since all kinds of love are, for reason of their character as sentiment, prone to emotional bias and passionate outburst, they are harmful to the political world.“ Erhellend hierzu finde ich Arendts folgenden Eintrag: „Am Grunde jeder grossen Tugend und jedes grossen [*sic!*] Lasters sitzt eine Leidenschaft, also etwas, das der Mensch erträgt [...] und mit dem zu spielen – wie man mit Klugheit oder Gutmütigkeit und anderen Eigenschaften spielen kann – nicht in seinem Belieben steht.“ (DT 678)

²⁶⁴ Shin Chiba 511

friendship signifies a companionship with others as equal partners in a community common to them.²⁶⁵

Ausgangspunkt ihrer späteren Überlegungen zum politischen Raum und seiner Organisation bildete wohl bereits Arendts Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus, auf die im Detail ich in diesem Rahmen nicht eingehen kann, ich aber nicht unerwähnt lassen will. Daher beziehe ich mich bei der folgenden knappen Beschreibung der wichtigsten Elemente dieses Frühwerks auf die Hinweise, welche Wimmer dazu in seiner Biographie über Arendt gibt.²⁶⁶ Die Dissertation widmet sich im ersten Teil dem Begriff der Liebe als *appetitus*: dem Streben und Verlangen des Menschen nach einem gänzlich ausfüllenden, zufriedenstellenden Guten, das bereits Aristoteles als *Eudaimonia* identifiziert hatte. Diese sei ein schlechthin glückliches, von Angst freies Leben, was aber dem endlichen Leben der Menschen versagt bleibt. Das von den Menschen ersehnte vollkommene Gut wäre ein Leben ohne Tod, eine vom totalen Verlust nicht überschattete Gegenwart: die Ewigkeit. Die Liebe als Streben muss daher die unbeständige Erde und das vergängliche Leben hinter oder unter sich lassen: so wird der *appetitus* zur *caritas*, zur Liebe des ewigen Guts. *Cupiditas* oder *concupiscentia*, Begehrlichkeit, ist der der Vergänglichkeit anhaftende *appetitus*. Für Arendt ist die *caritas* problematisch: Die „Welt als Heimat“ muss geopfert werden, damit das vollkommene Gut erreicht werden kann. Das Irdische muss verachtet, das Himmlische geliebt werden. Die *caritas* soll von einem Menschen vollzogen werden, der selbst vergänglich ist und den irdischen Bedingungen unterliegt. Augustinus argumentiert hier platonisch-plotinisch mit der Autarkie des *Nous*, der Souveränität des menschlichen Geistes, welcher der Welt nicht mehr bedarf. Damit stellen sich für den Menschen die Fragen: Was und woher bin ich, wenn ich die physische und psychische Natur der Erde und der Mitwelt verdanke? Auf die Frage nach der geistigen Natur des Menschen antwortet die christliche Schöpfungslehre mit der rechten Nächsten- und Gottesliebe, welche in der rechten Selbstliebe eingeschlossen sind. Letztere geht auf das Zeitüberhobene im Menschen, seinen *Nous*. Gott ist somit sowohl Ursprung als auch Ziel des menschlichen *appetitus*. Die *caritas* blickt nicht nur in die Zukunft voraus, sondern sie erinnert sich der wesentlichen Vergangenheit: das Erinnern wird neben dem Wollen zu einem Konstituens menschlichen Selbstvollzugs. Damit kommt auch der Beginn, die Natalität gleichgewichtig neben dem Ende, der Mortalität des Lebens, zur Sprache – gegen Heideggers einseitige Todesverfallenheit des Daseins. Zwar verfasst Arendt den Gesichtspunkt der Nata-

²⁶⁵ Shin Chiba 517f

²⁶⁶ Wimmer 323ff

lität erst später terminologisch in ihrem Werk *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, dennoch hat sie bereits in ihrer Dissertation ein Kernstück ihres eigenen anthropologischen Ansatzes erarbeitet. So widmet sich der erste Teil dieser Arbeit der Zukunftsorientiertheit und Todesverfallenheit, der zweite der Vergangenheit und der damit verbundenen Geburtlichkeit bzw. Geschöpflichkeit des Menschen und der *caritas* als Gottesliebe. Im dritten, unabgeschlossenen Teil versucht Arendt, die *caritas* als Nächstenliebe in ihrer Gegenwartsbezogenheit gemäß Augustinus zu analysieren und kritisieren: so ist ihre Hauptfrage, wie die auf Gott gerichtete *caritas* in ihrer Liebe des Mitmenschen lediglich als Geschöpf Gottes menschliche Gemeinschaft begründen kann, wenn alles Vergängliche verachtet und überstiegen werden soll. Durch die offenbarte Ankunft Christi, welche endgültig und die Welt aufhebend sein sollte, und die zur Zeit des Augustinus als reale Erwartungshaltung prägend war, ergab sich eine Ignoranz des Christentums gegenüber der Notwendigkeit eines politischen Raumes und dessen Organisation.

In Arendts nächster Arbeit, die sich mit dem Lebensschicksal Rahel Varnhagens beschäftigt, ergab sich für sie die Gelegenheit, sich kritisch mit ihrem eigenen Problem auseinander zu setzen, das in ihrem Jüdischsein begründet lag: so war ihre Kritik der selbstreflexiven Eingespinntheit der frühen Rahel auch Kritik ihrer eigenen jugendlichen Selbstbezogenheit. Sie musste ihre Träume abschütteln und die politische Realität ins Auge fassen. In der Auseinandersetzung mit dieser würde sie sich selbst gewinnen und Möglichkeiten des Handels ausmessen.²⁶⁷ Was bereits an dieser anfänglichen Lebensspur in beiden Frühwerken von Hannah Arendt sichtbar wird, ist die Frage oder vielmehr die Forderung nach einer allen Verschiedenen gemeinsame Welt als politischem Raum, welcher der Organisation bedarf: und der Frage nach der Haltung der einzelnen Menschen innerhalb jeweils verschiedener Gemeinschaften, welche die Organisation bedingen. „Wir“ sind es – in unserer Verschiedenheit und den damit jeweils verbundenen speziellen Fähigkeiten – die Welt schaffen, den politischen Raum, in dem wir alle früher oder später erscheinen und auch wieder abtreten und der, wie sie sagt, „anständig“²⁶⁸ aussehen soll.

²⁶⁷ Wimmer 328

²⁶⁸ IWV 69

4.1 Über die menschlichen Bedingungen und die Bedeutung der Polis: Die *Vita activa*

In *Vita activa oder Vom tätigen Leben* schließlich analysiert Arendt die *conditio humana*, beschreibt die Strategien der Menschen, die es ihnen ermöglichten, in einer (scheinbar) feindlich gesinnten Natur eine Welt zu errichten, welche nicht nur dem schieren Überleben einer Gattung diene. Sie ermöglichten es, dass dem endlichen und unsicheren Leben Dauerhaftigkeit, Wert und Sinn verliehen werden konnten. Bei diesen Strategien handelt es sich um den Ausdruck von Notwendigkeit, Fertigkeit, Freiheit: geht es dem *Animal laborans* um die Bewältigung der Grundbedürfnisse, erfahren dessen Anstrengungen Erleichterung durch die Vervollkommnung des *Homo faber*, Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände herzustellen, mittels deren Hilfe „Welt“ konstituiert werden kann, die im Gegensatz zur Natur steht. Da selbst geschaffen, scheint sie kontrollierbar, jedenfalls nicht so feindlich wie Natur. Es gibt in dieser vom Menschen geschaffenen Welt – zumindest für eine Handvoll „freier“ Bürger des antiken Griechenland – Muße, sich als *bios politikos*²⁶⁹ zu verwirklichen. Hier entdeckt Arendt das Prinzip der Freiheit, das in einer Gemeinschaft der Vielen verwirklicht werden kann. Freisein bedeutete in diesem Zusammenhang: weder Beherrschen noch beherrscht werden, was nur unter Gleichen möglich war, im öffentlichen Raum der Polis, während im eigenen Haushalt strenge Hierarchien – und auch legitimierte Gewalt – herrschten.²⁷⁰ Die Freiheit, die sich in der griechischen Polis entfalten durfte, machte ein gleichberechtigtes Handeln der einzelnen Akteure möglich, die auf dieser Bühne auftreten, erscheinen, leuchten, sich durch „schöne Worte und Taten“ hervortun konnten. So war es möglich, ihre jeweilige Einzigartigkeit – d.h. ihre Verschiedenheit bei gleicher Freiheit, die bestimmten Bedingungen unterliegt – unter Beweis zu stellen, sowie sich den Respekt der anderen Bürger zu verschaffen. Durch das geschichtliche – erzählerische, dichterische – Festhalten des dort Geschehenen erlangten diese Akteure eine gewisse Unsterblichkeit. Handeln und Politik stehen daher für Arendt in einem engen Zusammenhang. Arendt unterschied rigoros das Private vom Politischen. Das Private ist „weltlos“, politisches Handeln konstituiert gemeinsame, immer pluralistische Welt. Es gibt bei ihr nicht „den Menschen“ nach dem platonischen Vorbild des Einen, nach dessen Innenleben, Selbstverhalten, Selbstbeherrschung die anderen Mitglieder der Gemeinschaft gemessen bzw. zu einem einzigen Körper gemacht werden sollen. Arendts Weltbegriff ist gekennzeichnet durch Zwischenräume, die entstehen, wenn zwei oder mehr

²⁶⁹ VA 23f

²⁷⁰ VA 42

Menschen – nach dem Vorbild der Gleichen der griechischen Polis – als Gleiche in ihrer Verschiedenheit einander gegenüberstehen. Es ist deren Verschiedenheit, die eine Kommunikation über diese nötige Distanz – um einander zu sehen, zu hören – erst ermöglicht. Arendt war eine leidenschaftliche Fürsprecherin der Pluralität, aber nicht zulasten der Individualität, die sie über alle Pluralität hinweg zutiefst schätzte, die sie vermutlich in allen ihren Begegnungen privater oder öffentlicher Natur selbst zu entdecken suchte. Nur das Wertschätzen des Einzigartigen, d.h. des *wirklich* Einzelnen als Verschiedenem, kann dazu führen, Pluralität überhaupt wahrzunehmen. Die Möglichkeit einer Pluralität benötigt in ihrer Wurzel zwei Einzelne, die sich zu Einem zusammenfinden:

Ad Pluralität:

Das höchste Leben kennt einen Moment, wenn zwei Eines werden. In dem Masse [*sic!*], in dem das Lieben wieder zurückebbt, spürt man deutlich, wie aus Einem wieder Zwei werden, wie die Person im Sinne des Singulars sich wieder herstellt. Das Eins kennt als reines Lebendigsein weder Singular noch Plural. So wird aus dem Eins von Zwei der Ursprung des Dritten, und da fängt Pluralität erst an. Existenz im Sinne des *>principium individuationis<* entsteht hier; d.h. zugleich aus dem höchsten Leben und dem dem Nachlassen des höchsten Lebens.

Es könnte sein, dass das Menschengeschlecht dadurch entsteht, dass die Eins gewordene Zwei in die Pluralität, die erst mit der Drei beginnt, abebbt, aber so, dass das Prinzip des Lebens: das die reine Lebendigkeit des Eins-werdens von Zwei ist, zur Fortdauer des Menschengeschlechts notwendig auch in der Pluralität erhalten bleiben muss.“ (DT 60f)

4.2 Die Last des Lebens

Hannah Arendt legte in *Vita activa* allergrößten Wert auf die Unterscheidung der Bereiche, die sie das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln nennt, auch wenn sie um die Unmöglichkeit, die ihnen entsprechenden Tätigkeiten in ihren jeweiligen Sphären zu belassen, als würden sich die Grenzen nicht immer wieder aufheben und ineinander verschwimmen, weiß. Sie warnt gleichzeitig davor, den Menschen lediglich nach einer seiner Fähigkeiten zu bestimmen, denn eine derartige Sichtweise ließe das „Heil des Lebens“ jeweils gleichsam „von außen“, nämlich von einer anderen potentiell höheren Fähigkeit als arbeitendes, herstellendes oder denkendes Wesen kommen.²⁷¹ Solcherart ließen sich Sklaverei in der Antike und Ausbeutung der Arbeiter durch die Kapitalisten rechtfertigen, wenn es als das Äußerste, quasi „Gottgewolltes“ gilt, dass es Ausgebeutete und Ausbeuter gibt sowie die „guten“ Menschen,

²⁷¹ VA 301

die zu ihren Untergebenen gerecht sind und den Armen Almosen geben, bzw. demütige Ausgebeutete, die ihr hartes Los womöglich als Strafe für vergangene Sünden ansehen.

Es ist wichtig, die Bereiche zu unterscheiden, aber ebenso durch sie und mit ihnen zu (inter)agieren. Unfrei bin ich immer dann, wenn ich unter einem einzigen Aspekt betrachtet werde, wenn dieser der vorherrschende ist: wenn Menschen z.B. das Arbeiten entweder verherrlichen oder meiden, bleibt zwar die Tatsache bestehen, dass die Arbeit die Grundlage menschlichen Lebens bildet, jedoch fühlt sich die einzelne Person entweder auf- oder abgewertet, egal ob es sich dabei um eine Sklavin handelt oder den Hausherrn der griechischen oder römischen Antike, um eine hoch bezahlte Managerin oder einen Fließbandarbeiter, einen Job-Holder oder um jemanden, der gerade arbeitslos ist. Wo immer ich stehe in dieser Welt, werde ich als Person auf- oder abgewertet, allein anhand von Kriterien, die von Menschen aufgestellt wurden und aus einer mehr als grauen Vorzeit stammen mögen: irgendwann in der Geschichte der Menschheit haben Stärkere ihren Überschuss an Arbeitskraft nicht mehr dazu verwendet, um Lebensnotwendigkeiten zu vollziehen, sondern um ihren Anteil daran auf andere – eigentlich Schwächere, welche Ironie! – abzuwälzen. Weil sie die Kraft hatten, die „Last des Lebens“ abzuwerfen, indem sie diese an andere delegierten, fühlten sie sich wohl als „Herrscher der Welt“. Dies ist zugegebenermaßen äußerst spekulativ, folgt aber im Grunde der Logik des (noch immer) gängigen eurozentrischen Überlegenheitsdenkens.²⁷² Wir können natürlich die Ereignisse der Vergangenheit nicht ungeschehen machen – nur die Art und Weise verändern, wie wir darüber denken und stets neu entscheiden, welcher Art von Logik wir weiterhin folgen.

Arendt beschreibt, dass allerdings auch der Sklavenhalter durch die Gewalt, mit der er sich auf Kosten anderer von den natürlichen Dingen „befreit“, seine eigene natürliche Lebendigkeit einbüßt.²⁷³ Die Realität einer Welt scheinbarer Beständigkeit und Dauerhaftigkeit, Tribut der Sklaven an die Sklavenhalter, werden höher eingeschätzt als die Intensität der Wirklichkeit des Lebens, welche in jedem Augenblick des Daseins erfahren werden kann,²⁷⁴ als

²⁷² Diese Art Logik findet seinen Ausdruck – um nur ein Beispiel zu nennen, das aber folgenreich sein musste – u.a. bei Hegel, sh. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 393. Hier bestimmt er den Europäer folgendermaßen: „Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat.“ (S. 63). Er beendet den Paragraphen mit den lapidaren Worten: „Die Amerikaner (Ureinwohner, Anm.d.V.) sind daher offenbar nicht imstande, sich gegen die Europäer zu behaupten. Diese werden auf dem von ihnen dort eroberten Boden eine neue Kultur beginnen.“ (Ebd.)

²⁷³ VA 140f

²⁷⁴ VA 141g

Mensch, der durch seiner Hände Arbeit die Grundlagen einer Freiheit schafft, die Jede und Jeden betreffen könnte. So ist vielleicht Arendts Appell zu verstehen: Es müssen die Last und die Mühe der Arbeit auf sich genommen, die Lebensprozesse transzendierte werden.²⁷⁵ Dies wäre die Bedingung der Möglichkeit einer Aufrechterhaltung von Vitalität und Lebendigkeit. Die dem Menschen immanente Fähigkeit, in einer Welt zu leben, könnte sich frei und ungehindert von hierarchischem Denken entwickeln, er könnte ein Mensch unter vielen Menschen sein, mit der Arbeit als einer von mehreren Tätigkeiten der *Vita activa*, deren innere Grenzen offen, durchlässig, aber doch stets vorhanden wären.

4.3 Transzendenz – eine Fähigkeit des Menschen

Arendt geht der Frage nach, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind. Als Formen der Tätigkeiten zählt sie – wie sie ausdrücklich betont als die allerelementarste Gliederung – das Arbeiten, das Herstellen, das Handeln auf. Das „höchste und vielleicht reinste Tätigsein“, das Denken, fällt aus dem Rahmen ihrer Überlegungen zur *Vita activa* heraus.²⁷⁶ Erst nach ihrem Tod erschien *Vom Leben des Geistes*, mit seinen Teilen *Das Denken* und *Das Wollen*.

Die von Arendt untersuchten Tätigkeiten – denen jeweils bestimmte Fähigkeiten zugrunde liegen – stehen in Relation zueinander. Sie bedingen einander in jeglicher Richtung. Nimmt man eine Fähigkeit weg, weil sie „nutzlos“ erscheint, fällt das ganze menschliche Leben mit seiner Weltlichkeit wie ein Kartenhaus zusammen, wird der Mensch reduziert bzw. menschliche Entfaltung eingeschränkt.

Jede einzelne Stufe impliziert bereits die nächste, „höhere“: die ersten Menschen, die ihre Werkzeuge nicht nur in der Natur vorfanden sondern selbst erzeugten, um besser an ihre Nahrung zu gelangen, die Knollen und Samen nicht lediglich sammelten, sondern in die Erde legten, machten sichtbar, dass eine Entwicklung möglich war, in deren Verlauf ihre Nachfahren sich sowohl körperlich in den Weltraum begeben als auch geistig so entwickeln konnten, dass es heute Weltreligionen, Wissenschaft, Kunst und Kultur, Politik und – den Begriff Liebe geben kann.

²⁷⁵ VA 142

²⁷⁶ VA 14

Indem der Mensch durch die Mobilisierung einer ihm eigenen Fähigkeit, nämlich des Herstellens, den Kreislauf des Lebens des reinen Arbeitens und Verzehens unterbricht, verschafft er sich nicht nur Erleichterung, sondern errichtet eine Welt, die durch Dauerhaftigkeit gegen den verzehrenden Kreislauf gesichert ist. Die Weltlichkeit ist das „Heil des Lebens“,²⁷⁷ die durch das Herstellen realisiert und durch die Arbeit erhalten wird. Dem „Fluch der Sinnlosigkeit“²⁷⁸ werden die in sich zusammenhängenden Fähigkeiten des Handelns und Sprechens gegenübergestellt, es werden sinnvolle Geschichten erzeugt, ebenso wie das Herstellen Gegenstände produziert. Wie bereits festgestellt, kommt das Heil gleichsam „von außen“, nämlich jeweils von einer anderen potentiell höheren Fähigkeit – aber nur, wenn der Mensch lediglich nach *e i n e r* seiner Fähigkeiten bestimmt wird, nämlich entweder als ein arbeitendes, ein herstellendes oder ein denkendes Lebewesen. Dass es sich um interne Relationen handelt, die dem Menschen innewohnen und ihm die Mittel geben, „sich jeweils von einem Bereich zum nächsten selbst zu übersteigen“ und „über sich hinauszuwachsen“ – sich stetig weiterzuentwickeln – kommt erst beim Handeln ans Tageslicht, denn hier entspringen die „Heilmittel“ den Möglichkeiten des Handelns selbst: wir finden in uns die Fähigkeit vor, zu verzeihen, somit ein Geschehenes rückgängig zu machen, sowie Versprechen zu geben und zu halten, womit ein Wegweiser in die Zukunft errichtet wird.²⁷⁹

Indem das *Animal laborans* sich selbst übersteigt, weil es sich zum *Homo faber* entwickeln kann, wird der verzehrende Kreislauf des Lebens bereits transzendiert. Der Mensch selbst durchbricht den Kreislauf des reinen Arbeitens und Verzehens und setzt mit dem Herstellen von Gegenständen jeweils einen Anfang, der eine bestimmte Zeit auf Erden und ein bestimmtes Ende hat. Arendt legte großen Wert auf die weltlichen dauerhaften Gegenstände, die meines Erachtens für sie *Ausdruck menschlicher Fähigkeiten* waren. So ist für sie das reine Arbeiten ebenfalls Ausdruck einer explizit menschlichen Fähigkeit: Tiere arbeiten nicht. Sie warnt allerdings davor, die Menschen jeweils auf eine Fähigkeit bzw. auf eine diese Fähigkeit ausdrückende Tätigkeit hin zu reduzieren, indem eine andere als nutzlos betrachtet oder überbewertet wird. Die überdauernden hergestellten Gegenstände haben in der menschlichen Welt nicht nur praktischen Wert, sondern verfügen über einen symbolhaften Charakter: sie sind Zeichen derer, die vor uns diese Welt bevölkert haben, sind somit Ausdruck einer jeweils bestimmten Einstellung zur Welt, d.h., den anderen, ebenfalls diese Welt bewohnenden

²⁷⁷ VA 301

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ VA 301f

Menschen gegenüber. Es ist, so denke ich, das Zusammenspiel subjektiver Kräfte der Menschen mit ihren speziellen Fähigkeiten, ihre Umwelt zu gestalten, indem sie dauerhafte Gegenstände herstellen, mit einer gewissen Bescheidenheit, welche auf der Erkenntnis beruht, dass die Natur die Grundlagen zur materiellen Bearbeitung liefert, sowie der menschlichen Bedingtheit, die dem Kreislauf des Lebens mit seiner Natalität und dem Wissen um den eigenen Tod geschuldet ist. Diesen unvermeidlichen – jeweils sehr persönlichen – Tod zu verdrängen gelingt selbst dann nicht, wenn die hergestellten Dinge den Produzenten überdauern: ein Shakespeare erfreut nach wie vor Generationen, er selbst hat nur eine relative Unsterblichkeit erreicht, keine absolute, er als Person ist und bleibt ein für alle Mal tot. Diese relative Unsterblichkeit nützt ihm nichts mehr – aber den Menschen, die immer „gerade jetzt“ leben: wirkt in ihnen beispielhaft und inspirierend, weil Sinn stiftend, weiter. Die dauerhaften Gegenstände – seien diese nun materieller oder auch geistiger Natur – drücken menschliche Fähigkeiten aus, und dienen sie der Menschheit durch Zweckmäßigkeit und/oder Inspiration, sind sie liebenswert als Ausdruck menschlicher – konstruktiver, Pluralität zulassender (nur durch diese ist die Unvorhersehbarkeit der Zukunft gewährleistet) – Intentionen: mit ihnen wird „die Welt“ solcherart ein Ort, für den man „Liebe“ aufbringen kann – er gründet sich auf Liebe, drückt Liebe im weitesten (und weit entfernt von allein romantischen Vorstellungen) Sinn aus, nämlich schlicht als Bejahung der Welt: „Es kann aber auch heißen [*sic!*]: Ich will, dass du seist – wie immer Du auch schliesslich [*sic!*] gewesen sein wirst. Nämlich wissend, dass niemand *>ante mortem<* [der] ist, der er ist, und vertrauend, dass es gerade am Ende recht gewesen sein wird.“²⁸⁰ In der „Liebe zur Welt“ scheint sich, so verstehe ich Arendt in diesem Zusammenhang, eine vertrauensvolle Bejahung eines vielfältigen Bezugsgewebes von Individuen auszudrücken, die auf geradezu erstaunliche Weise etwas Gemeinsames schaffen, das im Großen und Ganzen „gut“ ist, auch wenn einzelne Aspekte – Personen oder Gruppen – missfallen, Probleme bereiten, nicht „geliebt“ werden.

Die Grundbedingung menschlichen Handelns – so der Grundtenor der *Vita activa* – ist ein stetiger Austausch. Es fände da sein Ende, wo jener nicht mehr erfolgen kann, wenn wir uns auf die Folgen einer einzigen Tat beschränken würden, was der Fall wäre, könnten wir nicht vergeben und versprechen. Die Menschen müssen einander immer wieder gegenseitig von den Folgen ihrer Taten entbinden, durch Versprechen sich selbst an eine ungewisse Zukunft binden. Die Mitwelt legt uns fest auf die gegebenen Versprechen, die zu halten sind, damit

²⁸⁰ DT 276f

wird unsere Identität bestätigt, ja konstituiert. Die Fähigkeiten zu vergeben und zu versprechen sind andererseits nur unter der Bedingung der Pluralität möglich: es bedarf immer der Anderen, die *mit-sind* und *mit-handeln*.²⁸¹ D.h., die Fähigkeiten zu verzeihen und zu versprechen bieten die Möglichkeit eines Überstiegs aus der Einsamkeit des Herstellens in die Welt der Pluralität, in welcher der Einzelne sein Produkt und auch sich selbst der Öffentlichkeit preisgeben kann, in der ein stetiger Austausch verschiedenster menschlicher Meinungen und Dinge stattfindet. Die jeweils „neue“ Fähigkeit des Menschen wohnt ihm inne und mit ihr die Fähigkeit zur Transzendenz, nicht unbedingt auf ein Göttliches hin. Es ist immer sein Sprechen und Handeln, welches sich zu beweisen hat. Dies gilt sowohl für religiöse Menschen als auch für Atheisten: es ist und bleibt der Mensch selbst, der die (Um-)Welt schafft und in ihr als Person in Erscheinung tritt. Ich behaupte nicht, dass es sinnlos wäre, ein Göttliches anzunehmen – auch hier ist es die je eigene Entscheidung und vor allem die Fähigkeit, die eigenen Glaubenssätze, in welche Richtung sie auch weisen mögen, zu übersteigen, auf eine den Menschen gemeinsame Welt hin, in der alles seine Berechtigung hätte außer Menschenverachtung und Geringschätzung der Natur. Es wäre ebenfalls notwendig, die platonisch-christliche Verachtung der diesseitigen Welt aufzugeben, die sich darin ausdrückt, dass die aus dem Handeln entstandenen Angelegenheiten zwischen den Menschen jenem Puppenspiel gleichen, in dem der Gott sich die Zeit mit menschlichen Marionetten vertreibt.²⁸² Transzendenz ist wohl nur dort möglich, wo sich die Erkenntnis eigener und fremder Grenzen mit dem Bewusstsein vereint, für eigene Gedanken und Handlungen ebenso verantwortlich zu sein wie für die Erhaltung einer gemeinsamen, immer pluralistischen Welt. Ich muss daher wohl nicht weiter betonen, dass ich, schreibe ich in diesem Kapitel „der Mensch“, zwar tatsächlich von der jeweiligen Einzigartigkeit einer jeden existierenden Person spreche, aber immer im Hinblick auf menschliche Pluralität, die es nicht gäbe, existierte keine Einzigartigkeit, d.h. Verschiedenheit, die sich ereignet und ermöglicht wird im Erscheinungsgeschehen eines Vollzugs des Miteinander. Das eine lässt sich ohne das andere nicht denken und leben.

Gerson Brea spricht von einem überraschenden Schritt, den Arendt vollzieht, indem sie in der *Vita activa* von Verzeihen und Liebe spricht und schließlich zu etwas gelangt, dass in ihrem philosophisch-politischen Unternehmen immer mitgeschwebt sei: zur *politiké philia*, dem Respekt, der Achtung vor dem Mitmenschen.²⁸³ Das Überraschende sei nicht die Tatsache,

²⁸¹ VA 302

²⁸² Benhabib 185

²⁸³ Brea 4

dass Arendt auf christliches Gedankengut zurückgreift, sondern dem Phänomen des Verzeihens eine ungeheure Rolle zuschreibt: dieses wird zum Prinzip des politischen Lebens.²⁸⁴ Andererseits kritisiert sie, dass „die abendländische Tradition politischer Philosophie [...] sich immer außerordentlich selektiv verhalten [hat] und eine große Zahl echter politischer Erfahrungen ausgeschlossen, d.h. begrifflich ungeklärt gelassen“²⁸⁵ hat – das betrifft u.a. besonders das Verzeihen, wie Brea anmerkt.

4.4 Das Verzeihen und das Versprechen als Modi des politischen Zusammenhalts²⁸⁶

Könnten wir nicht vergeben, würde sich unsere Fähigkeit zu handeln auf eine einzige Tat beschränken. Deren Konsequenzen verfolgten uns bis an unser Lebensende, daher müssen wir uns immer wieder gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden. Es wäre unmöglich die eigene Identität durchzuhalten, würden wir uns nicht durch Versprechen an eine ungewisse Zukunft binden, wir blieben hilflos den Zweideutigkeiten und Widersprüchen des Lebens ausgeliefert. Wie bereits erwähnt, legt uns die Mitwelt auf gegebene Versprechen fest, die zu halten sind, damit unsere Identität bestätigt bzw. überhaupt erst konstituiert werden kann: es bedarf also immer der Pluralität, der Anderen, die *mit-sind* und *mit-handeln*.²⁸⁷

Die Fähigkeit zu verzeihen und zu versprechen „sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann.“²⁸⁸ Sie konstituieren politische Prinzipien, die sich grundsätzlich von den moralischen Maßstäben unterscheiden, welche bereits Platon der Politik vorzuschreiben versucht. An dieser Stelle richtet sich Arendts Kritik in dessen Utopie an die Tatsache, dass aus Vielen Einer gemacht werden soll. Der Umgang mit sich selbst, nicht der Umgang mit den anderen ist maßgebend für die Bildung des idealen Staates: wer sich selbst beherrschen kann, ist legitimiert zu herrschen und Gehorsam von anderen zu verlangen. Demgegenüber zeigt Arendt auf, dass die Prinzipien, die sich aus dem Doppelvermögen des Verzeihens und Versprechens ergeben, auf Erfahrungen beruhen, die

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ VA 304f

²⁸⁶ Kapitel 4.4 und 4.5 (bis zum ersten Absatz auf Seite 85) beziehen sich explizit auf VA S.300-310, stellen eine erläuternde Zusammenfassung dar.

²⁸⁷ VA 302

²⁸⁸ VA 302f

nicht im Rahmen des Selbstumgangs vorkommen, sondern aus der Art und Weise folgen, wie Verzeihungen gewährt und Versprechen gehalten werden. Die Bedeutung des Verzeihens innerhalb des Bereiches menschlicher Beziehungen wurde laut Arendt von Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Dies findet ihren Ausdruck in den Lehren seiner Predigt, die sehr realen Erfahrungen seiner Jünger entsprachen, die jene mit den öffentlichen Behörden in Israel gemacht hatten und nicht nur religiöser Natur waren. Jesus vertritt die Ansicht, dass die Sündenvergebung nicht ausschließlich eine Sache Gottes sei – damit Gott den Menschen ihre Sünden vergeben könne, müssten die Menschen ihrerseits die Fähigkeit einander zu vergeben mobilisieren. Diese Forderung wird deutlich in der Formulierung: „Gott vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ Das bedeutet nichts anderes, als dass Vergebung im Grunde eine menschliche Angelegenheit ist, in der es um die Einsicht geht, dass die Menschen nicht wirklich wüssten, was sie tun (was ein wenig an Platons These erinnert, der Mensch täte das Schlechte aus einem Missverständnis des Guten heraus).

Menschen sollen einander die alltäglich vorkommenden Verfehlungen, welche sich aus der Natur der Handlungen ergeben, vergeben. Das menschliche Bezugsgewebe bedarf der Verzeihung, des Vergabens und des Vergessens, nur durch das dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden bleibt Freiheit erhalten. Das setzt den Willen voraus, auch den eigenen Sinn zu ändern und neu anzufangen. Die Pflicht des Vergabens betrifft nicht das Böse und den Verbrecher – hier sei Gott allein Richter zur Zeit des Jüngsten Gerichts, bei dem einem jeglichen vergolten wird nach seinen Werken. Das Böse will selten jemand wirklich, und „Verbrechen sind nicht häufiger als tätige Güte“,²⁸⁹ wie Arendt bemerkt.

Der natürliche Gegensatz zur Verzeihung wäre Rache, eine Form der Reaktion. Diese bliebe an die ursprüngliche, verfehlende Handlung gebunden, was zu einer unheilvollen Kettenreaktion führt, in der nicht mehr agiert, sondern nur mehr reagiert werden kann. Der Akt des Verzeihens durchbricht dieses Schema, indem er einen neuen Anfang setzt und als solcher unberechenbar bleibt, da er als die einzige Reaktion betrachtet werden kann, auf die man nicht gefasst ist und immer unerwartet bleibt. Er ist somit zwar eine Reaktion, aber gleichzeitig ein dem Handeln ebenbürtiges Tun, vom Vergangenen provoziert, jedoch von ihm nicht bedingt. Durch das Verzeihen wird ebenso sehr die Person befreit, die vergibt, wie auch die, welcher vergeben wird. Es handelt sich um eine Befreiung von Rache, in der die Handelnden an einen

²⁸⁹ VA 306

Automatismus gebunden werden, der womöglich nie zu einem Ende kommt. In der Rache erfolgt das Setzen eines Schlusspunktes durch die Strafe. Beides – das Verzeihen und das Strafen – suchen etwas zu beenden, was sonst endlos weitergehen würde. Das Verzeihen als Rückgängigmachen eines Gehandelten weist – so Arendt - ebenso wie das Handeln selbst einen Person-enthüllenden und Bezug-stiftenden Charakter auf. Beim Verzeihen wird eine Schuld vergeben, die während dieses Akts aber nicht im Mittelpunkt steht – es wird dem Schuldigen vergeben, d.h. es richtet sich auf eine Person, nicht auf die Sache. Sagt man also „Alles verstehen heißt alles verzeihen“ bezieht sich dieses Verstehen immer auf die Person, nie auf das, was diese getan hat.

4.5 Liebe, Respekt, Gemeinsinn

Zur Erläuterung des Begriffs Liebe bringt Arendt die Geschichte von der Sünderin im Neuen Testament aufs Tapet, von der Jesus sagt, ihr würden viele Sünden vergeben, da sie viel geliebt hätte. Wer wenig liebte, dem würde wenig vergeben werden. Hier ist offenbar gemeint, dass die Liebe der Menschen untereinander dafür ausschlaggebend ist, ob Gott schließlich Sünden verzeiht, die nur er verzeihen kann. Jedenfalls würde dem vergeben, der sein Leben liebend verbracht hat, in der Lage war, anderen zu vergeben, weil sich sein Vergeben nicht auf die Sache richtet, sondern sich ausschließlich auf das Wer-jemand-ist. Die Liebe verwischt nicht den Unterschied zwischen Recht und Unrecht. Wenn ein liebender Mensch einer geliebten Person verzeiht, bedeutet das einerseits Selbstenthüllung des Liebenden und andererseits, dass die Person, die liebt, zur gleichen Zeit einen unvergleichlichen Scharfblick für das Wer der Person aufweist, wie auch mit Blindheit dafür geschlagen ist, was diese Person sonst noch an Vorzügen und Mängeln aufzuweisen hat. Ausgeblendet wird alles, was mit der Welt zu tun hat. Was übrigbleibt, wird „in einer aus allen weltlichen Bezügen herausgelösten Reinheit erblickt.“²⁹⁰

Durch die Leidenschaft der Liebe, die „nur das Wer des Anderen ergreift“,²⁹¹ geht der Zwischenraum, der Menschen trennt und verbindet, in Flammen auf. Die Liebenden werden somit weltlos, von der Mitwelt getrennt. Nur im Kind, dem der „Liebe ureigenstes Erzeug-

²⁹⁰ VA 309

²⁹¹ Ebd.

nis“²⁹² meldet sich wieder die Welt zurück. Es entstand zwischen den Liebenden, ist ihnen gemeinsam, ist das einzige Zwischen der Liebenden, durch das sie gleichermaßen verbunden und getrennt werden. Es ist ein neues Weltliches, das in Begriff steht, sich einzuschalten, durch das Kind kehren die Liebenden in die Welt zurück. Das wäre nach Hannah Arendts Ansicht das einzige Happyend einer Liebesgeschichte. Die Liebe ist somit ihrem Wesen nach nicht nur weltlos, sondern weltzerstörend, nicht nur apolitisch, sondern – so vermutet Arendt – die mächtigste aller antipolitischen Kräfte. Daraus folgt für Arendt, dass die Fähigkeit des Vergebens außer Betracht bleiben könnte, hätte das Christentum recht mit seiner Behauptung, dass nur die Liebe vergeben kann. Nur sie ist so ausschließlich auf das Wer-jemand-ist gerichtet, dass sie das Verzeihen gar nicht mehr ausdrücklich zu realisieren braucht, „sondern es gleichsam ständig in dem Lieben selbst wie ein Selbstverständliches mitvollzieht.“²⁹³

Im weiteren Bereich menschlicher Angelegenheiten entspricht der Liebe, „die nur in ihrem eigenen, eng umschriebenen Reich die Herrin ist“²⁹⁴ ein personaler Bezug, den Arendt mit dem Begriff „Respekt“ umschreibt. Diese Art politischer Freundschaft bedarf nicht der Nähe und der Intimität. Respekt drückt Achtung vor der Person aus, wobei der weltliche Raum eine Entfernung zwischen die Menschen legt. Die Achtung erfolgt unabhängig von den Eigenschaften oder Leistungen einer von uns bewunderten Person – Arendt konstatiert einen modernen Respektverlust, der mit der Überzeugung einhergeht, wir schulden Respekt nur da, wo besondere Leistungen erbracht, sichtbare Dinge produziert wurden. Auf jeden Fall bildet für sie Respekt einen hinreichenden Beweggrund, „jemanden das, w a s er getan hat, zu vergeben um dessentwillen, w e r er ist.“²⁹⁵

Eine der Fragen, die Arendt in diesem Zusammenhang beschäftigten, tauchte mit den wissenschaftlichen Entwicklungen der Neuzeit auf, die für sie Zeichen einer weiteren Weltentfremdung waren, welche ihren Ausgang bereits bei Augustinus und der beginnenden dogmatischen religiös-institutionalisierten Weltverachtung nahm. Sie begann auf einer weiteren Ebene mit Galilei, als dieser ein Gerät, das Teleskop, so benutzte, wie es kein anderer vor ihm getan hatte: die Geheimnisse des Universums öffneten sich der menschlichen Erkenntnis mit der Gewissheit sinnlicher Wahrnehmungen. Die Fassungskraft der „erdgebundenen Kreatur“ Mensch wurde mit einem „körperlichen Sinnesapparat“ so erweitert, dass sie in Regionen

²⁹² Ebd.

²⁹³ VA 310

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Ebd.

hinauslangen konnte, die sich bisher ihrem Zugriff entzogen hatten und der Ungewissheit der Spekulation und Einbildung unterlagen.²⁹⁶ Der Zweifel des Descartes war nach Arendt die unmittelbare philosophische Reaktion: das Vermögen des menschlichen Sinnesapparats, Wirklichkeit zu vermitteln, wurde in Frage gestellt. Das Universum zeigte sich im Grunde nur in der Form, dass es die Messgeräte affizierte: „Anstatt mit objektiven Eigenschaften, [...] finden wir uns mit den von uns erbauten Apparaten konfrontiert, und anstatt der Natur oder dem Universum begegnen >wir gewissermaßen immer nur uns selbst.<“²⁹⁷ Für Arendt taucht schließlich die Frage auf, wie ein Mensch aus dem Feld des Bewusstseins, erschlossen in und durch cartesische Selbstreflexion, in eine Außenwelt kommt,²⁹⁸ was natürlich wesentlich für die Konstitution einer politischen Gemeinschaft ist. Wo ist der Punkt, an dem sich ein Mensch *wirklich* einem anderen zuwendet, diesen erkennen kann?²⁹⁹ Ist es möglich, in Erscheinung zu treten, die Erscheinung wahrzunehmen, und wie wahr ist diese?

Arendt hebt hervor, dass der Gemeinsinn, der ursprünglich auf die Mitwelt hin zugeschnitten war, nämlich als der Sinn „durch den alle anderen Sinne, die von sich aus rein subjektiv und privat sind, in eine gemeinsame Welt gefügt“ sind und damit „das Vermögen ist, durch das die Gemeinsamkeit der Welt sich dem Menschen [...] erschließt ...“³⁰⁰ durch die wissenschaftliche Erkenntnisse der Neuzeit zum „gesunden Menschenverstand“ als einem bloß inneren Vermögen degradiert, das bei allen Menschen gleich funktioniert.³⁰¹ Damit wären die unterschiedlichen Verstandeskkräfte so messbar wie Pferdestärken – was wiederum die Menschen zu Vertretern einer weiteren von vielen Tiergattungen macht,³⁰² die sich ihren inneren Anlagen gemäß entfaltet. Der Gemeinsinn hebt die Menschen aus der Prozesshaftigkeit der natürlichen Entwicklung heraus, als die Fähigkeit, nicht nur ein besonderes Du zu erkennen (das wäre vielleicht die private Liebe), sondern viele Dus, die ich nicht alle lieben, aber respektieren kann, nämlich als Persönlichkeiten, welche auf der Bühne der Welt auftreten, um damit das natürliche Leben als Gattungswesen zu transzendieren. Wenn der ursprünglich auf die Mitwelt gerichtete Gemeinsinn nun zu einem rein inneren Vermögen wird, der sich im Bewusstsein vollzieht und in der Selbstreflexion „erscheint“, begegnet der Mensch nach

²⁹⁶ VA 331

²⁹⁷ VA 333

²⁹⁸ VA 356

²⁹⁹ Zur christlichen Nächstenliebe bei Augustinus stellt Arendt eine ähnliche Frage: „Ad: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst: In Augustinus: Im >appetitus< liebt der Mensch nur sich selbst, im Ursprungsbezug liebt er nur die Liebe. – Liebt er je seinen Nächsten?“ (DT 649)

³⁰⁰ VA 359

³⁰¹ Ebd.

³⁰² VA 306

Arendt aber wieder nur sich selbst.³⁰³ Den Zugang zur Welt hat er nicht gefunden: „Mit dem Verschwinden des sinnlich Gegebenen verschwindet auch das Übersinnliche, und damit die Möglichkeit, das Konkrete im Denken und Begriff zu transzendieren.“³⁰⁴ Dies impliziert meines Erachtens, seinen Sinnen – und damit auf die Existenz der Außenwelt – zu vertrauen, *unter anderem* zu vertrauen, was bedeuten könnte, dass das Vertrauen – oder vielmehr die Fähigkeit dazu – das „Tor zur Welt“ und Ausdruck des eigentlichen Gemeinsinn wäre.

4.6 Von der weltlosen Liebe zur Liebe zur Welt

„Verstehen heißt [...], die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.“ (IWV 13)

Ich halte Hannah Arendts Gedanken zur Liebe für den – im weitesten Sinn verstanden – „Schlüssel“ zu einem tieferen Verständnis ihrer politischen Konzeption: deren Orientierung allen Umständen, privaten und politischen Erfahrungen zum Trotz, erstaunlich optimistisch ausfällt: so spricht Arendt immer wieder vom Vertrauen auf die Menschen, auf das Menschliche aller Menschen. Denn: „Anders könnte man es nicht.“³⁰⁵ Das Vertrauen ist ihrer Ansicht nach „die einzige menschliche Substanz, die von der Leidenschaft ergriffen werden kann.“³⁰⁶ Es tritt an die Stelle des Eingefügtseins in diese Welt: menschliche Kraft kann mit der gegebenen Welt und ihren Übeln fertig werden.³⁰⁷

Wir erinnern uns, dass Arendt einen politischen Raum befürwortet, der von Leidenschaften frei ist. Und doch notiert sie 1951 geradezu bedauernd in ihr Tagebuch, dass Leidenschaften zu Gefühlen degenerieren. Dies sei der Fall, wenn wir unter dem Vorwand der Verinnerlichung dem „reinen Ergriffensein von der Leidenschaft“ ausweichen oder verzweifelt über einem Aussetzen der Leidenschaft, das als ein Ende missverstanden wird, Gefühle in uns erzeugen, um eine Pseudo-Lebendigkeit zu erhalten: „Die Erhitzung durch Gefühle, das Sich-an-sie-Gewöhnen, verändert die Substanz des Menschen so, dass das Feuer der Leidenschaft

³⁰³ sh. auch VA 356

³⁰⁴ VA 366

³⁰⁵ IWV 72

³⁰⁶ DT 59

³⁰⁷ DT 137

ihn nicht mehr erreichen kann.“³⁰⁸ Nur das absolute Vertrauen, das nicht einem bestimmten Menschen gilt und nicht die Liebe ist (sofern diese als ein Gefühl verstanden wird) „... kann die Leidenschaft überleben, ohne von ihr verzehrt oder ins Gefühl abgetötet zu werden.“³⁰⁹ So wie ich das verstehe, geht es beim Vertrauen darum, die Wirklichkeit ins Auge zu fassen und selbst beim Anblick eines solchen Grauens, wie es z.B. der Holocaust gewesen ist, nicht den Glauben an die Humanität zu verlieren: denn so grausam manche Wirklichkeit sein mag, existiert dennoch auch das, was die Menschen „gut“ macht. Wir dürfen uns nicht ducken und zurückschrecken vor Inhumanität. Humanität ist das einzige, was dieser entgegen zu setzen wäre.

Vertrauen impliziert meines Erachtens die Bereitschaft, das Beste zu erwarten und anzunehmen, dass die anderen uns nichts Schlechtes wollen. Es heißt, Versprechungen und Vergebungen ernst zu nehmen, ihnen selbst Bedeutung zu verleihen – zu glauben, dass es sinnvoll ist, zu versprechen und zu vergeben und es auch wirklich zu meinen, sprich: in die Tat umzusetzen. Es bedeutet, irgendwann einmal die Erfahrung von Liebe gemacht zu haben. Zuerst vermutlich ganz im Privaten, wo die eigene Persönlichkeit entwickelt werden kann, die dann hinausgeht in die Welt, um sich zu exponieren. Es spricht einiges aus Arendts Schriften dafür, dass sie das Private als die unerlässliche Voraussetzung dafür sah, dass es einen öffentlichen Bereich geben kann, wie sie in einem Aufsatz über Erziehung betont: im „verborgenen Privaten“ fände jedes Kind jene lebenswichtige Geborgenheit, die es brauche, um zu lernen, sich im öffentlichen Raum zu zeigen.³¹⁰ In der Öffentlichkeit, im politischen Raum, der im Grunde leidenschaftslos sein soll, weil er nicht einem Einzelnen gehört sondern allen, kann die Fähigkeit der Liebe zum Eigenen transzendiert werden: indem man Freundschaften schließt, die von Respekt, einer weiteren Form oder einer Vorform der Liebe, getragen sind. In der Freundschaft zu einigen, „Gleichen“, die aber dennoch immer neue Aspekte an das Eigene herantragen und die Welt des Einzelnen unendlich bereichern, vollzieht sich ein neuerlicher Überstieg vom Eigenen zum Anderen, zum Fremden, das vielleicht nicht immer verstanden werden kann, aber respektiert werden muss: einfach, weil „es ist“. Von Respekt getragene Handlungen können angenommen werden. Man kann Personen, die solche vollziehen, „ins Gesicht schauen“, ihnen „widerstehen“ oder sie einfach „sein lassen“: alles im Bewusstsein, dass es eine Lüge wäre zu sagen, ich könne „alle“ Menschen lieben, nicht einmal

³⁰⁸ Ebd.

³⁰⁹ DT 60

³¹⁰ Prinz 158

potentiell. Das würde bedeuten, die Realität zu leugnen: es *gibt* Differenzen und Konflikte zwischen Menschen und manchmal sind sie sogar unüberwindlich. Dennoch müssen wir alle in dieser uns gemeinsamen Welt leben. Da, wo es keinen Respekt gibt, bedarf es der Veränderung. Respektlose Vollzüge sind lieblos, mechanisch. Menschen sind keine Mechanismen, sondern lebendige Organismen, die wiederum fähig sind, Relationen zu schaffen, und in solchen liegt immer die Möglichkeit zur/einer (Weiter?)Entwicklung, die der Unvorhersehbarkeit der Zukunft und ihrer schier unbeschränkten Möglichkeiten bedarf.

So lässt sich meiner Ansicht nach durchaus der Schluss ziehen, dass für Arendt die weltlose Liebe, deren Bereich das Private ist, die Basis für die Liebe zur Welt bildet. Denn erfahren wir zumindest einmal im Leben, dass wir sein dürfen, wie immer wir sind, haben wir erfahren, wie köstlich dieses Gefühl des bedingungslosen Angenommenseins ist, wird Vertrauen auf die Welt möglich. Wir wissen, dass nicht alles, was von außen kommt, gleich feindselig sein muss. Wenn wir einen Menschen wirklich lieben, ihn sehen, ihn annehmen, wird uns klar, wie kostbar sowohl die Liebe selbst als auch das Objekt dieser Liebe ist – und unsere eigene Fähigkeit, diese Liebe zu empfinden, die uns aus unserer solipsistischen Isolation heben und unser Bewusstsein auf eine weitere Ebene heben kann: Transzendenz. Wir können ein Gefühl der Dankbarkeit, der Wertschätzung entwickeln. Lernen wir weiters, dass Liebe die unterschiedlichsten Gesichter trägt, dass das, was wir unter romantischer („leidenschaftlicher“) Liebe verstehen, vielleicht eine verzerrte, jedenfalls immer zu hinterfragende, Form ist, wird eine Transzendenz der weltlosen Liebe des Privaten möglich, kann diese zur Fähigkeit, Freundschaft zu empfinden, werden. So wäre in diesem Hinblick Liebe der Keim von Respekt (und nicht der Respekt eine Vorform der Liebe): die grundsätzliche Bereitschaft, die anderen, die mit uns und wir mit ihnen in Berührung kommen, wirklich zu sehen, anzunehmen, in Erscheinung treten zu lassen, auf dass niemand verdrängt wird oder sich verstecken muss. Um zu verstehen, was Liebe bedeuten kann, müsste jeweils die Bereitschaft bestehen, den Begriff zu klären: von althergebrachten romantischen Vorstellungen, die (auch, nicht nur, das sei an dieser Stelle betont) das Ergebnis egoistischer und unreifer Phantasien sein mögen. Sie müssten jeweils nach etwaigen Ideologien hinterfragt werden, die Ansichten zementieren, welche den natürlichen Fluss des Lebens mit all seinen Freuden und Leiden nicht nur eindämmen sondern versiegeln lassen.

Wenn wir lieben: lieben wir immer zum ersten Mal – auf diese Weise, diesen Menschen, diese Dinge. Die Liebe ist das, was jeweils anders sein kann, weil sich der liebende Blick auf das Wer-jemand-ist richtet. Es drückt sich in ihr nicht nur eine Relation zwischen Menschen aus, sondern lässt sowohl die Einzigartigkeit der beteiligten Personen als auch die Besonderheit der jeweiligen Beziehung in Erscheinung treten. Abgesehen davon lassen sich noch weitere Differenzierungen vornehmen: die Liebe der Eltern zu den Kindern, die erotische und die sexuelle Liebe, die Liebe zu Freundinnen und Freunden, die Liebe zu den Menschen (den Nächsten), die sich in respektvoller Distanz äußert, schließlich die Liebe zur Welt; zu den von Menschen geschaffenen Räumen, Institutionen, Lebensweisen, Gegenständen. Diese Welt ist zerbrechlich, sie ist nicht unzerstörbar, muss ständig liebevoll, respektvoll erhalten werden. Um dies zu tun, ist beides nötig: Nähe und Distanz. Wir müssen nur lernen zu erspüren, wann es wessen bedarf. Arendt erinnert uns an die Einzigartigkeit der Natur, der Erde, welche „die Mutter alles Lebendigen ist.“³¹¹ Lieben wir die Welt, lieben wir nicht nur uns selbst, sondern alles, was diese bedingt, unterstützt, nährt. Die aus einer solchen Grundhaltung von Menschen hergestellten Dinge wären nicht nur nützlich, sondern Ausdruck einer Gesinnung, in der „unromantische“ Liebe, welche Pluralität sein und dadurch Respekt entstehen lässt, ein Zusammenleben Vieler ermöglichte, das vermutlich nicht konfliktfrei wäre (weil wir als Menschen sehr wohl ausgeprägte Zu- und Abneigungen aufweisen), aber allen Beteiligten Handlungsfreiheit und Spielraum für Entwicklung ließe. Vor allem entwickelten wir ein Gefühl der Verantwortung, das aus dem Bewusstsein resultierte, dass wir es sind, die unsererseits die Erde hüten und damit Welt ermöglichen, die uns selbst überdauert und damit unsere – relative – Unsterblichkeit sichert.

Unsere bewussten, liebevollen, respektvollen Handlungen sind im Grunde unsere einzige Sicherheit im menschlichen Bezugsgewebe, das jederzeit zerreißen kann. Es geht bei Arendt, ebenso wie – genauer betrachtet – bei Iris Murdoch und Simone Weil, nicht um die Liebe zu einem bestimmten Kollektiv oder Volk, auserwählt oder nicht, sondern um von vielen Einzelnen bewohnte (nicht: bevölkerte) „Welt“: „Aber die Welt und die Menschen, welche sie bewohnen sind nicht dasselbe. Die Welt liegt zwischen den Menschen.“³¹² Wir Menschen haben als Individuen im Auftreten in ihr immer einen Anfang und ein Ende, Welt überdauert uns. Sie ist bei genauer Betrachtung tatsächlich ein einzigartiges Juwel, ebenso wie der Planet Erde, der die Bedingungen dafür, dass „wir“ „erscheinen“, schafft. Innerhalb eines Men-

³¹¹ VA 9

³¹² Young-Bruehl 365

schenslebens tritt die Person als Akteur auf der Weltbühne auf und ab: es ist unmöglich, nur in der Öffentlichkeit zu leben, keinen wie immer gearteten Ort einer Rückzugsmöglichkeit zu haben, es bedarf auch des Privaten. Nur hier können wir uns besinnen, wer wir – abgesehen von unserem notwendigen Auftreten in der Welt, in der wir bestimmte Aspekte unserer einzigartigen Persönlichkeiten zum Erscheinen bringen – wirklich sind: nämlich immer mehr als Erscheinungen, mehr als Handelnde. Hannah Arendt wusste um die Notwendigkeit des Rückzugs und lebte ihn selbst ganz bewusst; sie zog in ihrem Leben immer eine feste Linie zwischen privater und öffentlicher Sphäre: „...; privat zog sie sich in ihren >Denkraum< zurück und suchte Beschreibungen des >mit sich selbst Zusammenseins<, wenn ihr Selbst von jenem >Miteinander< verlassen war, jener Welt, auf die es am meisten ankam.“³¹³

In dieser – gemeinsamen – Welt wird im Handeln, das in ihr jeweils vollzogen wird, einerseits die Person enthüllt und werden andererseits Geschichten hervorgebracht: es ist dem Charakter des Handelns eigen, dass es in ihm immer um ein Erscheinen in einer Öffentlichkeit geht. Allerdings ist es notwendig zu erkennen, dass es um mehr als lediglich Klasseninteressen gehen muss, denn es existiere „Niemand“, wenn nicht ein „Jemand“, auftreten könne.³¹⁴ Das In-Erscheinung-treten des Menschen stellt für Arendt einen Entschluss des Menschen als eine zweite Art der Geburt dar, mit der er auch Verantwortung übernimmt: er ergreift die Initiative, tritt als „Jemand“ auf, zeigt, offenbart, wer er ist – kommt als personale Einzigartigkeit zum Ausdruck, und das alles auf der Bühne der Welt.³¹⁵ Auf dieser „zeigt sich“ etwas, nämlich die Pluralität, die durch die – immer wechselseitige – Anerkennung der Einzigartigkeit der jeweiligen Person, welche gerade Raum einnimmt bzw. der er gewährt wird. Dieser öffentliche Raum ist das Zwischen-der-Menschen, das nie ganz verschwinden darf, um genug Distanz zu gewährleisten, die notwendig ist, den anderen zu sehen, zu hören, zu erkennen, wer jemand ist und um beurteilen zu können, wo Handlungsbedarf besteht. Es geht Arendt immer um das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, das durch das Handeln und Sprechen Einzelner in einer schon bestehenden Menschenwelt immer wieder neue „Fäden“ erhält, die in

„... ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so er-

³¹³ Young-Bruehl 522

³¹⁴ VA 413f

³¹⁵ sh. VA 214 - 219

geben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.“
(VA 226)

Amor mundi bezieht sich auf dieses Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, die nicht so sehr abstrakten Allgemeinheiten wie Ideen oder gesellschaftlichen Kräften unterliegen, sondern auf den Handlungen und Taten jeweils Einzelner beruhen, die als solche auch erkennbar sind.

5. KAPITEL: Versuch einer Synthese

In diesem Kapitel versuche ich, eine Synthese der Denkwege Murdochs, Weils und Arendts in Bezug auf den Liebesbegriff herzustellen. Es ist mir bewusst, dass dies in diesem Rahmen nur skizzenhaft erfolgen kann. Es ist dies der Tatsache geschuldet, dass einerseits die drei Autorinnen selbst derartig eigenständig und nicht wirklich genau einzuordnen sind und andererseits der Gegenstand der vorliegenden Arbeit – der Begriff der Liebe mit der dahinter stehenden Konzeption – so komplex ist: so ist ein Vordringen in diesen Bereich wie ein Eintreten in ein Labyrinth, in dem man sich ebenso heillos oder zeitweise verirren, wie auch sich selbst und den Zugang zur Welt finden kann.

5.1 Lebendigkeit versus Prozesshaftigkeit

Das Anliegen Murdochs, Weils und Arendts besteht meines Erachtens darin, nicht das Allgemeine des Menschseins zu erforschen, sondern unter anderem das, was dem Menschen als Einzelwesen und in weiterer Folge dem Gemeinwesen, welches jeder Mensch bereits vorfindet, wenn er geboren wird und das er zurücklässt, wenn er stirbt, Lebendigkeit verleiht. So vermisst nicht nur Murdoch in den existentialistischen und behavioristischen Theorien ihrer Zeit und deren Dominanz eines Solipsismus einerseits bzw. der Überbewertung von Äußerlichkeit andererseits „something vital“,³¹⁶ sondern beklagt auch Arendt, dass diese womöglich lediglich in theoretisch verabsolutierender Form beschreiben, was in der modernen Gesellschaft wirklich vor sich ginge: nämlich dass das die Neuzeit, welche so viel versprechend begann, indem sie alle menschlichen Vermögen und Tätigkeiten aktivierte, „schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gekannt hat.“³¹⁷ Und sie stößt dabei in gewissem Sinne ins selbe Horn wie Simone Weil, was das Kollektiv betrifft: so schreibt sie am Ende der *Vita activa*, der „gesellschaftliche Mensch“ in einer „vergesellschafteten Menschheit“ deute auf ein Endstadium der Gesellschaft hin, in dem es keine Klasseninteressen mehr gäbe. Das mag auf den ersten Blick hin wie ein großer Fortschritt wirken, bedeutet aber nichts anderes, als dass das Gattungslieben des Menschengeschlechts sich als das einzig Absolute durchsetzt, was wiederum eine Prozesshaftigkeit auslöst, in welcher das Leben des Einzelnen untertaucht in den Strom des Lebensprozesses in einem automatischen

³¹⁶ sh. S. 35, und auch SG 9

³¹⁷ VA 411

Funktionieren.³¹⁸ Weil schreibt von der dem Menschen innewohnenden Lebenskraft, die durch äußere – gesellschaftliche – Umstände ausgeschaltet werden könne: und damit wären auch die Beweggründe und Reaktionen, welche mit der menschlichen Natur notwendig verbunden sind, ausgeschaltet – und sei dies geschehen, sei eigentlich alles vorbei.³¹⁹

Was mir an dieser Stelle wesentlich erscheint, ist einerseits die Differenzierung, die von allen drei Autorinnen direkt oder indirekt getroffen wird: Leben bedeutet nicht dasselbe wie Lebendigkeit, Vitalität oder Lebenskraft. Hier fand in der Menschheitsgeschichte eine Verwechslung oder eine unangemessene synonyme Verwendung der Begriffe statt, die z.B. Arendt zufolge der Prozesshaftigkeit der modernen Geschichte und der Entwicklung der Naturwissenschaften zu verdanken ist: „Modern natural science starts from the attempt to understand the universe and ends with the introduction of universal laws into nature: Destruction of earthly nature through >universal< processes,³²⁰ und weiters: „Industrielle Revolution: Entstehen des Produktionsprozesses – Arbeit wird zur Arbeitskraft. [...] Alles Herstellen wird in das Prozesshafte der Arbeit eingesaugt, alle Güter werden Konsumgüter.“³²¹ Gleichzeitig würde die Mühsal der Arbeit entfernt, unsichtbar gemacht, so als verschwände sie von der Welt. Schon in den Fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts diagnostiziert sie die rastlose Produktion für den Verbrauch, statt für sinnvollen Gebrauch: „... das reine Brauchen steht dem Prozess im Wege.“³²² Andererseits lassen die Werke Murdochs, Weils und Arendts vermuten, dass für sie die kritisierte Prozesshaftigkeit der Arbeit und des Herstellens nichts Notwendiges, sondern etwas durch und für die Menschen Veränderbares ist, es liegt in deren Hand und Möglichkeiten, sie zu durchbrechen. Ein erster Schritt wäre, wie Arendt in der *Vita activa* formuliert, das, was von ihr die „Last des Lebens“ genannt wird, auf sich zunehmen, und zwar von jedem Einzelnen, um sie zu transzendieren und nicht auf andere abzuschieben. So würde verhindert, dass ein Teil dessen abgetötet wird, der seine Last abschiebt, wie auch dessen, auf den die „Last des Lebens“ abgewälzt wird. Andernfalls handle es sich auf beiden Seiten um eine Degradierung eines jeweils vielfältig begabten Geschöpfs auf eine einzige Funktionsweise:³²³ dem einen wird Geist völlig ab-, dem anderen gänzlich zugesprochen. Die Arbeitsteilung und damit auch eine Bewertung der Betroffenen, die mit der Antike begann, in

³¹⁸ VA 411ff

³¹⁹ Cabaud 350f

³²⁰ DT 524

³²¹ DT 524f

³²² DT 525

³²³ VA 301

der es wenige Freie und viele Unfreie gab, setzte sich nicht nur unterschwellig, sondern gewohnheitsmäßig fast wie einem Naturgesetz folgend, bis zum heutigen Tag fort.

Auch Weil schreibt in *Die Einwurzelung*, dem Werk, das in einem gewissem Sinn als ihr Vermächtnis betrachtet werden kann, vom Strafcharakter der Arbeit, der entstand, weil es in biblischer Zeit an einem richtigen Begriff sührender Strafe fehlte. Und so würde man aus dem Bericht der Genesis Verachtung für die Arbeit herauslesen, was jedoch – so Weil – zu Unrecht geschah. Ihren Untersuchungen zufolge wäre in sehr frühen Zeiten die körperliche Arbeit in hohen Ehren gestanden, ja, sei etwas Heiliges gewesen, weil es ein religiöses Tun dargestellt hätte; alle religiösen Überlieferungen der Antike, auch das Alte Testament, führten die Handwerke auf unmittelbare Unterweisung einer Gottheit zurück. So war z.B. Prometheus für Weil eine „zeitlose Projektion Christi, ein gekreuzigter Gott und Heiland, der gekommen ist, ein Feuer auf die Erde zu werfen.“³²⁴ Selbst wenn man von den von ihr vorgenommenen religiösen christologisch projizierten Interpretationen mythologischer und geschichtlicher Fakten und Artefakte Abstand nimmt, entbehrt diese These nicht der Logik, zumal richtig ist, dass in sehr vielen Mythen der Vorzeit göttliche Gestalten den Menschen das Feuer brachten und bestimmte Handwerkstechniken lehrten. Tatsache ist: Tiere arbeiten nicht, sie „und die Lilien auf dem Felde“ werden durch die Gaben der Natur „versorgt“. Jedoch hungern und dürsten auch sie während einer Dürreperiode, und sie sind den Naturgewalten in größerem Ausmaß unmittelbar ausgeliefert als die Menschen, die sich nicht nur in „Herden“ zusammenfanden, sondern sich zu organisieren begannen, und durch die Arbeit, die erst viel später zur Last des Lebens degradiert wurde, begann auch die Gestaltung der Erde durch den Menschen. D.h., dem Menschen ist es – im Gegensatz zum Tier – eigentümlich, zu verändern und zu gestalten, wodurch er seine besondere Stellung in der natürlichen Welt einzunehmen vermochte: nicht nur als Gattungswesen bestimmt, dem es um das Überleben seiner Art geht, sind die einzelnen Menschen auch nicht völlig determiniert, was ihr eigenes jeweiliges Schicksal betrifft. Jede ihrer Handlungen zieht unvorhersehbare Möglichkeiten und Ereignisse nach sich, die sie weder prognostizieren noch wirklich kontrollieren könnten.

Dennoch konnte sich ein Bewusstsein entwickeln, das sich der Besonderheit der Tätigkeit des Säens, Pflügens und Erntens klar wurde, da es – aber das ist wieder Spekulation – das Leben

³²⁴ EW 428f

insofern erleichterte, als dass man dank der Gaben der Natur Lebensmittel herstellen konnte und nicht nur darauf angewiesen war, Wurzeln und Knollen zu finden, was mehr oder weniger dem Zufall überlassen war. Es ist durchaus möglich, dass Dankbarkeit mitschwang, wenn man Fruchtbarkeitsriten durchführte, weil es wie eine Gabe der Götter wirkte, dass die menschliche Arbeit Früchte trug: denn manchmal blieben diese auch aus, und das wiederum konnte als Strafe betrachtet werden. Die Menschen können das Unbekannte nur im Hinblick auf das Bekannte deuten, und blinde Naturgesetze, die sich etwa aus und nach einem Urknall ergeben mochten, lagen vermutlich jenseits aller Vorstellungen, zu denen sie in prähistorischer Zeit fähig waren. Sie beobachteten die Naturprozesse und begannen zu interpretieren: und wie wir bereits im 1. Kapitel festgestellt haben, wurde solcherart die Erde vielleicht zur nährenden Mutter, und der Akt des Pflügens und Säens ein religiöses Tun. Auch Hannah Arendt konstatiert die Einigkeit der sonst so disparaten hebräischen und klassischen Traditionen des Altertums mit dem Hinweis, dass die Mühsal der Arbeit und die des Gebärens zwei verschiedene Formen eines Selbigen wären.³²⁵

Jedoch veränderte sich im Laufe der Zeit diese Einstellung und schreibt z.B. Simone Weil, dass sowohl der Tod als auch die Arbeit etwas von der Notwendigkeit Verhängtes, nicht etwas frei Gewähltes seien: „Das Universum gibt sich dem Menschen in Nahrung und Wärme nur dann, wenn der Mensch sich dem Universum in der Arbeit gibt.“³²⁶ Die Arbeit würde allerdings von den Menschen als eine Vergewaltigung der menschlichen Natur betrachtet, die ihn erschöpfe, deren Monotonie seinen Überdruß erwecke und schließlich mit einem fast unerträglichen Druck belaste. Nach Weil sei die Einwilligung in jenes Gesetz zur Arbeit als Lebenserhaltung „...der vollkommenste Akt des Gehorsams, den der Mensch zu leisten vermag.“³²⁷ Diese sei ähnlich der Einwilligung in den Tod: „... ist ein äußerstes, augenblickliches Sich-Losreißen von dem, was jeder sein Ich nennt.“³²⁸ Weil ist in dieser Hinsicht sehr rigoros – denn für sie sind alle übrigen menschlichen Tätigkeiten, die Arendt den Bereichen des Herstellens und des Handelns und später dem des Denkens und Urteilens zuordnet, „... der körperlichen Arbeit an geistiger Bedeutung unterlegen.“³²⁹ Ich halte diese Beobachtung für sehr wesentlich, obwohl ich in meinem eigenen Urteil nicht so weit gehen würde, von geistiger Unterlegenheit einer Tätigkeit einer anderen gegenüber zu sprechen, da eine solche

³²⁵ VA 125

³²⁶ EW 435

³²⁷ EW 436f

³²⁸ EW 436

³²⁹ EW 437

Hierarchie, die sich aus einer natürlichen Stufenfolge, welche den Menschen ein breites Spektrum an Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Gestaltung seiner Umwelt bietet, ergibt, zu einer höchst willkürlich geschaffenen Hierarchie in der menschlichen Gemeinschaft geführt hat, die sich bis zum heutigen Tag hält. Die damit einhergehende Wertung, vor allem die Abwertung bestimmter Teile der Gesellschaft, zu beenden und sie durch eine gerechtere, „liebvollere“ zu ersetzen, um damit auch die Möglichkeiten für jene zu erweitern, denen der Zugang zu eigentlich allgemeinen Gütern bisher verschlossen war, ist wohl die Herausforderung an die menschliche Gemeinschaft, der wir uns im 21. Jahrhundert zu stellen haben. Sie erfordert jedenfalls einen illusionslosen Blick, den Mut, der Realität ins Auge zu schauen und die Fähigkeit zu einer gewissen Selbstlosigkeit, was nicht die totale Selbstaufgabe bedeuten muss, ganz im Gegenteil: nur in der Wechselseitigkeit all unserer Beziehungen können wir das jeweils Einzigartige an jeder einzelnen von ihnen sowie an der Einzigartigkeit aller daran Beteiligten erkennen – sowie der erstaunlichen Einzigartigkeit aller Dinge, die von den einzigartigen Persönlichkeiten stammen, sei es als Produkt von Arbeit, Herstellen, Handeln, Denken. Selbst das, was in der Prozesshaftigkeit der Natur immer wieder neu entsteht, weil diese dem Rhythmus der Jahreszeiten folgt, ist jeweils einzigartig. Die Rose, die gerade eben voll erblüht in einer Vase auf meinem Tisch steht, erblüht nur dieses einzige Mal, obwohl der Strauch, von dem sie stammt, im nächsten Jahr wieder Blüten hervorbringen wird. Und auch der Rosenstrauch wird eines Tages vergehen. Es wird vielleicht statt seiner ein neuer gepfflanzt werden, aber er ist kein Ersatz für den alten, sondern ein neuer Rosenstrauch. Vermutlich meint Weil eine solche Art von Bewusstsein, wenn sie von der überlegenen Geistigkeit der körperlich verrichteten Arbeit spricht: wenn eine Hand ein Samenkorn in einen gepflügten Boden legt, ist dies eine einzigartige Tat, die nicht von der Tatsache verwischt werden darf, dass es nicht nur dieser einen Handlung, sondern unzähliger anderer Handlungen bedarf, um die Menschen zu ernähren. Wird diese eine Tat nun wichtiger oder unwichtiger? Welche Handlung zählt mehr: die allererste bewusste, indem irgendein Mensch zum ersten Mal ein Samenkorn in die Erde legte, oder irgendeine der abermilliarden Handbewegungen in der Geschichte der Menschheit oder eine die in eben diesem Moment stattfindet, oder jene, die erst morgen stattfinden wird? Findet nicht eine Verwechslung statt, wenn der Prozess des Lebens als das Absolute betrachtet wird, in der das Individuum letztlich einfach nur verschwindet wie die einzelne Bewegung der Hand, durch die das Samenkorn in die Erde gelangt, so als wäre es nie gewesen?

Arendt warnt davor, den Menschen auf jeweils eine Tätigkeit oder Funktionsweise zu reduzieren – und spricht davon, dass die Menschen einerseits die Last, die Mühe und Arbeit bereitwillig auf sich nehmen müssten, um sich andererseits die Lebensprozesse soweit entfremden, sodass diese transzendiert werden könnten. So wie ich das verstehe, bedeutet das einen notwendigen Zwischenraum zwischen sich selbst und der Arbeit und dem Herstellen zu legen, um zu erkennen, dass „ich“ nicht die Arbeit, das Herstellen „bin“, bzw. ich nicht so darin aufgehe wie die Tiere in der Natur oder der Säugling bin, der sich noch in Symbiose mit seiner Mutter befindet. Wenn ich erkenne, dass ich zwar in gewisser Weise von den Bedingungen, welche die Erde für mich und die anderen bereithält, abhängt, in anderer Hinsicht allerdings in der Lage bin, verändernd, und d.h. auch gestaltend, in die Natur einzugreifen, wird eine Veränderung des Bewusstseins möglich: ich kann mich entscheiden, ob ich so weitermachen oder mich selbst verändern will. In diesem Sinne stellt das Transzendieren der Lebensprozesse die Bedingung dar, dass ich die Fähigkeit, als Mensch unter Menschen zu leben, realisieren kann. Die Bereitschaft, die Last des Lebens (bewusst) auf sich zu nehmen, gewährleiste ihrerseits die Vitalität und Lebendigkeit menschlichen Lebens.³³⁰

Das würde bedeuten, das Einverständnis in die Endlichkeit des Lebens der Menschen sowie der anderen Lebewesen und auch der Dinge, seien diese nun natürlich oder auch weltlich, zu geben: nicht mehr dagegen verbissen anzukämpfen und im Versuch, die Endlichkeit zu besiegen, indem maßlos produziert und konsumiert wird, sich in einem letztlich für das Individuum verschleißenden Prozess aufzureiben und damit erst recht dem Tod Nahrung zu geben, die er wiederum unersättlich und ebenso bewusstlos frisst, wie sie ihm dargeboten wird. Allerdings sind es unsere eigenen Vorstellungen, die aus den natürlichen Vorgängen Prozesse, aus dem endlichen Leben einzelner die unendliche Kette der Art, der Generationen, des ganzen Menschengeschlechts und aus dem unvermeidlichen Tod das gefräßige, sinnlos verschlingende Feindbild macht. Solange es Menschen gibt, wird es die Angst vor dem Tod geben, wobei Angst stimulierend wirken kann, wenn sie ein bestimmtes Maß nicht überschreitet (wie etwa: erinnere dich, dass du nicht ewig lebst. Aber du lebst *jetzt*. Und, was machst du gerade *jetzt?*), oder lähmend, wenn sie das einzig bestimmende Bild ist, das man vor Augen hat: ich werde sowieso sterben, also lebe ich entweder gar nicht, weil ich gelähmt bin, oder exzessiv, weil ich möglichst viel Leben, oder was ich eben dafür halte, in zu wenig Zeit hinpacken will.

³³⁰ VA 142

Hannah Arendt bringt dies folgendermaßen auf den Punkt:

„Zum Leben, das resultatlos ist, gehört die Anstrengung der verzehrenden Arbeit, ohne die es nicht am Leben bleibt; und zu ihm gehört die Anstrengung des Denkens, ohne das es nicht lebendig ist. Arbeit und Denken bleiben resultatlos wie das Leben selbst, sie sind die menschlichen Modi des Lebendigseins. Alles Herstellen [...] ist bereits die Flucht aus der Resultatlosigkeit des schieren Lebendigseins.“ (DT 492)

5.2 Das Ereignis des Geborenwerdens

Das resultatlose Leben bedarf der Anstrengung verzehrender Arbeit, um am Leben zu bleiben. Die Lebendigkeit des menschlichen Lebens wiederum erhält es von den Anstrengungen des Denkens – hier zeigt sich die notwendige wechselseitige Beziehung zwischen Materie und Geist. Ohne die oben erwähnte Flucht aus dem Leben gäbe es nach Arendt keine Welt: so überdauert der tote Buchstabe das lebendige Wort, wobei allerdings nur ein neues Leben dieses Tote zum Leben wiedererwecken kann.

„...damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“,³³¹ übersetzte Hannah Arendt den Augustinus – diesen Spruch scheint sie sich auf ihre Fahnen geschrieben zu haben, Heidegger mit seiner Todesverfallenheit etwas entgegenzusetzen, nicht trotzig, sondern, wie wir heute wissen, liebevoll: die Menschen sterben nicht nur jeden Augenblick, sondern sie werden auch immer wieder geboren, Geburt und Tod sind zwei Ereignisse die jeweils einen Anfang und ein Ende kennzeichnen – innerhalb des Menschengeschlechts mit jeder Geburt eines Kindes wie auch innerhalb eines einzigen Menschenlebens, wenn der Mensch sich sprechend und handelnd in die Welt der Menschen einschaltet. Arendt nennt diese „Einschaltung“ eine zweite Geburt: während dieser bestätigt jeder Mensch die nackte Tatsache des Geborenses und nimmt die Verantwortung dafür auf sich.

Mit jeder Geburt eines Kindes kommt etwas Neues in die Welt und wird etwas nach dem Tode des Menschen hinterlassen, wie dünn die Spur auch sein mag: sie ist Teil der menschlichen Welt mit seinen von Menschen hergestellten Dingen, welche die Menschen jeweils überdauern. Dass wir so viele waren, sind und sein werden, die nicht namenlos, aber ungenannt kommen und wieder verschwinden, mag zu dem Bild des Allesverschlingers Tod ge-

³³¹ VA 215f

führt haben, es entbehrt nicht einer gewissen bitteren Wahrheit. Dennoch bietet gerade Arendt mit dem Begriff der Natalität eine Alternative zu dieser Sichtweise, welche Realität schafft: „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“³³²

Was könnte der monotonen Prozesshaftigkeit des Lebens als ein nicht endend wollender Kreislauf des Herstellens und Verzehens besser Einhalt gebieten als ein Ereignis: so stellt jeweils die Geburt eines Individuums ein solches dar, ist ein allererstes Auftreten in der Welt, zwar in einem sehr privaten Bereich, aber welche Wellen vermochte z.B. die geradezu verstohlene Geburt eines Knaben in Stall zu Bethlehem vor zweitausend Jahren zu schlagen? Ob man die Geschichte Jesu nun in einem religiösen, mythologischen oder historischen Kontext betrachtet, Tatsache ist, er wurde geboren, er trat auf der Bühne der Welt auf und hinterließ seine Spuren. Mit ihm kommt eine Sichtweise ins Spiel, die auf eine Fähigkeit im Menschen reflektiert, sich im äußerst privaten Bereich, im Inneren des Menschen selbst, abspielt, was allerdings keinerlei Bedeutung hätte, würde nicht das, was sich an Einsicht und Güte, die dazu notwendig sind, seinen Ausdruck im Äußeren finden: in der Form der Nächstenliebe. Diese ist meines Erachtens allerdings das Produkt einer Fähigkeit zur Einsicht in das Handeln – das nach Arendt eine sehr diesseitige Fähigkeit wäre, „Wunder“ zu vollbringen. So sagt sie von Jesus von Nazareth, dieser hätte eine unvergleichlich tiefe und ursprüngliche Einsicht in das Wesen des Handelns gehabt wie sonst nur noch Sokrates Einsichten in die Möglichkeiten des Denkens hatte.³³³ Das Handeln wiederum ist bedingt durch die Tatsache der Natalität als dessen ontologischer Voraussetzung: „Das >Wunder< besteht darin, daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborens.“³³⁴ Dank des Anfangs, d.h., der vielen Möglichkeiten, die im Augenblick des Geborenwerdens existieren, existieren auch „Glaube und Hoffnung“, die für Arendt ganz wesentliche Merkmale menschlicher Existenz darstellten. Sie machen Vertrauen in die Welt möglich, lassen für sie hoffen.³³⁵ Wie Iris Murdoch lehnte sie trotz ihrer Nüchternheit nicht alle Gedanken des Christentums ab, konnte – wie wir bereits in Bezug auf die Vergebung sahen – ihm sowohl philosophischen als auch politischen Gehalt abgewinnen:

³³² VA 215

³³³ VA 316

³³⁴ VA 317

³³⁵ Ebd.

„Jede neue Geburt ist wie eine Garantie des Heiles in der Welt, wie ein Versprechen der Erlösung für die, welche nicht mehr Anfang sind.“³³⁶

5.3 Das Pathos des Irdischen

In Hannah Arendts *Denktagebuch* findet sich eine Eintragung zu ihrer Lektüre von Platons *Politikos* über die vier Möglichkeiten des Laufs der Welt: in der ersten bringt die Welt sich selbst immer ins Drehen, in der zweiten wird die Welt von einem Gott gedreht, in der dritten drehen zwei einander entgegengesetzte Götter die Welt, in der vierten ist es so: „... dass sie einmal mitgeleitet wird von einer anderen und göttlichen Ursache – und ein andermal, wenn sie losgelassen wird, durch sich selbst geht.“³³⁷ Weiters notiert sie: „Nur die vierte Alternative gilt: Sie erklärt ohne allen Dualismus zugleich die Göttlichkeit und die Gott-verlassenheit [*sic!*] des Weltlaufs. Dies ist das *pathos* des Irdischen.“³³⁸ Das *pathos* der Menschen ist deren Bedingtheit geschuldet: Als Lebewesen von der Erde als „dem Ding aller Dinge“, als Mensch von den selbst hergestellten Dingen bedingt, bedingt er sich selbst. Der Mensch schafft sich daher selbst menschliche Bedingungen und ist daher auch frei, „Bedingungen, Bedingtheiten gegeneinander auszutauschen.“³³⁹ Was sich also ändert, ist nicht „der Mensch“ sondern die menschlichen Bedingungen. Die Spannung ergibt sich vor allem aus der Tatsache, dass die Erde alle Bedingungen bereit stellt, die der Mensch grundsätzlich braucht, um überhaupt etwas herstellen zu können. Es ist diese Gabenhaftigkeit der Natur, die die Menschen quasi zerreißt: es scheint so, als wären sie von Gott verlassen worden und müssten sich nun, aus dem Paradies entlassene, einstmals umsorgte und umhegte Kinder, durch mühselige Arbeit die Bedingungen, unter denen sie als Menschen unter Menschen leben können, selbst schaffen, „erwachsen“ werden, Verantwortung für ihre Gedanken und Taten übernehmen. Die erfahrene Feindseligkeit der Natur steht dem Bild der „Mutter Erde“ als Nhrende entgegen: die Menschen erleben sich als von den Göttern sowohl geliebt und als auch verstoßen – der Grundschmerz aller Generationen, der ertragen werden muss. Für Arendt ist „Passion [...]

³³⁶ DT 208

³³⁷ DT 22; Arendt übersetzt Platons aus: *Politikos*. Es ist nicht bekannt, welche Ausgabe sie benutzte. Dem DT liegt der griechische Text in der gr.-dt. Ausgabe *Platon, Werke in acht Bnden (Bd.6)* und die deutsche Übersetzung *Der Staatsmann* von Rudolf Rufener in: *Platon, Die Sptdialoge* zugrunde. Die Stellenangaben für die vier Zitate in Arendts Tagebucheintrag lauten demzufolge: *Platon, Politikos*, 269e8, 269e9, 270a1 – 2, 270a3-6. (DT 915)

³³⁸ DT 22

³³⁹ DT 310f

the exact opposite of action. As courage is the virtue of action, so endurance is the virtue of passion. Passion is always connected with love.”³⁴⁰ Das Leben und seine Last muss bejaht und ertragen werden, dann verwandelt sich das reine Leiden in eine grundlegende Form der Liebe, welche die verschiedensten Gesichter tragen kann: das der allerersten und bedürftigsten Liebe des freudig bejahten, da von Mutter und Vater zuerst geliebten Neugeborenen, Säuglings, heranwachsenden Kindes zu seiner Familie, der sexuellen des Erwachsenen zu einem Menschen, der im biblischen Sinn „erkannt“³⁴¹ wird, der Liebe, die in der Freundschaft empfunden wird, der Liebe zum Beruf, zur Kunst, zur Welt der Menschen, zur natürlichen Welt ... jede Liebe bedeutet Akzeptanz, und ganz besonders dann, wenn die Liebe auf die Probe gestellt wird, weil sich in jeder von diesen Formen Aspekte finden, die nicht den Erwartungen entsprechen, die Schmerzen verursachen, die ausgehalten, ertragen werden müssen, weil sie zur Liebe gehören, wie die Last des Lebens zur Lebendigkeit.

Bei der Leidenschaft geht es – so Arendt – um die Fähigkeit, Leid zu ertragen: es findet sich in ihrem *Denktagebuch* folgender Eintrag: „*Thymos*: als Kapazität, zu tun und zu leiden: ursprünglich (von *thyo*³⁴²), das wallend sich Bewegende, also genau der >Teil< der Seele, der stets bewegt ist: das Gemüt. Die Bewegung der Seele, ihr Auf und Ab. Körperlich drückt sich dies Auf und Ab im Atmen aus.“³⁴³ Arendt unterscheidet das Leiden als *pathein* von *algein*, das Letztere wird hier mit „Schmerzen haben“ übersetzt: „Und >*pathein*< ist Leidenschaft, Passion.“³⁴⁴ Es handelt sich meines Erachtens bei *thymos* als diesem Seelenteil um eine dem Menschen innewohnende Kraft, die es ihm ermöglicht, Dinge, die geschehen und die ausgehalten werden müssen, zu ertragen: „Faulkner’s pride is the pride of endurance, the only

³⁴⁰ DT 525

³⁴¹ Diese Formulierung beinhaltet meines Erachtens mehr als den sexuellen Akt, sondern impliziert das Erkennen des Partners mit allen Sinnen, bedeutet das Annehmen der jeweils anderen Person – immer in Wechselseitigkeit – in seiner Körperlichkeit ebenso wie in seiner Geistigkeit. Die Passion liegt darin, auszuhalten, dass der Andere tatsächlich ein Anderer und nicht ein Selbiger ist. Es findet keine wirkliche Verschmelzung, keine Einswerdung zweier Individuen, sondern ganz im Gegenteil das Erkennen der Realität eines anderen Selbst als meines statt: man ist auf der höchsten Stufe dieser geschlechtlichen Liebe bereit, das Andere in sich aufzunehmen, indem man das erstens körperlich tut im Umfängen(werden) der Umarmung, und zweitens in der Akzeptanz des körperlich-geistigen Gegenübers: „Ich sehe (schmecke, rieche, fühle, höre) dich – du bist gut (so wie du eben ganz und gar bist)!“ Die geistige Dimension drückt sich aus, indem zwei Menschen in bewusster Verantwortung zueinander sagen: „Ich liebe dich.“ – es geht in dieser Verbindung nicht nur um das Erhalten der Art, sondern das bewusste Anerkennen der Individualität: ich und du. Oder vielleicht etwas „besser“: du und ich. Aber das müsste – wirklich – für beide Teile gelten. Dann beginnt die Reihenfolge keine Rolle mehr zu spielen.

³⁴² „[*thyo*], ich stürme umher, brause; ich opfere“ (DT 334)

³⁴³ DT 334

³⁴⁴ Ebd.

legitimate one: >If happy I can be I will, if suffer I must I can.<³⁴⁵ Weiters hält sie zu diesem Thema fest:

„... compassion ruins the passion, [...] Poetry arises out of passion. Endurance will make itself remembered, wants duration [...] Ulysses tells his story and listens to it at the court of the king of the Phaiakians. He begins to weep – has compassion with himself and becomes passion-free. [...] When we mobilize com-passion, we become passion-free: that is the secret of catharsis. Catharsis redeems the passions, liberates from them – and therefore is a political institution!” (DT 526)

Das wäre im Grunde die Lösung für Arendts politischen Raum, in dem Leidenschaften nichts verloren haben sollen – was offenbar bedeutet: es gibt in ihm keinen Platz für Idiosynkrasien, sondern erfordert Wechselseitigkeit, Anerkennen des Anderen durch Mitgefühl – was prinzipiell jedem Menschen möglich wäre, umzusetzen. Andererseits diagnostiziert sie illusionslos, da sie erkennt, dass diese Lösung wohl ein angestrebtes Ideal bleiben wird:

“>Compassio<: Wie gut man verstehen kann, dass Jesus die Leiden der Menschen (nicht ihre Sünden, das ist schon die paulinische Interpretation!) auf sich nehmen wollte. Er hatte entdeckt, wie viel furchtbarer die >compassio< ist als die direkte Passion, wieviel schwerer, das Mit-leiden als das Leiden zu ertragen.“ (DT 528)

Allerdings ist das Ideal der „compassio“ nicht mit Platons Idee des Guten als transzendente Quelle zu verwechseln, das angestrebt, aber nicht erreicht werden kann: denn Mitleid zu empfinden ist jedem Menschen grundsätzlich und tatsächlich möglich. Das ist in Arendts Denken wesentlich: Es wäre auch praktisch möglich, die Welt zu einem Ort zu machen, der „anständig“ aussieht und bewohnbar ist.

In Weils Auseinandersetzung mit dem *pathos* des Irdischen findet sich noch Einigkeit mit Arendt darin, dass es sich um einen grundgelegten Schmerz handelt, hervorgerufen durch die *conditio humana*, der Erfahrung der Kontingenz und der Feindseligkeit der Natur einerseits und deren Gabenhaftigkeit andererseits:

„Die Schöpfung ist Verlassensein. Indem Gott erschaffen hat, was etwas anderes ist als Er selbst, hat Er sie notwendigerweise verlassen. Er hält nur das unter seiner Aufsicht, was in der Schöpfung Er selbst ist – den unerschaffenen Teil jedes Geschöpfes. [...] Es genügt, in diese Ordnung einzuwilligen.

Wie vereinigen sich Einwilligung und Mitleid? Wie kann das eine einzige Tat der Liebe sein, obwohl es unversöhnbar scheint?“ (C Bd.4 78)

³⁴⁵ DT 525

Für sie scheint diese Unversöhnlichkeit, im Gegensatz zu Arendts geradezu unverbrüchlichem Vertrauen in die Fähigkeit der Menschen selbst, nur überbrückbar zu sein, indem die einzelne Seele das Unbedingte als das Absolute anerkennt; denn lediglich das Unbedingte versetze einen in Gott, der die übernatürliche Quelle der Liebe ist.³⁴⁶ Das Geschöpf Gottes ist nach Weil in einem Punkt sogar mächtiger als der Schöpfer, da es Gott hassen könne, während dieser seinerseits nicht hassen könne: denn er ist das „Ich liebe“ – er liebt nicht auf menschliche, sondern auf übermenschliche, übernatürliche Weise.³⁴⁷ Ich halte diese Differenzierung für einen neuralgischen Punkt, um möglicherweise auf die Frage aller dreier Autorinnen, wie es möglich ist, von der Liebe zum Selbst zur Liebe zum Nächsten gelangen könne, zumindest den Ansatz einer Antwort zu gewinnen: „Wenn man Gott nur persönlich denkt, kann man auf dem Weg der Vollkommenheit über einen bestimmten Punkt nicht hinausgehen. Um darüber hinauszugehen, muß man sich – mit Hilfe des Verlangens – einer unpersönlichen Vollkommenheit ähnlich machen.“³⁴⁸ Im Menschen sei das Verlangen nämlich das, was – selbst unbedingte – auf das unbedingte Sein gerichtet ist, und dieses weist sowohl persönliche als auch unpersönliche Aspekte auf, was die Menschen dazu veranlasste, „... die Person Gottes in einer Sache zu verehren: Sonne, Stein, Statue, Brot der Eucharistie.“³⁴⁹

5.4 Notwendigkeit eines transzendenten Guts als Voraussetzung persönlichen Wandels

So wie ich das verstehe, muss es nach Weil ein transzendentes Gut geben, das keinerlei menschliche – im Sinne von personalen – Züge aufweisen kann: einerseits etwas ganz Anderes, muss es aber noch genügend Ähnlichkeit mit den menschlichen Wesen haben, damit es als Anziehungspunkt für die menschliche Seele in Betracht kommt – oder vielmehr: das menschliche Wesen muss genügend Ähnlichkeit mit dem ganz Anderen aufweisen, gerade so viel, dass es diese erkennen kann – aber nicht zu dem Gedanken verführt, es sei als einziges Lebewesen gottähnlich – das mag es zwar wohl auch sein, aber nur in einer bestimmten Weise, welche die besondere Verbindung zwischen dem transzendenten Gut und den Menschen qua Menschen ist. Nur weil es das Übernatürliche gibt, kann das Natürliche transzendieren – das kann es nur, weil es in den Menschen das Verlangen als das unbedingte Streben nach der

³⁴⁶ C Bd.4 114

³⁴⁷ C Bd.4 116

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ C Bd. 4 116

übernatürlichen Quelle gibt. So lieben wir in der wahren Liebe nicht Gott, wenn wir die Unglücklichen lieben,

„... sondern Gott in uns liebt die Unglücklichen. Und befinden wir selber uns im Unglück, so liebt Gott in uns die, welche uns wohlwollen. [...] Der Unglückliche und der andere lieben sich von Gott her, durch Gott hindurch, aber nicht aus Liebe zu Gott; sie lieben sich aus Liebe zueinander.“ (UGL 152)

Es kann den Menschen demnach gar nicht so sehr darum gehen, Gott zu lieben, der als transzendentes Ziel außerhalb der menschlichen Reichweite sein muss, auch nicht um das Streben nach dem Guten an sich oder auch um „die“ Liebe. Diese Begriffe blieben alle leer, würden sie nicht lebendige Umsetzung erfahren: so ist für Weil „... Gott überall dort gegenwärtig, wo die Unglücklichen um ihrer selbst willen geliebt werden.“ Das bedeutet: Gott selbst tritt zurück, um der Person, welche jeder Unglückliche ist, Vortritt zu geben, sie in Erscheinung treten zu lassen. Erst wenn das Gute, das Gott als Höchstes ist, vergessen wird, wenn ein Mensch mit einem anderen Menschen Mitleid empfindet, weil er mit-leidet im tiefsten Schmerz aus tiefer Kenntnis eigenen Menschseins heraus, ist das Gute auf Erden, in der menschlichen Welt, verwirklicht, und das auf höchst praktische Weise. Hier verändert sich das Umfeld aller Betroffenen und Beteiligter Kraft des Mitgefühls: wir halten inne, bevor wir etwas tun, was anderen auch nur annähernd schaden könnte. Zwar bedeute Mitleid Erkennen des eigenen Elends im Unglück des anderen,³⁵⁰ und eine reine Seele empfinde das gleiche Mitleid für sich selbst wie auch vor dem Unglück des anderen.³⁵¹ Es sei die einzig gerechte Liebe, den Nächsten mit der Liebe des Mitleids zu lieben.³⁵² Dennoch glaube ich, dass Weil nicht davon spricht, einfach nur den Anderen so zu lieben wie sich selbst, im Sinne einer Aufforderung, zumindest äußerlich sichtbar einem moralischen Maßstab gerecht zu werden. Diese Art von Liebe setzt etwas ganz Wesentliches voraus, was Simone Weil einen „Punkt in der Ewigkeit“ nennt:

„Um angesichts eines Unglücklichen Mitleid zu empfinden, muß sich die Seele in zwei Hälften teilen. Ein Teil, der vor jeder Ansteckung, jeder Gefahr von Ansteckung ganz und gar geschützt ist. Ein Teil, der bis zur Identifizierung damit verseucht ist. Diese Spannung ist Passion, com-passion, Mit-leiden. [...] Solange man nicht in der Seele einen Punkt der Ewigkeit hat, der vor jeder Ansteckung durch das Unglück geschützt ist, kann man kein Mitleid mit Unglücklichen haben. Entweder hält einen der Unterschied der Umstände oder der Mangel an Einbildungskraft von ihnen fern, oder wenn man sich

³⁵⁰ C Bd.4 61

³⁵¹ C Bd.4 67

³⁵² C Bd.4 69

wirklich nähert, ist das Mitgefühl mit Grausen, Widerwillen, Furcht, unüberwindbarer Abscheu vermischt.“ (C Bd.4 71)

Simone Weil hat sich in Bereiche vorgewagt, in der die Luft zum Atmen bereits sehr dünn ist: die damit einhergehenden Erkenntnisse mögen in ihrer Bildhaftigkeit eine gewisse Wahrheit vermitteln, die grundlegend ist. Sie ist gnadenlos ehrlich: sie trifft mit ihrer Diagnose des menschlichen Herzens oft ins Schwarze und folgt einer geradezu unpersönlichen Logik. Ihre eventuelle „Flucht“ ins Religiöse, die ich an dieser Stelle gar nicht weiter kommentieren will, mag irritieren, aber sie – bzw. die Art, wie sie Begriffe in Beziehung bringt – wirkt, rüttelt auf. Es liegt am Rezipienten, was er mit ihren Worten anfängt. Was Weil zum Begriff der Aufmerksamkeit schreibt, ist meines Erachtens richtungsweisend, weil sie damit ihren Finger auf einen wirklich wunden Punkt gelegt hat: allein die Bereitschaft, genau hinzusehen, noch bevor man eine Theorie hat, die man bestätigt haben will, macht es möglich, etwas wahrzunehmen, was da wirklich ist. Die von ihr beschworene Aufmerksamkeit betrifft alle menschlichen Sinne, auch das, was wir den „sechsten“ oder den übernatürlichen Sinn nennen, der uns mit dem Unbedingten verbindet, was immer man darunter „verstehen“ will.

5.5 Vom Unbedingten zum Bedingten

Arendt spricht vom Gemeinsinn als jenem, der die Daten, welche durch die anderen Sinne quasi gesammelt werden, zusammenführt und ihnen dadurch einen Sinn verleiht, der die aufgewühlten, gleichermaßen als geliebte und zurückgewiesene Seelen sich erfahrende, befriedet, zumindest soweit, dass die Menschen die Spannung aushalten können, die ihnen als nicht nur sterbliche, sondern sich ihres Anfangs und Endes bewusste Lebewesen zu Eigen ist. Das Verstehen war für Arendt wesentlich, um zur Wirklichkeit vorzudringen, die immer ihre Vorstellungen von „Welt“ beeinflussten, es handelt sich um eine Form von Aufmerksamkeit, die auch bei ihr in eine bestimmte Art der Vision oder moralische Sehkraft mündet: „Ohne diese Art von Einbildungskraft, die tatsächlich Verstehen ist, wären wir niemals in der Lage, uns in der Welt zu orientieren. Sie ist der einzige innere Kompaß [sic!], den wir haben.“³⁵³

Murdoch, die sicher sehr von Weils Denken beeinflusst war, blieb dennoch klarsichtige Platonikerin, undogmatisch, unreligiös, wengleich den Techniken der Religion offen gegen-

³⁵³ IWW 15; Ursula Ludz zitiert an dieser Stelle aus Arendts Essay *Verstehen und Politik*.

über. So stellt sie nüchtern fest: „Objectivity and unselfishness are not natural to human beings.“³⁵⁴ und fragt danach, wie der natürliche Egoismus zu überwinden ist. Wir sollten uns an dieser Stelle in Erinnerung rufen, dass für Murdoch der menschliche Egoismus eine anthropologische Grundkonstante darstellt, von dessen vorphilosophischer Erkenntnis die moralphilosophische Reflexion auszugehen hat, wie Trampota festhält. Die natürlich-mechanische Grundenergie des Menschen sorgt dafür, dass er immer wieder um sich selbst kreist und sich auf kognitiver Ebene in Form von Phantasie manifestiert. Diese wird von Murdoch als schlechter Gebrauch von Vorstellungskraft verstanden.³⁵⁵ Da der Mensch aufgrund seiner natürlichen Energie, dem Egoismus, auf seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche fixiert ist, gerät er in einen Strudel von Phantasien: „... self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is there outside one.“³⁵⁶ Das wäre die von Murdoch in ihren philosophischen wie auch literarischen Werken oftmals beschworene Maschinerie,³⁵⁷ in der sich das Individuum verfängt, in Isolation gerät, welche den gleichen Mechanismus enthält wie die bewusstlose Prozesshaftigkeit des Produzierens und Konsumierens, wenn das Einzelne – menschliche Individuen, Tätigkeiten, Artefakte – vom Prozess geradezu verschluckt wird, das Leben der Art mit dem Absoluten verwechselt wird. Es findet auf dieser Ebene eine Verwechslung des Egos und dessen Kräfte verschleißendes Energiesystem mit dem Selbst statt, das in Erscheinung tritt, wenn man nicht von seinen eigenen Begierden getrieben, sondern von einer notwendigerweise mysteriösen Quelle des Guten angezogen wird: die Energie richtet sich vom Selbst auf das, was als gut erachtet wird, auf etwas Größeres als das Ich, und somit wird Transzendenz möglich.

Der menschliche Wille ist bei Murdoch jedoch weitgehend machtlos, da sie ihn für einen Bestandteil dieses mächtigen Energiesystems egozentrischer Phantasie hält.³⁵⁸ Was wir für den freien Willen halten, unterliegt oftmals einer Selbsttäuschung. Der Wille ist zu sehr bestimmt vom Ego, auch wenn er Seelenfrieden „will“, daher muss Murdoch nach einer anderen Möglichkeit suchen, die zur Erkenntnis des Guten führt: „... most of our moral problems involve an orientation of our energy and appetites.“³⁵⁹ Für sie ist die Vorstellungskraft entscheidend für das sittliche (gute) Leben: „Imagination is an (inner) activity of the senses, a

³⁵⁴ SG 51

³⁵⁵ Trampota 126f

³⁵⁶ SG 59

³⁵⁷ So lautet z.B. der Titel eines ihrer Romane, der 1974 erschienen war *The Sacred and the Profane Love Machine*.

³⁵⁸ SG 67

³⁵⁹ MP 597

picturing and a grasping, a stirring of desire.“³⁶⁰ Die Imagination ist die „moralische Sehkraft“, welche auf das Gute ausgerichtet ist, wie eine Kompassnadel: diese kann gar nicht anders als in Richtung der Pole weisen. Durch Störfaktoren kann allerdings eine Person, die sich nach dem Kompass richtet, in die Irre gehen. Wenn man die (weilsche und murdoch-sche) Differenzierung von egozentrischer Phantasie und Imagination, welche schlechthin auf das Gute gerichtet ist, ernst nimmt, so bedeutet das, dass das Zweite dazu führen kann, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist, ohne Beimengung persönlicher Gefühle, die das Bild verfälschen. Der springende Punkt dabei ist, dass erst in diesem Falle, nämlich durch die Akzeptanz dessen, was wirklich ist, eine tatsächliche Veränderung eintreten kann: dadurch wird ein – letztlich moralisches – Handeln möglich, während bei der Phantasie zu viele persönliche Wünsche und Bedürfnisse das Bild, das vor einem liegt, trüben, unscharf machen, verschleiern: ich kann mir dann sehr viel „einbilden“, z.B., dass die Person, die ich zu lieben glaube, so ist, wie ich es mir vorstelle, ohne dass sie das tatsächlich sein muss. Ich projiziere auf die Person alles, was „ich“ „will“. Der gereinigte Blick der Vorstellungskraft allerdings sieht die Person, wie sie vor einem steht und weiß um die eigenen Bedürfnisse und Gefühle; es bedarf einer gewissen Disziplin und Aufmerksamkeit, den Blick davon nicht trüben zu lassen – was „ich“ „will“ muss zumindest für den Zeitraum der Betrachtung beiseite gelassen werden. Es bedarf einer Bereitschaft zur geduldigen Betrachtung dessen, was wirklich vorhanden ist und außerhalb meines Selbst liegt, was bedeutet, zurückzutreten, um einem anderen Selbst Raum und Zeit zur Erscheinung zu geben. Das erfordert nicht nur eine Bereitschaft, sondern auch Übung: daher betonen Weil und Murdoch immer wieder die Wichtigkeit des Erlernens bestimmter Techniken zur Aufmerksamkeit. Das Lösen schwieriger mathematischer oder geometrischer Aufgaben oder das Erlernen fremder Sprachen wie auch das Übersetzen von Texten bilden für beide das Fundament für sublimere Übungen der Aufmerksamkeit: so wird diese etwa im Gebet von sich auf das absolut Gute gelenkt, nach Murdoch auf Gott als einer Form der Liebe, während für Weil Gott als Liebe schlechthin Faktum ist.

Murdochs Gutes steht allerdings noch über jeglicher Gottesvorstellung, welche bereits wesentlich bestimmter ist als die Idee des Guten, die undefinierbar bleibt, bleiben muss, da sie von allen menschlichen Vorstellungsvermögen mit der je eigenen Vorstellungskraft gefüllt werden können muss. Das absolut Gute ist wie das absolut Schöne – absolut leer, wäre es das nicht, wäre es absolut bestimmt durch einen absoluten Geist: dann hätte irgendein religiöser

³⁶⁰ MP 497

Fundamentalist recht, wenn er behauptet, „er“, d.h. ein begrenztes „Ich“, „hätte“ „die“ Wahrheit. Damit wäre allerdings das absolute Gute begrenzt und auch entwertet, denn ein einzelner Mensch hätte es erreicht, wäre ihm gleich geworden, und damit das absolut Absolute geworden, welches er jedoch – da sterblich – nicht sein kann. Es gäbe keinen Maßstab mehr, der für alle anderen absoluten Geister, die in Form von menschlichen Individuen eine ihnen gemeinsame Welt bewohnen, allgemein gültig wäre. So ist es nach Murdochs Ansicht nötig, die Idee des Guten als den Endpunkt der Vollkommenheit völlig leer von Bildern oder weitere Begriffen zu lassen. Dennoch sollte es als „*concrete universal*“,³⁶¹ sprich absolut verbindlich, betrachtet werden und als solches fungieren. Das scheint auf den ersten Blick eine willkürliche Art, eine Autorität festzulegen: wer jedoch verfügt über eine solche der Menschheit gegenüber? Bei näherer Betrachtung ließe sich allerdings feststellen, dass diese tatsächlich menschlich festgelegte Autorität der Idee des Guten eine Besonderheit aufweist: sie ist der Beweis für die Fähigkeit der Menschen, d.h. der menschlichen Egos, zu transzendieren, von sich selbst abzusehen, hinzublicken auf etwas namenloses Anderes, das zwar unbekannt, dennoch konkret genug ist, um seinen Anspruch effektiv spüren zu lassen und ihm zu folgen und alle Menschen und Lebewesen, ja die ganze natürliche Welt umfassen kann, in „gerechter“, d.h. liebevoller Weise. Jedes (menschliche) Individuum kann sich angesprochen fühlen und die formale Leere der Idee mit seiner eigenen Einbildungskraft füllen, ohne dabei seine eigenen Vorstellungen den anderen Individuen aufdrängen oder gar aufzwingen zu müssen. Die Idee des Guten als „*concrete universal*“ ist in dieser Hinsicht wie ein Spiegel, in dem wohl jeder Betrachter auf den ersten Blick nur sich selbst erkennen kann, was zum einen bedeutet, dass das Gute mindestens so viele Gesichter hat, wie es Betrachter des Guten gibt. Zum anderen ist klar, dass in dem Moment, in welchem das Ego ein paar Schritte vom eigenen Spiegelbild zurücktritt, erkannt wird, dass das, was im Spiegel reflektiert ist, nur Abbild der wirklichen Welt ist und weiters alles widerspiegelt, was sich gerade vor ihm befindet – d.h. nicht nur mein eigenes Abbild, sondern auch jeden anderen Gegenstand. So wäre der Spiegel als leidenschaftslos aufnehmende leere Fläche, in der sich Wirklichkeit abbildet, in gewisser Weise dem egolosen Bewusstsein eines (guten) Menschen³⁶² vergleichbar: es handelt sich um eine begrenzte Fläche, die aufnimmt, ohne zu urteilen, „vorurteilslos“. Hier hört der Ver-

³⁶¹ In diesem Sinne schreibt Murdoch in ihrem Essay *The Idea of Perfection*: „... moral terms must be treated as concrete universals. And if someone at this point were to say, well, why stop at moral concepts, why not claim that all universals are concrete, I would reply, why not indeed? Why not consider red as an ideal end-point, as a concept infinitely to be learned, as an individual object of love?“ (SG 29)

³⁶² Einem „Heiligen“ etwa, im Sinne: „>Absolut reine Dinge als Ausgangspunkt.< [...] Positive Ikonen – wie anbetungswürdige Objekte – waren Dinge, Menschen und Ereignisse, deren Betrachtung einen Zugang zu guter spiritueller Energie eröffnete.“ (Conradi 691)

gleich Spiegel / menschliches Bewusstsein auch schon auf, denn Zweites ist beweglich, veränderbar, lebendig: das drückt sich aus, indem der tote Spiegel zur Idee des Guten transzendiert, die der menschlichen Seele die Lebendigkeit, und diese der Last des Lebens wiederum Sinn verleiht. Konkret wird die Idee des Guten jedoch durch das Faktum der Existenz des menschlichen Individuums und dessen Fähigkeit, nicht nur Kraft seines natürlichen, animalischen Triebes zur Arterhaltung, sondern durch seine Einbildungskraft Verbindungen zu schaffen, welche die Prozesshaftigkeit sowohl der Natur als auch des menschlichen Arbeitens, Herstellens, Handelns durchbrechen. Nun gilt es, die Lücke zu schließen, die sich durch die Einbildungskraft der Individuen einerseits und der Tatsache, dass viele verschiedene Individuen existierten, existieren und existieren werden, ergibt.

Eine Beschreibung der Idee des Guten kann nur Metapher sein, im Sinne Platons, wenn er mythische Umschreibungen gebraucht, um pädagogisch auf die menschliche Seele zu wirken. So schreibt Murdoch in *The Idea of Perfection*: „I want to connect two ideas: the idea of the individual and the idea of perfection. Love is knowledge of the individual.“³⁶³ Jede Art von Wissen bedarf einer bestimmten Disziplin, sie zu erlernen, und zu lieben bedeutet demnach: ein Wissender zu sein. Der Weg dorthin ist allerdings ein beschwerlicher, wird bei Murdoch verglichen mit dem Aufstieg aus der Höhle ans Licht, mit den verschiedenen Stufen der Erkenntnis. Wie Conradi in seiner Biographie festhält, wird Platons Höhlengleichnis von Murdoch als Sinnbild eines Ringens der einsamen menschlichen Seele um Erleuchtung interpretiert: der Mensch ist in einer Höhle eingeschlossen und wird getäuscht durch die tanzenden Schatten an der Wand, die er für die Realität hält, aber von Gegenständen herrühren, welche sich hinter dem Gefangenen und dem Feuer, das die Schatten überhaupt erst verursacht, befinden:

„Der Weg zur Befreiung verläuft etappenweise. Der erste Schritt, nämlich zu lernen, sich zum Feuer umzudrehen, bedeutet – für Iris – das Ego zu entdecken. Dieses strahlt seine eigene Hitze und ein eigenes Licht aus; dadurch, so führte sie aus, könnte der >moralische Pilger< von seinem Anstieg zur Sonne abgehalten werden – das Ego sei eine falsche Sonne.“ (Conradi 608)

Und in einer Tagebucheintragung vom 1. Oktober 1968 notiert Murdoch zu diesem Thema:

³⁶³ SG 28

„Die erste Neuorientierung ist von der reinen Fantasie zur Selbsterkenntnis. Die zweite (Auftauchen aus der Höhle) von der Selbsterkenntnis zu einem verwirrten Anders-Blick. In der Höhle werden die Schatten als Schatten gesehen, doch ohne ein Gefühl für die Außenwelt.“ (ebd.)

In diesem Sinne fragt Murdoch nach Techniken für die Reinigung und (Um-)Orientierung der (menschlichen) Energie, die von Natur aus selbststüchtig ist.³⁶⁴ Wie ist erstens Selbsterkenntnis, und zweitens Erkennen der Wirklichkeit möglich?

Murdoch greift dabei zurück auf die Religion, die – wie wir bereits gesehen haben – einen „Mechanismus“ vorgibt, den sie der Maschinerie des Egos mit seinem mächtigen Energiesystem entgegenhält. So geht es beim Gebet als Technik um das Lenken der Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung: sie richtet sich in diesem Fall auf Gott, der bei ihr eine Form (von vielen Formen) der Liebe ist. Der religiös Gläubige ist fähig, sein Denken auf etwas zu fokussieren, das eine Energiequelle ist.³⁶⁵ Murdoch spricht von einer Ordnung der Tugenden mit „Liebe“ als dem Namen für das höchste Prinzip.³⁶⁶

Wesentlich bei ihr ist auch der Begriff der Disziplin, der an den Beispielen „des großen Künstlers“, „der großen Kunst“ exemplifiziert wird. Die Kunst stellt einen weiteren wichtigen Bereich dar, in dem menschliche Aufmerksamkeit geschult und Energien transformiert werden können, da in ihr die Richtung der Aufmerksamkeit sowohl des Künstlers als auch des Betrachters nach außen, d.h. von einem selbst weg, geht,³⁶⁷ zu einer Idee der Vollkommenheit als absolutem Guten, einer Idee der Gewissheit und Dauer, hin.³⁶⁸ Grade der „*excellence*“ führen letztendlich zur Einsicht, dass nur wenig wirklich sehr gut und nichts perfekt ist.³⁶⁹ Große Kunst sei unpersönlich, schreibt Murdoch: sie fungiert als Erzieher und Offenbarer, zeigt „die Welt“. Dank der Disziplin des Künstlers sieht dieser sein Objekt im Lichte der Gerechtigkeit und der Gnade, es handelt sich um eine Bewegung vom Künstler zum Objekt hin; zu sehen heißt zu lieben.³⁷⁰ Im religiösen Bereich ist es Sehnsucht nach Gott, er ist in diesem Bereich Objekt der Liebe, der Zweifel und Relativismus ausschließt.

³⁶⁴ SG 54

³⁶⁵ SG 55

³⁶⁶ SG 57

³⁶⁷ SG 59

³⁶⁸ SG 60f

³⁶⁹ SG 61

³⁷⁰ SG 66

Welche Idee von Gewissheit enthält nun der Begriff „gut“ – wieso glauben wir zum Beispiel, dass wir etwas zurückerhalten, wenn wir ein Gutes aufrichtig ersehnen,³⁷¹ wie das vor allem im Gebet der Fall ist? Es ist die Erfahrung, die uns dazu anhält – wir beziehen uns als Menschen aufeinander, antworten, reagieren, fragen, bitten – und oftmals funktioniert es, vielleicht sogar öfter als wir gemeinhin glauben, weil wir aufgrund von Enttäuschungen in unseren menschlichen Beziehungen skeptisch geworden sind, so sehr, dass wir das Gute (die Wirklichkeit) in unserem Leben gar nicht mehr „richtig“ sehen. Wir sind Opfer unserer Erwartungen geworden, die unsere Wünsche und Bedürfnisse beeinflussen, so dass wir vielleicht gar nicht einmal mehr wissen, was wir (wirklich) wollen. Auf diese Art wurde das Modell einer auf Liebe und Vertrauen basierenden Relativität zwischen den Menschen zu einem erstrebenswerten Guten.³⁷²

5.6 Welt-Wirklichkeit

Das Gute ist schwer umzusetzen, scheint unmöglich (vollständig) zu verwirklichen zu sein, darin sind sich alle drei Autorinnen einig. Bei genauerer Betrachtung allerdings stellt sich heraus, dass nicht die Relativität das „Gute“ ist, sondern die von den Menschen geschaffene Welt, ein Erzeugnis, das als Zeichen der Kraft, die es überhaupt erst möglich macht, dass wir in vielfältigste Beziehungen treten können, fungiert. Die von Menschen geschaffene Welt – bei allen Fehlern und Schwächen, welche deren Bewohner aufweisen und an den Tag legen – ist nicht nur Abbild eines größeren Guten, welche „hinter“ den Sachverhalten liegt, sondern bereits verwirklichtes Gutes. Ein transzendentes Gutes kann nicht sein, wenn es nicht bereits verwirklicht ist, d.h., es muss eine Ebene geben, die überstiegen werden kann. Es wirkt, indem es sich durch für die Menschen sinnlich wahrnehmbare Phänomene ausdrückt, als solches durchdringt es jede Art von Sein, ermöglicht Existenz. Die menschliche Welt ist eine Form der Wirklichkeit, die zu sehen erstens notwendig ist und zweitens akzeptiert werden muss, auch wenn sie ganz anders ist als wir Einzelne sie „wollen“, wenn wir diesen Willen nicht von egozentrischen und egoistischen Phantasien gereinigt haben. D.h., es ist ein Gebot der Notwendigkeit, über unser eigenes Selbst hinauszuwachsen anderen Menschen zu (und schließlich auch der Natur, der gemeinsam bewohnten menschlichen Welt und dem Univer-

³⁷¹ SG 63

³⁷² Die Idee des Guten als verbindend-verbindlich gedacht: „... to explain the concept of the Good and its peculiar relation to other concepts by speaking first of the unifying power of this idea, and secondly of its undefinability.“ (SG 94)

sum als Heimstätte unseres Planeten: es stellte die Bedingungen bereit, welche die besondere Atmosphäre der Erde erst ermöglichten). Je weiter wir selbst werden können, umso tiefer können wir dann auch blicken, wenn wir es wollen, d.h. wenn wir zu wissen beginnen, was wir wollen. Murdoch schreibt hierzu:

„The self, the place where we live, is a place of illusion. Goodness is connected with the attempt to see the unself, to see and to respond to the real world in the light of a virtuous consciousness. [...] >Good is a transcendent reality< means that virtue is the attempt to pierce the veil of selfish consciousness and join the world as it really is. It is an empirical fact about human nature that this attempt cannot be entirely successful.” (SG 93)

Die “Welt, wie sie wirklich ist” – ist so, wie sie ist, auch wenn sie Teile aufweist, die uns nicht gefallen. Sie ist wirklich so, wie sie ist, in ihrer ganzen Schönheit und Hässlichkeit, die sie beinhaltet. Die Natur breitet vor unseren Augen eine schier unglaubliche und dennoch faktische Vielfalt der Arten und Formen aus, die uns das grundsätzliche Staunen lehrt, schult unsere Aufmerksamkeit, indem sie uns feinste Unterscheidungsmöglichkeiten vor Augen führt, lehrt uns zu ertragen, dass wir Menschen als einzige Lebewesen noch während unseres Lebens um unseren Anfang und unser Ende als Individuen wissen, indem sie sich im Kreislauf der Jahreszeiten bewegt und immer wieder neues Leben hervorbringt, was uns manchmal wie ein einziges Jubilieren, dann wieder wie ein ewiges Leiden erscheint. Allein beim Betrachten eines glitzernden Gefieders eines winzigen Vogels, dessen pochendes Herz wir spüren, wenn wir ihn in der Hand halten (dürfen), ist es möglich zu erkennen, wie komplex die Natur ist: sie brachte das einzigartige Blau eines Kolibris, eines Schmetterlings, einer Blume hervor. Und sie bringt auch Insekten hervor, bizarre Geschöpfe, von denen einige tödliche Krankheiten verursachen und andererseits notwendiger Bestandteil des bestehenden Ökosystems sind. Obwohl Bestandteil des Ökosystems, verschwinden ganze Arten unwiderruflich von der Bildfläche, verändern damit die Welt, ohne dass die Lücken, die durch ihr Verschwinden entstehen, überhaupt wahrgenommen werden – waren sie jemals notwendig? Verschwinden sie, weil sie „nutzlos“ sind? Warum sind sie überhaupt erschienen?

Wir alle sind Zeugen ständigen Kommens und Gehens. Weil schreibt: „Der Atman: Die Seele eines Menschen nehme sich das ganze Universum zum Körper.“³⁷³ Im Rhythmus unseres Atems als Ausdruck der lebendigen Seele erleben wir ständig Geburt, Sein und Tod. Wir sind – jeder einzelne Mensch, jedes Lebewesen, jeder Gegenstand – natürlich oder vom Menschen

³⁷³ SchG 243

geschaffen – ein Ereignis, das (nach Arendt) einerseits die Prozesshaftigkeit der Natur durchbricht und andererseits selbst Prozesse auslösen kann. Der Vogel in meiner Hand, die Mohnblüte, die sich gerade vor meinen Augen entfaltet, mein eigenes Ein- und Ausatmen, die Geburt eines Kindes, das Sterben eines todkranken oder alten Menschen, das gewaltsame Herausgerissenwerden aus dem Leben durch Unfall, Krieg oder tatsächlicher boshafter Willkür einzelner Menschen: alles Ereignisse, sofern wahrgenommen. Wenn nicht wahrgenommen, Teil eines natürlichen Prozesses, ein bewusstloser Mechanismus, unterschiedslos. Was wäre, wenn es keine Menschen gäbe, ist für uns im Hier und Jetzt irrelevant. Es gibt uns: und zu erkennen, wer wir sind, ist uns (annähernd) möglich. Wäre es so klar wie bei den anderen Säugetieren, ginge es nur um die Erhaltung unserer Art und nicht auch um die Veränderung unserer Bedingungen. Wir sind die Tiere, die Moral entwickeln können. Die Moral bestimmt die Welt, die wir selbst schaffen. Was machen wir mit / aus unserer Existenz, mit dem Faktum des Geborenwerdens, des Daseins und des Todes?

Die Welt ist wirklich so: es gab den Holocaust und es scheint, als hätte die Menschheit nichts gelernt. Und doch scheint es auch, als hätte sie gelernt. Beides existiert, da sich beide Haltungen in dieser Welt zeigen, wie Weil festhält: „Zwei äußerste Tendenzen: Zerstörung des Ich zugunsten des Universum oder Zerstörung des Universum zugunsten des Ich.“³⁷⁴ Murdoch konzentriert sich auf die „degrees of good“,³⁷⁵ welche Möglichkeiten beinhalten, sich selbst, wenn nicht Welt zu verändern. Wo beginnt Veränderung? Jede äußere Veränderung braucht einen inneren Entschluss – im einzelnen Menschen. Wie es in der Natur wirklich vor sich geht, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Aber wieso ist die Erde Mutter und der Himmel Vater? Selbst wenn wir die Bezeichnungen vertauschen, was wird mit ihnen und durch sie ausgedrückt? Wir können neue Bezeichnungen erfinden. Egal, welche Symbole wir verwenden: wir brauchen Zeichen – um etwas auszudrücken, das nicht offensichtlich vor unseren Augen steht wie die tatsächliche gegenständliche Welt, die einerseits natürlich ist und andererseits von uns Menschen geschaffen. Wir existieren wirklich, allein der Gedanke ist schon atemberaubend, fast im wahrsten Sinne des Wortes, wenn wir uns auf unsere eigene, ganz persönliche, einzigartige Existenz bewusst einlassen: nicht bei äußeren Erfolgen oder Misserfolgen stehen bleiben, sondern fragen – „Wer atmet?“ Obwohl ich nicht weiß, woher ich komme und wohin ich gehe, bin ich jetzt hier, und gerade jetzt tippe ich Worte – Zeichen für etwas, das in mir ist, so wie ich in dieser Welt bin – in meinen Computer, weil

³⁷⁴ SchG 245

³⁷⁵ sh. S. 48; und auch MP 394

ich hoffe, ... obwohl ich nicht einmal weiß, worauf ich wirklich hoffen darf. Mein störrisches Herz hofft. Erstaunlich, bei allen Erfahrungen, persönliche und die Menschheit betreffend. Und was noch erstaunlicher ist: auch die anderen Menschen hoffen. Geradezu bockig, störrisch, ungehorsam hoffen sie: die Glückseligkeit zu finden, und die Tatsache, dass viele religiös Gläubige auf ein Leben nach dem Tod hoffen, beweist, dass sie das nur deshalb können, weil sie *jetzt hier sind*. Das muss doch eine Bedeutung haben: wir halten daran fest. Einige wollen anderen weismachen: da ist nichts. Aber sie vergessen: wir sind da. Wir sind tatsächlich da.

Uns Menschen wurde vieles möglich: wir haben eine globale Gesellschaft geschaffen, die all unsere persönlichen Aspekte widerspiegelt. Wir können gut sein. Wir können auch schlechte Dinge tun, und die Geschichte lehrt uns, dass wir auch wirklich schlecht sein können. Wir können bejahen und verneinen: diese Fähigkeit der Unterscheidung brachte eine weitere Fähigkeit hervor: wir können lieben oder hassen (wobei ein Nein nicht notwendigerweise Hass bedeutet, ebenso wenig wie die Farbe Schwarz oder die Nacht das Böse sein muss, das Weibliche nicht „negativ“ in der Bedeutung von „schlecht“ usw., usf.). Natürliche Welt bedeutet: Vielfalt. Die menschliche Welt fügt der natürlichen Vielfalt noch die innere Vielfalt der Individuen ihrer Art hinzu, welche zur Fähigkeit der Reproduktion und des einfachen Daseins die Fähigkeit besitzen, sich auszudrücken: Innerlichkeit offenbaren, zeigen. Die Pluralität stellt allerdings auch immer ein Problem dar, etwas, womit sich Arendt Zeit ihres denkenden Lebens beschäftigte: „...sie waren mit der nackten Tatsache konfrontiert, daß Menschen im Plural existierten. Und kein menschliches Wesen weiß, was der Mensch im Singular ist. Wir kennen nur Mann und Frau (>und schuf sie, einen Mann und eine Frau<) ...“³⁷⁶

Die Kluft, die allein durch diese Differenz oder vielmehr durch die Bewertung der einzelnen Teile, aus der sie besteht, entstand, prägt auch alle anderen menschlichen Urteile, bewusst oder unbewusst. Aus der pythagoreischen Eins³⁷⁷ wurden schließlich die Eigenschaften positiv und negativ, männlich und weiblich, gut und böse abgeleitet. Anstatt diese Polaritäten als

³⁷⁶ IWV 87

³⁷⁷ „38: Im ersten Buch seiner >Pythagoreischen Philosophie< schreibt Aristoteles: die Welt sei Eins, sie ziehe aus dem Unbegrenzten Zeit, Atem und das Leere an, das allem Einzelnen den Raum abstreckte. ... 43: Weiter, wenn die Teilung in zwei gleiche Hälften stattfindet, bleibt vom Ungeraden in der Mitte eine Eins übrig, während vom Geraden eine leere Stelle zurückbleibt, ohne Führung und ohne Zahl, da sie ja bedürftig ist und vollkommen.“ (Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 155)

Siehe auch die pythagoreische Tafel der Gegensätze nach Aristoteles in seiner *Metaphysik*. I 5, 986a 24 sgg. (Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie Bd. I*, S. 62)

jeweils die extremen Endteile eines gesamten Verhältnisses zu betrachten, in dem die Energien jeglicher menschlichen Wesen sich in einem ständigen Fluss hin und her bewegen, sowie anzuerkennen, dass jedes Individuen jeweils beide Pole in sich trägt, ob es sich nun um einen Mann oder eine Frau handelt, um ein ausgewogenes Verhältnis zu gewährleisten, das allen menschlichen Bedürfnissen gerecht wird, wurden die „männlichen“ Anteile positiv bewertet und die „weiblichen“ negativ. Männern wurde der bewegliche Geist zugesprochen, Frauen die passive Materie. Dabei wurde offenbar übersehen, dass in dem, was wir „männlich“ oder noch konkreter „Mann“ nennen, sowohl positive als auch negative Pole jeweilige Endpunkte eines magnetischen Zentrums markieren, wie das auch mit den Bezeichnungen „weiblich“ oder „Frau“ der Fall ist. Arendt schreibt, wir wüssten nicht, was „der Mensch“ im Singular sei – ebenso wenig können wir wissen, was „der Mann“ oder „die Frau“ ist, weil jedes Individuum mehr ist als eben nur Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener, Sohn oder Tochter, Vater oder Mutter. In unserem Gepäck tragen wir die gesamte Menschheitsgeschichte mit allen in ihr entstandenen Bildern und Begriffen. Wir wachsen in bestimmten Kulturen auf und sind entsprechend mehr oder weniger geprägt. Arendts Anspruch, der politische Raum müsse „anständig aussehen“, weil wir – so verstehe ich ihren Appell – die jeweils Gegenwärtigen – ihn gemeinsam bewohnen, ihn von den Vergangenen übernommen haben und an die Zukünftigen weiterreichen, ist aktueller denn je. Liebevoller, freundschaftlicher und/oder respektvoller Annäherung, je nach Raum und Art der Beziehung: das Einzige, das wir Menschen an Sicherheit schaffen können. Anerkennung des Faktums der Pluralität bedeutet: die Welt und ihre vielen verschiedenen Gesichter bejahen. Ihre Bewohner grundsätzlich bejahen: Du bist da. Nein sagen können wir zu Gewalt, wenn Machtstellungen welcher Art auch immer missbraucht werden. Pole: Ja – Nein; sinnvolle Ergänzungen. Die Bedeutungen schaffen wir; persönliche Verantwortung, und die tragen wir alle, lässt sich nicht delegieren. Das wäre eine Illusion, ebenso wie ein ungeprüfter, unhinterfragter romantischer Liebesbegriff, hinter dem sich alles Mögliche verbergen kann. Wir sind es, die jeder Form der Liebe Gestalt und Wirklichkeit verleihen. Das ist ein – ziemlich unromantisches – Faktum, eine große Verantwortung.

SIGLEN:

ABKÜRZUNGEN FÜR DIE SCHRIFTEN IRIS MURDOCHS:

SG The Sovereignty of Good
MP Metaphysics as a Guide to Morals
EM Existentialists and Mystics

ABKÜRZUNGEN FÜR DIE SCHRIFTEN SIMONE WEILS:

C Cahiers/Aufzeichnungen
FTB Fabrikstagebuch
UGL Das Unglück und die Gottesliebe
AfdA Aufmerksamkeit für das Alltägliche: ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit
SchG Schwerkraft und Gnade
EW Die Einwurzelung

ABKÜRZUNGEN FÜR DIE SCHRIFTEN HANNAH ARENDTS:

VA Vita activa oder Vom tätigen Leben
DT Denktagebuch 1950 – 1973
LA Der Liebesbegriff bei Augustinus
IWW Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk

LITERATURVERZEICHNIS:

IRIS MURDOCH:

Primärliteratur:

Murdoch, Iris: „*The Sovereignty of Good*“; Routledge & Kegan, London 1970

dies.: „*Existentialists and Mystics*“; Penguin Books, New York 1999

dies.: „*Metaphysics as a Guide to Morals*“; Penguin Books, New York 1993

Sekundärliteratur:

Conradi, Peter J.: „*Iris Murdoch. Ein Leben*“; Franz Deuticke VerlagsgmbH, Wien-Frankfurt am Main 2002

Trampota, Andreas: „*Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*“; Münchener philosophische Studien, herausgegeben von Gerd Haeffner S.J. und Friedo Ricken S.J., W.Kohlhammer GmbH, Stuttgart 2003

SIMONE WEIL:

Primärliteratur:

Weil, Simone: „*Das Unglück und die Gottesliebe*“; Kösel-Verlag, München 1953

dies.: „*Aufmerksamkeit für das Alltägliche: ausgew. Texte zu Fragen der Zeit*“; herausgegeben und erläutert von Otto Benz, Kösel-Verlag, München 1987

dies.: „*Cahiers/Aufzeichnungen*“; herausgegeben von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, Bd.I-IV, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1991 - 1998

dies.: „*Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*“; edition suhrkamp, Frankfurt am Main 1978

dies.: „*Schwerkraft und Gnade*“; Kösel-Verlag, München 1954

dies.: „*Die Einwurzelung*“; Kösel-Verlag, München 1985

Sekundärliteratur:

Winch, Peter: „*Simone Weil – The Just Balance*“; Cambridge University Press, New York 1989

Morgan, Vance G.: „*Weaving the World – Simone Weil on Science, Mathematics, and Love*“; University of Notre Dame Press, Indiana 2005

Wimmer, Reiner: „*Vier jüdische Philosophinnen: Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein und Hannah Arendt*“; Reclam Verlag Leipzig 1996

HANNAH ARENDT:

Primärliteratur:

Arendt, Hannah: „*Vita activa oder Vom tätigen Leben*“, Piper Verlag, München 2001

dies.: „*Denktagebuch 1950 – 1973*“, herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, Piper Verlag, München 2003

dies.: „*Der Liebesbegriff bei Augustinus*“, Philo VerlagsgmbH, Berlin Wien 2005

dies.: „*Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk*“, herausgegeben von Ursula Ludz, Piper Verlag, München 2005

Arendt, Hannah u. McCarthy, Mary: „*Im Vertrauen. Briefwechsel 1949 – 1975*“; herausgegeben und mit einer Einführung von Carol Brightman, Piper Verlag, München 1997, kurz „IV“

Sekundärliteratur:

- Benhabib, Seyla: „*Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*“, herausgegeben von Otto Kallscheuer, Rotbuch Verlag, Hamburg 1998
- Brea, Gerson: „*Lieben und Verzeihen. Mitmenschlichkeit und politische Theorie bei H.Arendt*“, Manuskript, 6 Seiten, http://www.philios.de/philios/lieben_und_verzeihen2.pdf [24.10.2007]
- Chiba, Shin: „*Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship*“, in: *The Review of Politics* 57/3 (Summer 1995), 505-535
- Geier, Manfred: „*Martin Heidegger*“, rowohlts monographien, Reinbek bei Hamburg 2005
- Heuer, Wolfgang: „*Hannah Arendt*“, rowohlts monographien, Reinbek bei Hamburg 1995
- Hegel, G.W.F.: „*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*“, Dritter Teil, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2006
- Prinz, Alois: „*Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt – Die Lebensgeschichte der Hannah Arendt*“, Beltz Verlag, Weinheim und Basel 1998

SEKUNDÄRLITERATUR ALLGEMEIN:

- Aristoteles: „*Metaphysik*“, in: „*Aristoteles Philosophische Schriften, Band 5*“, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz, bearbeitet von Horst Seidl, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995
- Decher, Friedhelm: „*Das gelbe Monster – Neid als philosophisches Problem*“; zu Klampen Verlag, Springe 2005
- Johnson, Buffie: „*Die Große Mutter in ihren Tieren – Göttinnen alter Kulturen*“; Walter Verlag, Olten und Freiburg 1990
- Mansfeld, Jaap: „*Die Vorsokratiker*“; Griechisch-Deutsch; Philipp Reclam jun. Stuttgart 1987
- Platon: „*Phaidros*“, in: „*Sämtliche Werke, Band 2*“, neu herausgegeben von Ursula Wolf, rowohlts enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 2002
- Platon: „*Politikos*“, in: „*Sämtliche Werke, Band 3*“, neu herausgegeben von Ursula Wolf, rowohlts enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1994
- Platon: „*Philebos*“, in: „*Sämtliche Werke, Band 3*“, neu herausgegeben von Ursula Wolf, rowohlts enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1994
- Platon: „*Symposion*“, in: „*Sämtliche Werke, Band 2*“, neu herausgegeben von Ursula Wolf, rowohlts enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 2002
- Platon: „*Politeia*“, in: „*Sämtliche Werke, Band 2*“, neu herausgegeben von Ursula Wolf, rowohlts enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 2002
- Röd, Wolfgang: „*Geschichte der Philosophie Band I – Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit*“, Beck'sche Elementarbücher, München 1976
- Suzuki, Shunryu: „*Zen-Geist Anfänger-Geist – Unterweisungen in Zen-Meditation*“; Theseus Verlag, Zürich 1990
- Tugendhat, Ernst: „*Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie*“; Verlag C.H.Beck, München 2003

ZUSAMMENFASSUNG

Die Autorin konzentriert sich in der vorliegenden Arbeit auf den Begriff der Liebe bei Iris Murdoch, Simone Weil und Hannah Arendt.

Die Reihenfolge ergibt sich für sie aus der die jeweilige Konzeption besonders prägende Strömung: so ist Iris Murdoch Platonikerin, wie sie selbst bekennt, die sich vor allem für die (platonisch verstandene) Liebe interessiert. Sie machte den Begriff des Eros zum anthropologischen Leitbegriff ihrer Ethik. Simone Weil – ebenfalls von Platon beeindruckt, entwickelt sich von einer engagierten politischen Akteurin gegen Ende ihres Lebens zu einer christlichen Mystikerin, die um das Verstehen der richtigen Gottesliebe ringt. Hannah Arendt hingegen bleibt der menschlichen Welt als Ort der Öffentlichkeit und des politischen Handelns verpflichtet: diese liegt *z w i s c h e n* den Menschen, es handelt sich um einen gemeinsam bewohnten Raum, der „anständig“ aussehen muss, wie sie wiederholt betont. Welche Rolle kann hier die Liebe spielen, die ihrer Ansicht nach „weltlos“, ja, „antipolitisch“ ist?

Das erste Kapitel ist eine Hinführung zum Thema, eine Zusammenführung aus dem jeweiligen Denken hervorstechender Gedanken und Thesen der drei Philosophinnen. Die nächsten drei Kapitel sind der Darstellung der jeweiligen Konzeption des Begriffs Liebe bei Murdoch, Weil und Arendt gewidmet. Im fünften Kapitel erfolgt der Versuch einer Synthese der vorgestellten Positionen, die in der Tatsache mündet, dass die Menschen selbst es sind, die „einander sehen“. Sie sind für sich selbst, füreinander, für ihre geschaffene ebenso wie für die natürliche Welt verantwortlich.

ABSTRACT

The author of present thesis concentrates on the term of love in the works of Iris Murdoch, Simone Weil and Hannah Arendt.

The order follows the flow of the most important characteristics of each conception in this context: Murdoch calls herself a Platonist and is mainly interested in love, understood in the platonic sense. The term of Eros is the anthropological leading term in her ethics. Simone Weil, also a Platonist, develops from a highly engaged political activist into a Christian mystic who is struggling for the right understanding of the Love of God. Hannah Arendt commits herself to the human world, which is the public space where the political life takes place: it is the space-in-between, the room people have in common and which has to look “decent”. What is the role of love, which is, as Arendt writes, “wordless” and “antipolitical”?

The first chapter is an approach to the theme, comparing the most explicit thoughts and assumptions of the three philosophers. The chapters Two, Three and Four are expositions of the particular conceptions of the term of love in the works of Murdoch, Weil and Arendt. Chapter Five is the attempt of a synthesis of the introduced positions, which leads to the fact: it is “the people” themselves which “see each other”. They are responsible: for themselves, for each other and the world, as much as for the one they create themselves as they are for the natural one.

ANHANG: CURRICULUM

Geboren am 11. Mai 1964 in Wien

1970 – 1978 Volksschule und Hauptschule in Wien

1978 – 1981 Fachschule für wirtschaftliche Frauenberufe in Wien

März 2001 Berufsreifeprüfung in Wien

2002 Beginn des Studiums der Philosophie an der Universität Wien

Seit 1981 berufstätig.

Arbeitet, lebt und liebt in Wien.