

Nachfolge Christi: "En abdiquant, en consentant à tout, nous devenons tout-puissants. Car alors rien ne peut se produire qui n'ait notre assentiment" (616). So ist Christus, d.h. Gott im Rahmen der Widersprüchlichkeit und Ohnmacht der Existenz, der wahre "Ueberschmensch" (617) und somit in der Nachfolge Christi jeder Mensch, der der Absurdität der Existenz voll zustimmt, der seine "Macht" als Ohnmacht erkennt und diese Ohnmacht als Macht der Liebe wirken lässt? - Die Betrachtung all dieser Widersprüchlichkeit, dieser "Absurdität", sagt Simone Weil, "zieht nach oben" (618). Christus hat die Logik des Absurden vollzogen, er hat das Konzept der Dekreation beispielhaft wahr gemacht: er lässt nicht nur durch seine Existenz in der Zeit jede Existenz seiner Zeitlosigkeit teilhaftig sein, er lässt auch den Tod hinter sich, indem er ihn mit dem Leiden und der Angst, die ihm vorausgehen, auf sich nimmt. Die Zustimmung zur Absurdität der Existenz ist Zustimmung zum wahren Sein, auf das hin sie angelegt ist. Hier findet sich wohl der eigentliche Kern der Weil'schen Christologie: "La raison suprême pour laquelle le Fils de Dieu a été fait homme, ce n'est pas pour sauver les hommes, c'est pour témoigner pour la vérité. Témoigner que l'amour entre le Père et le Fils est plus fort que la distance entre le Créateur et la créature. Que la pensée des penseurs séparés est une. Pour témoigner pour la vérité. Quelle vérité? Il n'y a qu'une vérité qui vaille la peine d'être l'objet d'un témoignage. C'est que Dieu est Amour" (619). Als "Zeuge der Wahrheit", nämlich der göttlichen Liebe,

(616) *ibid.*, p.264

(617) Die Parallele zwischen S.W. und Nietzsche ist nur scheinbar merkwürdig, waren doch beide, trotz der Diversität der Form, auf vergleichbare Weise leidenschaftliche Streiter für die Kompromisslosigkeit der Wahrheit.

(618) Cahiers II, p.136: "La contemplation de ces absurdités tire vers le haut, si on les contemple comme absurdes (il ne faut pas alors les défendre)"; cf. auch Cahiers III, p.48 und 120-21.

(619) *La connaissance surnaturelle*, p.201

vereint Christus das ganze Spektrum des göttlichen Seins und Wirkens: als Beziehung in Gott selbst ("le Fils de Dieu"), als Vermittler zwischen Gott und der Manifestation seiner selbst, der gesamten Schöpfung ("l'Ame du Monde") sowie als Vermittler zwischen Gott und der einzelnen schuldhaften Existenz, indem er Existenz und Sühnung der Schuld in sich vereint hat ("un être humain (ou plusieurs?")(620).

Und die einzelne Existenz? Wie soll sie zu dieser existenzbefreienden, existenzüberhöhenden und seinsvermittelnden Aehnlichkeit mit Christus gelangen? Indem sie die ganze Kraft des Denkens - die Aufmerksamkeit - auf Christus verlegt, nicht auf das Bild, das sie von ihm hat, sondern auf Christus selbst: indem sie die ganze Aufmerksamkeit auf sein Sein als Gott u n d als Menschen ausrichtet. In dieser kompromisslosen Aufmerksamkeit - welche Simone Weil als "Beten" versteht (621) - vollzieht sich der Prozess der tätigen Nachahmung Christi, d.h. der Umwandlung der Erkenntniskraft, des Willens und des Körpers in Instrumente der göttlichen Liebe. "Penser le Christ de toute son âme. - Et pendant ce temps, l'intelligence, la volonté, etc., et le corps agissent" (622). In diesem Prozess der Nachahmung wird jener "Gehorsam" erreicht, den Simone Weil in ihrem dekreativen Konzept leitmotivmässig anstrebt: "Ne plus percevoir sa propre existence comme telle, mais comme vouloir de Dieu" (623), wodurch die Existenz zur "störungsfreien" Manifestation des Göttlichen wird.

(620) La connaissance surnaturelle, p.200 (- auf die Inkarnationslehre bezüglich der gesamten Schöpfung - "l'Ame du Monde" - wurde im Kap. über das Schöne eingegangen; zur dritten Funktion: indem S.W. die Möglichkeit verschiedener göttlicher Menschwerdungen offen lässt, bestreitet sie keineswegs die uneingeschränkte Göttlichkeit Christi, cf. La connaissance surnaturelle, p.290-91).

(621) cf. vorn II 3.

(622) La connaissance surnaturelle, p.334

(623) ibid., p.333; cf. auch Attente de Dieu, p.59: "... dans l'état de perfection, qui est la vocation de chacun de nous, nous ne vivons plus en nous-mêmes, mais le Christ vit en nous; de sorte que par cet état le Christ dans son intégrité, dans son unité indivisible, devient en un sens chacun de nous comme il est tout entier dans chaque hostie".

III 2. Existenz - Ort des Widerspruchs in Bezug auf sich selbst

a) Das Böse

"La douleur n'est pas un mal. La misère de la créature n'est pas un mal. La création n'est pas un mal" (624).

"Le mal est la distance entre la créature et Dieu"(625).

"...l'absence de Dieu est le mode de présence divine qui correspond au mal - l'absence ressentie" (626).

In einer kurzen Notiz, die sich unter den letzten, in London verfassten Fragmenten befindet, erklärt Simone Weil den Sturz der Engel aus deren Nichtanerkennung der göttlichen Inkarnation und des damit verbundenen Leidens (627). Trotz seiner Gewagtheit und mangelnden Ausgeleuchtetheit verweist der Satz auf die wesentlichen Charakteristika des Bösen und der Sünde: auf die Bezugsetzung zu Gott, insbesondere zum Geheimnis der Trinität (damit zur Schöpfung und zur Menschwerdung) einerseits, zur *conditio* der geschaffenen Existenz andererseits.

Durch die Metapher des "Sturzes" wird die Eigentlichkeit des Bösen offenbar: Distanz zur göttlichen Einheit.

Gewiss, diese Distanz wurde schon "früher" gesetzt durch den

(624) Cahiers II, p.146

(625) *ibid.*, p.251

(626) *ibid.*, p.252

(627) *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.165: "Les Anges tombés sont tombés pour avoir refusé d'admettre l'Incarnation (et la Passion qui y est impliquée)".

göttlichen Schöpfungsakt selbst. Die Schöpfung aber ist sowohl Abbild der göttlichen Vollkommenheit in ihrer Schönheit, Harmonie und Gesetzmässigkeit, "l'ordre du monde" ebenso Teil und eins mit der göttlichen Trinität wie die Inkarnation und daher nachahmenswert im vorgezeigten Gehorsam und liebenswert wie das Gute selbst; andererseits ist sie als das sichtbare, den Gesetzen des Raumes und der Zeit unterworfenene Werk Gottes von Gott völlig verschieden. "La création étant Dieu et autre que Dieu est essentiellement bien et mal" (628): als Gutes ist die Schöpfung Abbild der göttlichen Liebe, als Böses ist sie Abbild der Zerrissenheit der göttlichen Einheit, welche nicht einmal, sondern beständig aus dem dynamischen Charakter der göttlichen Liebe folgt. Darin ist der Wille zur göttlichen Selbstoffenbarung begründet, der in der Schöpfung und in der Inkarnation Gestalt annimmt, sich als unendliches, gestaltloses, absolutes Sein der Notwendigkeit unterwirft, den Gesetzen von Raum und Zeit, und der sich dadurch in eine unendliche Distanz zu sich selbst setzt. Diese Distanz zeigt sich als Absenz Gottes in der Schöpfung, als die unendliche Spanne, in der sowohl das Böse wie die Sehnsucht nach dem Guten wirken. "... l'absence de Dieu est le mode de présence divine qui correspond au mal" (629), d.h. dem Bösen als Möglichkeit entspricht das, was Simone Weil auch "la troisième dimension du divin" (630) nennt. Das Böse als Wirklichkeit ist verbunden mit dem irrwegeleiteten Streben des Menschen, die durch die Absenz Gottes in der

(628) Cahiers III, p.28

(629) Cahiers II, p.252

(630) *ibid.*, p.156

Schöpfung geschaffene Leere zu überwinden (631). Doch vor der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des Bösen und dem Tun des Bösen muss erst noch die Weil'sche Begründung des Bösen weiter untersucht werden, insbesondere auch deren Abgrenzung gegen verwandte philosophische Ansätze.

Die naheliegende Vermutung, es handle sich beim Weil'schen Ansatz um eine moderne Form des Manichäismus, erweist sich als voreilig, auch wenn gewisse aus dem Sinnzusammenhang gerissene Textstellen die Annahme zu bestätigen scheinen (632). Die Prinzipien des Guten und des Bösen sind ja bei Simone Weil nicht gleich originär, sie sind ontologisch unterschiedlich bestimmt und ihr Gegensatz ist somit abgeschwächt. Er steht wohl im Mittelpunkt der Auseinandersetzung um Existenz, Sein und Welt, aber nicht auf der Ebene des Absoluten. Das Absolute - das reine Gute - schliesst ja alle Gegensätze ^{ein} und ist somit selbst ohne Gegensatz, auch ohne den Gegensatz des Bösen, da es ein reines, ein absolutes Böses nicht gibt ("Si le bien est l'union des contraires, le mal n'est pas le contraire du bien")(633). Auf der Ebene des Relativen und Mittelbaren ist das Böse sowohl Gegensatz des Guten wie Funktion des Guten, Funktion insofern, als seine Entstehung infolge der Dynamik der göttlichen Liebe in der creatio gleichzeitig Begründung und Programm der decreatio der Existenz schafft; als seine wesentliche Verknüpfung mit der Existenz gleichzeitig Bedingung seiner Aufhebung ist, "supprimer le mal, c'est dé-crée" (634). In Anbetracht der Schöpfung als eines Gegenstandes der Betrachtung ist

-
- (631) "Ce qui rend l'homme capable de péché, c'est le vide; tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides", cf. la connaissance surnaturelle p.113
- (632) zum Manichäismus, cf. Prosper Alfaric, Les Ecritures manichéennes, Paris 1918, sowie Augustinus, De haeresibus, herausgegeben von Franc. Oehler, Berol. 1856.
- (633) Cahiers III, p.69, auch Cahiers I, p.257 ("Le bien est essentiellement autre que le mal. Le mal est multiple et fragmentaire, le bien est un...").
- (634) Cahiers II, p.251 (cf. auch Cahiers III, p.28, Unterscheidung zwischen der "liaison objective" und der "liaison subjective" des Guten und des Bösen).

die Verbindung von Gutem und Bösem wohl "irréductible" (635); losgelöst von dieser Betrachtungsweise aber muss von einer "nicht-reziproken Beziehung" gesprochen werden: "Le bien et le mal, c'est le centre du problème, et la vérité essentielle est que leur relation n'est pas réciproque. Le mal est le contraire du bien, mais le bien n'est le contraire de rien" (636).

Da somit das Böse nicht ausschliesslich als Gegensatz des Guten, sondern auch als dessen Funktion verstanden wird, konzentriert es sich auch nicht allein auf die Materie, wie im Manichäismus, als dem Prinzip des Dunkeln und der Verderbnis; denn auch die Materie ist ja im Weil'schen Verständnis doppelt bestimmt: als der autonomie-freie und damit schuldlose Teil der Schöpfung Abbild der göttlichen Vollkommenheit, Erscheinungsform des transzendenten Guten (637), sowie als Grund und Werkzeug der Schuld wie deren Sühnung und der Erlösung von ihr. Es bleibt also wohl ein Aspekt des Bösen an der Materie haften und bleibt mit ihr verbunden (638), auch am Körper, insofern dieser das Instrument zum Vollzug der menschlichen Autonomie darstellt und insofern er sich schuldig macht, das der Existenz mitgegebene Streben nach dem Guten vom wahren Guten auf unechtes Gutes abzulenken. Doch "la matière qui a causé la perte procure le salut" (639), ist doch der "Baum" der scheinbaren, schuldhaften Erkenntnis aus demselben Stoff wie der "Baum" der wahren Erkenntnis, das Kreuz. Und desgleichen ist der Körper "un puissant instrument de salut" (640), hat er doch das Kreuz zu

(635) Cahiers III, p.28

(636) La connaissance surnaturelle, p.88

(637) Cahiers II, p.215: "... De la matière qui à travers les sens rend sensible la perfection spirituelle. De la matière qui contraint la partie transcendante de l'âme à apparaître".

(638) So gibt es auch bei S.W. an die manichäische Dichotomie erinnernde Sätze, so Cahiers II, p.160: "Il y a deux manières d'obéir à Dieu, , comme matière et comme esprit. Faire le mal, c'est obéir à Dieu comme matière". - Eine ausdrückliche Stellungnahme zum Manichäismus findet sich Cahiers II, p.261: "A l'égard du bien et du mal, on peut peut-être reprocher aux Manichéens d'avoir diminué l'impénétrabilité du mystère par leur manière de l'énoncer", sodann: "L'idée que le Christ n'avait pas un corps de chair est la seule faute grave des Manichéens" (ibid.); cf. weiter (649).

(639) La connaissance surnaturelle, p.189

(640) ibid.

tragen, die Erniedrigung und das Leiden bis in die äussersten Spitzen auszutragen. Denn "aucune action ne détruit du mal, mais seulement la souffrance en apparence inutile et parfaitement patiente" (641), ist doch dem Bösen in der Welt das Leiden analog und nicht die Sünde (weil die Sünde nur immer die einzelne, gesonderte Existenz angeht)(642). Hätte das Leiden nicht die Funktion, das Böse zu sühnen, so wäre es in der Tat nutzlos, sinnlos, "die Hölle", das "reine Böse" (643), als welches es auch im Fall der Nicht-Zustimmung zum Leiden, der innern Verweigerung des Kreuzes als der notwendigen Vollendung und Verwirklichung der Existenz (644) erscheint, erscheint und nicht ist, da die abgrundtiefe Leere, das äusserste Unglück bis zuletzt die Aufgabe der Katharsis hat, nämlich Verweigerung in Zustimmung umzuwandeln und durch diese "Verwandlung" zur letztgültigen Erkenntnis zu führen, "par la souffrance à la connaissance", "la connaissance par la transformation" (- der griechische Wortsinn von "pathos" meint ja beides)(645). Dadurch, dass das Kreuz "l'enfer accepté" ist, ist es "un passage vers le Néant d'en haut" (646), d.h. Durchbruch in die Fülle der Leere, in das "Positive" der Distanz zu Gott, in die Absenz Gottes als die Erscheinungsform seiner Präsenz (647). Das Böse ist somit nur ein scheinbar Unbegrenztes und Unendliches, so wie es eben in Materie, Raum und Zeit sich zeigt; dem wahren Unendlichen, dem Guten als dem Wesen des Göttlichen, ist es unterlegen, "le mal est infini au sens de l'indéterminé, matière,

(641) La connaissance surnaturelle, p.176

(642) Cahiers II, p.165

(643) Im Zusammenhang dieser Ueberlegungen findet S.W's Auseinandersetzung mit der augustinischen Theorie des Bösen statt, "le mal comme non-être" (La connaissance surnaturelle, p.68-69), die sie als "contradiction non légitime dans le domaine transcendant" (ibid.) zurückweist; cf. auch a.a.O., p.64.

(644) cf. Cahiers II, p.165: "La crucifixion est l'achèvement, l'accomplissement d'une destinée humaine".

(645) cf. insbesondere Cahiers III, p.44, sodann vorn die Ausführungen zum Leiden, zur "finstern Nacht", zu Hiob etc.(cf. auch Cahiers II, p.251-252).

(646) La connaissance surnaturelle, p.64

(647) cf. (626)

espace, temps. Sur ce genre d'infini, seul le véritable infini l'emporte" (648).

Mit dieser Einschränkung kann wohl von einem Weil'schen Manichäismus gesprochen werden (649), jedoch nur bezüglich der gnostischen Elemente, die darin enthalten und weiterentwickelt sind (- und welche selbst wiederum hinsichtlich der kosmologischen Erklärung des Bösen auf Platons Timaios, ja schon auf Anaximander zurückgehen)(650) und welche in der Folge nicht nur von den Katharern (im 12.Jahrhundert), sondern besonders von der jüdischen Mystik im Anschluss an die im 16.Jahrhundert entstandene lurianische Kabbala ausgebaut wurden. (Isaac Luria zufolge steht ja zu Beginn aller Schöpfung ein Akt der "Selbstverschränkung" Gottes - des deus absconditus (651), des En-Sof - "aus sich selbst in sich selbst" ((652), der sog. Zimzum, ein Akt der allereigensten Begrenzung Gottes auf sein innerstes Selbst, wodurch jene primäre "absence de Dieu" entsteht, "le vide", "le néant" (- um mit Weil'schen Begriffen diesen ursprünglichen göttlichen "Verzicht" auf Allmacht zu bezeichnen, in dem und dank dem Schöpfung erst möglich wurde, "Dieu n'a pu créer qu'en se cachant. Autrement il n'y aurait que lui")(653), jener "Urraum" (654), in den hinein - als zweiter Akt - das göttliche Licht sich ergießt und zur Schöpfung als Manifesta-

(648) Cahiers III, p.50

(649) S.W. hat den Manichäismus - und als dessen Wiederaufnahme den Katharismus - als eine der Quellen ihrer religiösen Ausrichtung bezeichnet, cf. den Brief an Déodat Roché, in: Pensées sans ordre, p.64-65. (Simone Pétrement zufolge studierte S.W. anfangs 1939 die "Manichäischen Homilien", die 1934 nach den in den Ruinengräbern von Medînet Mâdi im Fayûm geborgenen Papyri herausgegeben wurden, cf. S.Pétrement, a.a.O., p.346; von der gleichen Autorin cf. Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens, Paris 1947 sowie: Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris 1946

(650) cf. Cahiers III, p.201: "Le devenir est le mal ... Le monde c'est du mal qui a reçu l'empreinte du bien".

(651) nach Jesaja 45,15

(652) nach Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1967, p.286

(653) Cahiers II, p.120, La con surnat.,p.14, 68

(654) cf. (652), p.286, 291

tion des Göttlichen führt. Das göttliche Licht ist aber so gewaltig, dass die Gefäße, die es aufnehmen sollen, zerbrechen. Mit dem "Bruch der Gefäße" - der Schebirath ha-Kelim - (655) erfolgt die Mischung des Heiligen mit dem Unheiligen, des Hellen mit dem Dunkeln; damit entsteht das Böse in der Schöpfung, als Leiden wie als Tun, das erst wieder durch den langen Sühnungsweg des Tikkun, des Restitutionsprozesses des ursprünglichen Zustandes (- wie nah verwandt dem Weil'schen Gedanken der Dekreation) wieder aufgehoben werden kann (656), dem dritten Akt des Schöpfungsprozesses, der von der Schöpfung selbst vollzogen werden muss).

Dieser theosophische Zugang zum Geheimnis des Bösen (657), wie er auch in der christlichen Mystik, insbesondere bei Jakob Böhme (658), aufgenommen wurde und wie er wiederum im deutschen Idealismus, vor allem bei Schelling weiterwirkte (659)(- und in der Folge bei Kierkegaard, bei Marx in gewisser Weise, und eben sehr stark bei Simone Weil, zu deren Denken sich im Schelling'schen Werk zahlreich Parallelen finden)(660) strebt letztlich nichts anderes an als eine Erklärung der Bedingungen der Möglichkeit des Bösen, wie sie auch in kritischen Systemen durch die transzendente Begründung der Freiheit angegangen wird, allen voran durch Kant (661), der den Gebrauch der praktischen Freiheit - mithin auch das Tun des Bösen - als Inanspruchnahme und praktische Umsetzung "kosmologischer" Freiheit interpretiert.

Simone Weil zufolge liegt gerade in diesem Anspruch des Menschen

(655) *ibid.*, p.291 ff

(656) *ibid.*, p.295 ff

(657) findet sich auf vergleichbare Weise auch in den Upanishaden (- eine weitere Quelle Weil'schen Denkens).

(658) Jakob Böhme (1575 geb., drei Jahre nach Isaac Lurias Tod) benutzte unter vielen andern Quellen auch die kabbalistischen Schriften, cf. Alex. Kojève, *La philosophie de J.B.*, Paris 1929.

(659) cf. F.W.J.Schelling, *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 (nach der Neuausgabe Frankfurt am Main 1975).

(660) auch wird die Möglichkeit des Bösen auf die "zertrennte" Einheit in Gott selbst zurückgeführt (a.a.O., p.58 ff), das Tun des Bösen (d.h. die Sünde) mit der "Selbstheit" des Menschen begründet, die Finalität des Bösen mit der Verwirklichung der Gottesliebe (a.a.O., p.93).

(661) KrV B560-562/A532-534; *Metaphysik der Sitten* B39-47/A36-43

die immer wiederholte menschliche Schuld. "Donne-moi ma portion", c'est le péché originel. Donne-moi le libre arbitre, le choix du bien et du mal. Ce don du libre arbitre n'est -il pas la création elle-même? Ce qui est création du point de vue de Dieu est péché du point de vue de la créature" (662). Wohl liegt die transzendente Begründung des Bösen, d.h. die Begründung der Bedingungen der Möglichkeit des Bösen im Ursprung alles Seins selbst, also in Gott, sowohl im schöpferischen Rückzug seiner selbst und der damit entstehenden unendlichen Distanz, der Leere ("Ce qui rend l'homme capable de péché, c'est le vide; tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides")(663) wie der Aufspaltung seines einen Seins in Vieles, in die Schöpfung als ganze wie in jede einzelne gesonderte Existenz ("Le seul fait qu'il existe des êtres autres que Dieu implique la possibilité du péché. Ce n'est pas à la liberté que cette possibilité est attachée..., mais à l'existence. L'existence séparée")(664); das aktualisierte Böse aber ist die Schuld des Menschen.

Hier ist der Widerspruch der Existenz zu sich selbst angesiedelt: dass die praktische Umsetzung dessen, was an sich Gutes ist und der Existenz als individueller Teil allgemeinen Geistes oder geistiger Potenz mitgegeben ist (- ob man nun von "transzendenter Freiheit" spricht, vom "göttlichen Licht", vom "unendlich Kleinen", von "Vernunft" oder von Seele) nicht anders denn in Verbindung mit Schuld und Leiden vorgenommen werden kann, dass

(662) La connaissance surnaturelle, p.168

(663) *ibid.*, p.113

(664) Cahiers II, p.69

jeder Gebrauch des "Erbgutes" ("Donne-moi ma portion")(665) schon Missbrauch und "Verschwendung", "gaspillage" (666) bedeutet. Denn Schuld und Leiden sind unauflöslich miteinander verbunden, wodurch die einzelne menschliche Seele ebenso "zertrennt" ist wie das göttliche Sein durch die Schöpfung. "L'âme se divise en deux, une partie innocente et une partie coupable, et la partie innocente souffre pour la partie coupable et la justifie. L'âme se divise en une partie illimitée et une partie limitante ... L'âme est coupée en deux et entre les deux parties se trouve la totalité du temps" (667). Dieser Aufspaltung der Seele zufolge bleibt das Verlangen nach dem Guten bei aller Schuldhaftigkeit des Tuns gewahrt (- neben den schon erwähnten Analogien findet sich hier eine auffällige Anlehnung an den plotinischen Dualismus, auch bezüglich der Bezeichnung des Bösen als des Unbegrenzten (668); "tout ce qui est illimité est mauvais")(669). Während das göttliche, das reine Element auch das "begrenzende" ist (670), dasjenige, welches der Seele überhaupt die "Form" gibt, ist das "zweite" Element deren "Materie", das Element des Unbegrenzten und damit Regellosen, Masslosen, das Verlangen nach Selbstheit, der Eigen-Wille, die Autonomie, welche jedoch ebenso wieder zu einem Begrenzten, nämlich Endlichen wird, da mit ihrem Auftreten, mit ihrer Aktualisierung, auch die Zeit auftritt. "Car le temps procède du péché et ne l'a pas précédé" (671). "Le mal est illimité, mais ce mal, qui est illimité, est fini... Ce qui limite l'illimité est un infini transcendant" (672).

-
- (665) S.W. spielt hier auf die Parabel des "enfant prodigue", des verlorenen Sohnes an (- nach Lukas 15, 11 ff), cf. La con. surnat. p.167-168, cf. (662).
- (666) Cahiers II, p.151: "... Le péché est un gaspillage de la liberté".
- (667) La connaissance surnaturelle, p.182
- (668) Enneaden, I, VIII, c. 3, 12-16; cf. auch Régis Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris 1955, p.102 ff.
- (669) Cahiers I, p.255, Cahiers III, p.70
- (670) so wie der Akt des Zinzum, der innersten Selbstbegrenzung Gottes, auch als Akt der göttlichen Liebe zu verstehen ist;
- (671) La con.surnat., p.75
- (672) Cahiers III, p.70-71

Die eigentliche Schuld des Menschen, durch welche das Böse aktua-
lisiert wird als beständig erneuter Vollzug der Erbsünde im Innern
der Existenz (673), ist der Wille, selbstbestimmendes, selbst-
handelndes, damit schöpfer-ähnliches Ich zu sein: "Le péché en
moi dit"je" (674), d.h. gott-ähnliches Ich nicht im Rückzug von
der All-Macht, nicht in der Liebe, sondern eben in der Entfaltung
der Macht (- welche ja, in der kosmologischen Analogie, zum "Bruch
der Gefäße" und damit zur gesonderten Entstehung des Bösen geführt
hat und beständig führt), "... en désirant participer à la divi-
nité par la puissance et non par l'amour, par l'être et non par
le non-être" (675).

Dieser schuldhafte Anspruch zieht als Folge - als "Strafe" -
die Verdunkelung der Erkenntnisfähigkeit mit sich, die Täuschung
der Existenz bezüglich ihres Seins und das Leiden daran, das
Ausstehen der Verlorenheit, des Zweifels und des ungestillten
Hungers nach Wirklichkeit, nach dem eigentlichen Guten, "la partie
éternelle de l'âme se nourrissant de faim". "Notre péché consiste
à vouloir être, et notre châtement est de croire être... Le désir
et l'illusion d'être de la part des créatures suscite le mal, et
le mal leur apprend qu'elles ne sont pas. Dieu ne se mêle pas de
cette première pédagogie" (677).

Der ursprüngliche Lernprozess, in den hinein die Existenz gestellt
ist, ist die Erfahrung des Leidens; hier findet sich "le secret de
la Sagesse divine" (678), ist doch die Erkenntnis des Elends der

(673) Cahiers II, p.216-217

(674) Cahiers I, p.256

(675) Cahiers III, p.176

(677) La connaissance surnaturelle, p.175-176

(678) Cahiers II, p.125 (- zu beachten ist S.W's häufig verwendete
Analogie des "Baums der Erkenntnis" mit dem Kreuz).

Existenz das einzige, was in ihr nicht elend ist (679); andererseits ist dessen Nicht-Erkenntnis selbst schon Schuld und verstrickt in immer neue Schuld (680), in neue Sünde, der immer wieder Täuschung und Irrtum zugrundeliegt und die immer wieder neue Schuld nach sich zieht. (Dieser Verstrickung ist nur zu entgehen durch volle Zustimmung zum Elend der Existenz: Christus, der das ganze Elend der Existenz annimmt, ist nicht nur der völlig Sündenfreie und Schuldlose, sondern auch der tiefst Erkennende). Das masslose Verlangen nach Sein, welches die der Existenz gesetzten Grenzen negiert, verkennt im Anspruch seiner Selbstheit gerade das wahre Ziel des Verlangens "en désirant participer à la divinité ... par l'être et non par le non-être" (681). Aus diesem ursprünglichen schuldhaften Irrtum heraus erfolgt jeder weitere Irrtum sowohl bezüglich des Ziels des Verlangens ("le péché ... c'est une mauvaise orientation du regard")(682), indem relativ Gutes - Güter - als das wahre Gute "angeschaut" und erstrebt werden ("Tout est renversé dans notre monde de péché. Le négatif nous apparaît comme positif; et ce qui est authentiquement, pleinement positif nous apparaît comme négatif")(683); bezüglich der Natur des Verlangens, indem körperliches Verlangen - "désir de nourriture" - als Verlangen nach Erkenntnis und Wissen angenommen wird, als "désir de raison" (684); bezüglich der Art und Weise, in der das angestrebte Gute erlangt werden soll, nämlich durch Umsetzung des Verlangens in Tun ("... le mal consiste en actions, le bien en non-action, en action non-agissante")(685), wohnt doch

(679) Cahiers II, p.126: "La connaissance de notre misère est l'unique chose en nous qui ne soit pas misérable".

(680) cf, vorn p.71 ff

(681) cf. (675)

(682) Pensées sans ordre, p.93

(683) Cahiers III, p.50

(684) S.W. bezieht sich auf die Stelle im Timaios (88 a 11 - b 3), wo Platon von der "doppelten Natur der Begierden" spricht, cf. Cahiers II, p.231.

(685) La pensanteur et la grâce, p.76

dem Bösen geradezu ein "Zwang zum Handeln" inne, "une contrainte qui pousse" (686), welche gleichzeitig die Erkenntnis der wahren Natur des Bösen verhindert (denn "on n'a l'expérience du mal qu'en s'interdisant de l'accomplir, ou, si on l'a accompli, en s'en repentant. Accomplir le mal dont on porte en soi la possibilité, c'est se priver d'en avoir connaissance. Quand on l'accomplit, on ne le connaît pas, parce que le mal fuit la lumière")(687), würde doch die Erkenntnis des Bösen als Böses verhindern, dass es getan würde, damit jedoch gleichzeitig bewirken, dass es als Leiden erfahren würde, denn die Erkenntnis ist die Frucht des Leidens -"par la souffrance à la connaissance" (688) -, Erkenntnis und Veränderung. Das Tun des Bösen mag somit auch aus Angst vor der Veränderung erfolgen, "un certain instinct de conservation qui porte à demeurer tel que l'on est, qui refuse le progrès" (689), wobei infolge der grundsätzlichen "Verkehrtheit" von Gut und Böse im Rahmen der Existenz diese Angst Abwehr des Guten ist, nämlich Verhinderung der einzigen Tätigkeit des freien Willen, welche nicht Böses nach sich zieht, sondern Böses kompensiert und damit vernichtet durch die Zustimmung zum Leiden. (Die Analogie zu Kierkegaard liegt auf der Hand, der mit dem Begriff der Angst, welche der menschlichen Freiheit zugrundeliegt und sie dadurch in sich selbst bindet, die "disponierende Voraussetzung, die reale Möglichkeit der Sünde" erklärt)(690).

Infolge des grundsätzlichen Irrtums bezüglich der Natur des Bösen unterliegt der Mensch auch der Täuschung bezüglich der Motivation

(686) Cahiers I, p.236-237

(687) Cahiers II, p.167

(689) *ibid.*

(690) cf. Sören Kierkegaard, Der Begriff der Angst, Gesammelte Werke Bd.5, Jena 1912, p.15, 44.
Wenn der Sünde die Angst vor der Veränderung zugrundeliegt, die grösste "Veränderung" aber zweifelsohne der Tod ist, so erklärt sich die Sünde durch die Angst vor dem Tod, cf. Cahiers III, p.270: "Ce n'est pas la recherche du plaisir ou l'aversion de l'effort qui produit le péché, mais la peur de Dieu. On sait qu'on ne peut pas le voir face à face sans mourir, et on ne veut pas mourir. On sait que le péché nous préserve très efficacement de le voir face à face".

des Handelns, derzufolge das Tun des Bösen als Pflicht erscheint, das Nicht-Tun als "Versuchung", als Fehler, insbesondere wenn diesbezüglich in einer Gruppe von Menschen Uebereinstimmung herrscht (691). Dabei wird nicht nur irrtümlicherweise Böses als Gutes angenommen, sondern auf verhängnisvolle Weise wird auch bezüglich des Handelns Möglichkeit durch Notwendigkeit abgelöst, Freiheit durch jene starke innere Nötigung, welche als Pflicht gedeutet wird, aufgehoben. Dass der Anspruch der Freiheit, durch welchen sich Böses in der einzelnen Existenz konstituiert, im Tun des Bösen zunichte gemacht wird, beweist aufs deutlichste dessen Absurdität - die Absurdität des Bösen und nicht die der ganzen Existenz. Denn nicht das Böse an sich, welches Merkmal der Existenz von ihrem Anfang an ist, ist sinnwidrig (- darüber soll später gesprochen werden), sondern das je einzelne Tun des Bösen. Wenn jegliches Tun Prüfung der Freiheit ist, so ist das Tun des Bösen deren Versagen, das Nicht-Tun des Bösen deren Triumph, d.h. Bestätigung ihrer selbst als Voraussetzung und Befähigung zur Wahl, nicht ein für allemal, sondern immer wieder von neuem, da ja die Freiheit des Menschen etwas Dynamisches ist, das sich beständig neu aus dem "Ungrund" (692) der transzendentalen Freiheit heraus, in die hinein Existenz gesetzt ist, im Rückgriff auf sie, konstituiert. Da aber transzendente Freiheit bei Simone Weil nicht allein die Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheit, d.h. der Möglichkeit der Wahl des Tuns, meint, sondern auch die Bedin-

(691) Cahiers I, p.236, auch ibid. p.243

(692) ein Ausdruck Jakob Böhmes, den Nicolas Berdiaeff in seiner "Dialectique existentielle du divin et de l'humain", Paris 1947, p.116 verwendet, um transzendente Freiheit zu bezeichnen, "l'existence d'une liberté incréée, ayant précédé l'être ... antérieure à l'être, à la créature, au monde, pose à l'homme le problème de la continuation de la création du monde et fait du mal lui-même un chemin, une dure expérience, et non un principe ontologique"... (a.a.O.).

gung der Möglichkeit von Erkenntnis und von Liebe, also Bedingung der Möglichkeit existentieller Ausformung dessen, was als "le surnaturel", "l'infiniment petit", als Residuum göttlichen Seins in der Existenz (693) dieser den ontologischen Status des Guten gibt - in transzendentaler Weise als Voraussetzung und in dynamischer Weise als Aufgabe -, daher ist das Versagen praktischer Freiheit im Tun des Bösen auch ein Versagen der Erkenntnisfähigkeit - bezüglich der Natur des Bösen wie bezüglich der Motivation zu dessen Tun - sowie ein Versagen der existenzbestimmenden finalen Befähigung, des Strebens nach dem Guten, welches eins ist mit der Liebe.

Wenn die beiden ersten Formen des Versagens erst in einem zweiten Schritt erkennbar sind, erst durch die Reflexion, da sie ja dem Tun des Bösen inhaerent sind, so ist die dritte Form des Versagens sofort erkennbar, da sie die Wirkung des Bösen betrifft.

Das Böse kann nicht anders denn verletzen und zerstören: innerhalb der eigenen Existenz den fragilen Prozess der sich selbst konstituierenden Freiheit und daher den affektiven Bezug des Menschen zu sich selbst, seine Selbstachtung und Selbstliebe; sodann, nach Aussen versetzt, in vervielfachter Wirkung die geistige und körperliche Integrität anderer Menschen und die Ordnung der Dinge. Denn die dem Bösen eigene "contrainte qui pousse" (694) besteht nicht nur im vermeintlichen Pflichtcharakter seines Tuns, sondern ebenso sehr im Bedürfnis nach Kompensation der Selbsterniedrigung, die es bewirkt, sowie im Drang nach Befreiung vom

(693) "Reschimu" in der lurianischen Kabbala

(694) cf. Fussnote (686)

Bösen selbst. "L'acte méchant est un transfert sur autrui de la dégradation qu'on porte en soi. C'est pourquoi on y incline comme vers une délivrance" (695). Doch weder Verminderung noch Befreiung sind die Folge, sondern Zunahme und Vermehrung des Bösen.

"Quand il y a transfert de mal, le mal n'est pas diminué, mais augmenté chez celui d'où il procède. Phénomène de multiplication" (696). Und das Ausmass des Bösen, das der Mensch zu verantworten hat, kann nur mit Schrecken bedacht werden. Es ist in der Tat grenzenlos, wie das Leiden, das es aufwiegt... (697).

Wie kann hier noch von einem Sinn des Bösen gesprochen werden?

Wie rechtfertigt sich das Böse, das nichts als Zerstörung und Leiden verursacht? "Tout essai de justification du mal par autre chose que par: cela est, est une faute contre cette vérité" (698).

Es gilt sich damit abzufinden, dass das Böse da ist, dass es unlösbar mit der Existenz verbunden ist, dass es Teil der existentiellen Notwendigkeit ist wie das Streben nach dem Guten, in einer unendlichen Distanz zum Guten und gleichzeitig dem scheinbaren Guten überaus nahe, "image dégradée du bien" (699).

Die Frage nach dem Sinn des Bösen vermischt sich daher mit der Frage nach dem Sinn der Existenz. Simone Weil beantwortet sie mit dem Hinweis auf die Erfahrung der Realität. "Dire que ce monde ne vaut rien, que cette vie ne vaut rien, et donner pour preuve le mal, est absurde; car si cela ne vaut rien, de quoi le mal prive-t-il? Ainsi la souffrance dans le malheur et la compassion pour autrui sont d'autant plus pures et plus intenses qu'on conçoit

(695) La pensanteur et la grâce, p.78

(696) Cahiers III, p.272

(697) "On ne peut contempler sans terreur l'étendue du mal que l'homme peut faire et subir" (Cahiers III, p.203).

(698) Cahiers II, p.273

(699) Cahiers I, p.237

mieux la plénitude de la joie. De quoi est-ce que la souffrance prive celui qui est sans joie"(700)? - Camus fällt einem ein, der jede Philosophie der Sinnlosigkeit als hinfällig bezeichnete, solange sie sich selbst darzustellen vermöge (701). Simone Weil geht jedoch noch einen Schritt weiter: die mythologische Bestimmung des Bösen wie die Phaenomenologie des Bösen - beides Versuche der Darstellung - sind nichts als Hilfschritte im Prozess der Akzeptation, welcher gleichzeitig Prozess der Dekreation ist: zunehmende Erfahrung der Realität. "Erfahrung der Realität" aber ist Simone Weils Definition der Freude (702). (Realität hat hier die volle Bedeutung des Seins)(703). "Il faut avoir eu par la joie la révélation de la réalité pour trouver la réalité dans la souffrance. Autrement la vie n'est qu'un rêve plus ou moins mauvais. Il faut parvenir à trouver une réalité plus pleine encore dans la souffrance qui est néant et vide. De même il faut aimer beaucoup la vie pour aimer encore davantage la mort" (704). So ist es: so wie der Mensch sich nicht vom Bösen, das ihn beherrscht, befreit, indem er es tut, sondern indem er es nicht tut, so kann es nicht überwunden werden durch Leugnung, sondern durch Akzeptation, nicht durch Kampf, sondern durch Leiden (705), das scheinbar "sinnlose" Leiden, durch welches die Existenz in ihrem Innersten geläutert wird und durch welches das Böse an der Wurzel getilgt wird, im Gefühl des Stolzes und der Selbstheit im Leidenden selbst, stellvertretend für Böses, das getan und nicht

(700) Cahiers II, p.192

(701) in: L'homme révolté, Paris 1951, p.19

(702) Cahiers II, p.110: "La joie est la plénitude du sentiment du réel".

(703) ibid., p.269

(704) cf. Fussnote (700)

(705) S.W. spricht sich auch deutlich gegen die Nützlichkeit strafrechtlicher Massnahmen zur Bekämpfung - oder Verminderung - des Bösen aus, da dabei das "Prinzip der kompensatorischen Läuterung" fehle: "L'appareil de justice pénale a tellement été contaminé de mal, depuis des siècles qu'il est au contact des malfaiteurs sans aucun principe de purification qui compense, qu'une condamnation est très souvent un transfert de mal de l'appareil pénal sur le condamné"... (Cahiers III, p.272).

gelitten wird. Dies ist ja das Prinzip der Sühne, dass sie nicht nur für eigene, sondern auch für fremde Schuld eintritt. Weil gerade hierin auch die Inkarnation die schärfste Zuspitzung ihrer "Absurdität" erreicht, weil sich hierin, in dieser äussersten Form des Leidens und der Verlassenheit, die weiteste aller unermesslichen Distanzen zwischen Gott und Kreatur auftut, welche die ungeschmälerte Macht des Bösen voll ausfüllt, wird gerade hiermit die Endlichkeit und Besiegbarkeit des Bösen bewiesen, hegelscher Dialektik gemäss. Denn dadurch, dass das Böse im sühnenden Leiden akzeptiert wird, wird es zum Mittel der Ueberwindung der "unendlichen Distanz", die es selbst verursacht: dadurch hebt es sich selbst auf, dadurch ist es als Böses Möglichkeit zur Verwirklichung des Guten (706), nämlich eigentliche Bedingung der Dekreation (707). (In diesem Verständnis der Sühne des Bösen durch das Leiden besteht der Sinn der "Vermittlung" durch "Gerechtigkeit", d.h. durch den "Weg der Verähnlichung mit Gott", den der Gerechte geht (- so Platon im Theaitetos)(708); "Le juste parfaitement juste est un médiateur" (709), so Christus am Kreuz, vorgezeichnet in Hiob und im "Gerechten" bei Jesaja (710), gefolgt von den wahrhaft Ungezählten, die Verfolgung, unbeschreibliches Leiden und gewaltsamen Tod zu erdulden hatten und haben. Simone Weil war ja selbst eine der Gezeichneten und doch - oder deshalb - konnte sie schreiben, das "Böse sei die der Welt entsprechende Form der göttlichen Barmherzigkeit")(711).

Wenn Simone Weil also fragt: "Qu'est-ce que cette absence de Dieu

(706) d.h. auch dass die Möglichkeit des Bösen selbst schon ein Gutes ist, cf. Cahiers I, p.239

(707) "Le mal est une condition de la dé-création" (Cahiers II, p. 157).

(708) Theaitetos, 176 b 1 - c 3

(709) La source grecque, p.138. S.W. fährt fort: "L'idée de médiation est partout dans Platon sous diverses formes. Toujours liée à l'idée d'imitation (le médiateur est un être qu'on suit, qu'on imite, qui enseigne) et à l'idée de souffrance (le médiateur est un être souffrant)"(a.a.O., ibid.).

(710) Jesaja, 53 11: "Durch sein Leiden wird mein Knecht viele rechtfertigen indem er ihr Verschulden auf sich nimmt".

(711) Cahiers III, p.123: "Le mal est la forme que prend en ce monde la miséricorde de Dieu".

produite par l'extrême malheur dans l'âme parfaite? Quelle est cette valeur qui y est attachée et qu'on nomme valeur rédemptrice"?

- und wenn sie antwortet: "C'est la pureté du mal, la perfection du mal, la plénitude du mal, l'abîme du mal" (712), so betrachtet sie das Böse als eschatologische Aufgabe, die der einzelnen Existenz gestellt ist und die von dieser zu lösen ist. Doch wie?

Durch das sühnende Leiden, gewiss. Wie aber wird die Existenz, die selbst Urheberin von Bösem ist, fähig, eigenes Böses nicht zu tun, dafür das Erleiden von fremdem Bösen zu akzeptieren? - gegen den Widerstand des existentiellen Ich, welches alles Erdenkliche vorkehrt, um sich das Leiden zu ersparen (713), gegen das Misstrauen vor der eigenen Schwäche, welches selbst Christus bitten liess, der Kelch möge vorübergehen, gegen die Gefahr, aus dem Elend der letzten Verlassenheit Gott selbst zu verfluchen, wie dies Hiob geschah (714)? Denn der Uebertragungseffekt des Bösen auf den unschuldig Leidenden trifft ja vollumfänglich dessen Körper und Seele und versetzt sie in jenen Zustand des "Unglücks", den Pascal "l'horreur dans l'abandon de la nuit" (715) nannte: Verhärtung und Verzeiflung der Seele kennzeichnen ihn, Verachtung für sich selbst, Abscheu vor sich selbst, Angewidertheit von sich selbst, ein Gefühl der Schuld und der Beschmutzung, wie das Böse im Schuldigen hervorrufen sollte, aber nicht tut (716), sondern auf den Leidenden überträgt. Es erstaunt daher nicht zu lesen, das "Unglück" herbeizuwünschen sei widernatürlich, sei eine Perversion, zumal es etwas sei, das sich definitionsgemäss gegen den

(712) Cahiers II, p.252

(713) nach einem der frühesten Einträge in Cahiers I, p.11: "Valeur de la souffrance. Je crois à la valeur de la souffrance dans la mesure où on fait tout (ce qui est honnête) pour l'éviter".

(714) Pensées sans ordre (- aus dem Aufsatz: L'amour de Dieu et le malheur), p.88-89

(715) cf. Pensées, p.1312 (nach der Edition de la Pléiade, Paris 1954).

(716) Pensées sans ordre, p.89: "Le malheur durcit et désespère parce qu'il imprime jusqu'au fond de l'âme, comme avec un fer rouge, ce mépris, ce dégoût et même cette répulsion de soi-même, cette sensation de culpabilité et de souillure que le crime devrait logiquement produire et ne produit pas".

eigenen Willen einstelle (717). Wen es jedoch trifft, dessen Seele geht entweder unter der zerstörerischen, der vernichtenden Wucht des Bösen gänzlich verloren - "... elle tombe dès ici-bas dans quelque chose de presque équivalent à l'enfer" (718) -, weil sie dem Hass verfällt, "dans ces ténèbres où il n'y a rien à aimer, l'âme cesse d'aimer, l'absence de Dieu devient définitive" (719); oder aber "l'âme continue à aimer à vide, fût-ce avec une partie infinitésimale d'elle-même" (720), wodurch das Böse durch die Verinnerlichung seiner Wirkung im Leidenden besiegt wird und durch das Leiden selbst gesühnt wird.

Wie aber gelingt der Existenz dieser schwierige Prozess gegen den Widerstand des Ich, dieses "principe de violence"? "Dans une telle oeuvre, tout ce que je nomme "je" doit être passif. L'attention seule, cette attention si pleine que le "je" disparaît, est requise de moi. Priver tout ce que je nomme "je" de la lumière de l'attention et la reporter sur l'inconcevable" (721). Hier schliesst sich der Kreis: die ganze Versammlung und Verdichtung des Denkens muss sich vom Ich lösen, von dieser Verselbständigung des Existenzwillens, in welcher das Böse seinen Ursprung nimmt (- "Le désir et l'illusion d'être, de la part des créatures, suscite le mal"...) (722), muss sich weg vom zerstörerischen Ich- und Selbstbezug auf das Gute richten ("Si on tourne l'intelligence vers le bien, il est impossible que peu à peu tout l'âme n'y soit pas attirée malgré elle")(723). Das bedeutet, dass das Denken, welches selbst Mani-

-
- (717) *Pensées sans ordre*, p.108: "Il ne faut pas désirer le malheur; cela est contre nature; c'est une perversion; et surtout le malheur est par essence ce qu'on subit malgré soi".
(718) *ibid.*, p. 89.
(719) *ibid.*
(720) *ibid.*
(721) *La pesanteur et la grâce*, p.120
(722) *La connaissance surnaturelle*, p.176
(723) *La pesanteur et la grâce*, p.119

festation und Bestätigung des Ich ist, zur reinen, leeren Bereitschaft und Erwartung werden muss ("... la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer")(724). Auf diese Weise reduziert sich das Ich zur allein noch passiven Vedichtung der Individualität, zum leidenden Ich und dadurch auch zum mit-leidenden Ich. Denn durch dieses Zurückgehen des Ich im Leiden wird das Leiden zwar seiner Besonderheit nicht enthoben, doch wird es verstehbar als Teil und Teilhabe am gesamten sühnenden Leiden, "rigoureusement égale à la quantité de mal dans le monde" (725): "Ce je irréductible, qui est le fond irréductible de ma souffrance, le rendre universel" (726).

So wie das eigene Leiden verstanden und akzeptiert wird, wird auch fremdes Leiden verstanden und akzeptiert. Erfahrung und Verstehen werden zu jenem Wissen, welches die stärkste Waffe gegen das Böse selbst ist: zum Wissen des Guten, zur Liebe. Auf diesem Weg kann auch das "poison d'inertie" (727) abgebaut werden, das Gift der Apathie, welche als "Leidverleugnung nach Innen" und als "Mitleidensunfähigkeit nach Aussen" (728) zu den beklemmten Folgen des Bösen gehört, da sie einerseits die Sühnung des Bösen verhindert, andererseits den schuldlos Leidenden der totalen Verlassenheit überlässt.

Es bedarf dieses Wissens um den mit dem Leiden verbundenen Auftrag und es bedarf der Bereitschaft zum Leiden selbst, damit das "unermessliche" Böse abgebaut und aufgehoben werde, damit die Dualität

(724) Attente de Dieu, p.93

(725) La connaissance surnaturelle, p.176

(726) Cahiers II, p.199

(727) Pensées sans ordre, p.91

(728) die Ausdrücke stammen von Dorothee Sölle, aus dem Aufsatz: Existenz ohne Leiden - eine Utopie, in: Sympathie, Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978

der Existenz sich erschöpfe. Der Weg der zu schaffenden Einheit ist der Kreuzweg, der Preis ist die Kreuzigung, "on ne peut pas y parvenir à moins de frais" (729).

Ein ungeheurer Preis! Und doch ist er gerechtfertigt, da die Existenz, die ihn geht, ja in der Nachfolge Gottes steht, besteht doch der dem Leiden inhaerente Auftrag in der Vollendung der Schöpfung, im Rück-werden, im Ent-werden ins Sein: "Supprimer le mal, c'est dé-crée" (730).

Der immer wieder Simone Weil zur Last gelegte mangelnde Widerstand gegen das Leiden als das zugefügte Böse weist sich nun nicht als Mangel aus, sondern als Verwirklichung praktischer Freiheit, da die Zustimmung zum Leiden als Sühnung des Bösen nichts anderes denn Ausdruck des ins Positive gewandelten Willens zur Selbstbestimmung ist, der fortan nicht Instrument der Verschuldung, sondern der Versöhnung, damit der vollumfänglichen Ausrichtung auf das Gute ist.

(729) "... il faut épuiser la dualité, aller jusqu'au bout de la dualité. C'est la crucifixion. On ne peut pas y parvenir à moins de frais" (Cahiers III, p.54).

(730) Cahiers II, p.251

b) Die Zeit

"... il n'est rien en nous qui ne proteste contre le cours du temps, et pourtant tout, en nous, est soumis au temps" (731).

Mit jeder Regung bäumt sich die Existenz gegen die Zeit auf, und doch ist alles in ihr der Zeit unterworfen. Was die noch junge Simone Weil als "la préoccupation la plus profonde et la plus tragique des êtres humains; on peut même dire: la seule tragique" (732) bezeichnet, Sorge und Tragik der Existenz, verdichtet sich zunehmend, sodass sie ein Jahr vor ihrem Tod die Zeit als "la croix" (733) und als "notre supplice" (734) empfindet, schwer zu tragende Qual (735). Gemeinsames Merkmal in der nicht absetzenden Auseinandersetzung mit dem Phaenomen Zeit ist das Bewusstsein der nicht aufzuhebenden Widersprüchlichkeit ihrer Bestimmung: gleichzeitig allgemeingültiges Mass universeller Ordnung zu sein - "Temps, image mobile de l'éternité" (736) (nach der platonischen Bestimmung im Timaios) -, in welches die Existenz hineingesetzt ist und dem sie sich zu unterwerfen hat, wie auch reines Denkprodukt, Gewebe und Mass der je einzelnen Existenz, in das hinein sie auf ihre eigene Weise unentrinnbar verflochten ist, das sie, nicht in Freiheit, sondern unter der Notwendigkeit und nach Massgabe der universellen Ordnung, selbst schafft, indem sie die Zeit vollzieht, existenzabhängige und existenzbezogene Realität einer

-
- (731) Leçons de philosophie, p.255
(732) ibid. (- als S.W. in Roanne unterrichtet - im Jahre 1933/34- war sie gerade vierundzwanzig Jahre alt; im Dezember 1934 nahm sie dann ihre Fabrikarbeit auf).
(733) Cahiers II, p.293, 297 (aus dem Jahr 1942)
(734) La connaissance surnaturelle, p.298 (aus den Cahiers d'Amérique, Ende 1942).
(735) "Sorge" darf bei S.W., jedoch nicht mit dem Gewicht und der umfassenden Bedeutung der Heidegger'schen Begriffsbestimmung verstanden werden (cf. SuZ §§ 39-45, 63-65), nicht als Einheit der Seinsbestimmungen des Daseins; "préoccupation" bezeichnet eher das nicht abzuweisende, unablässige Thema des Denkens der Existenz, der Existenzreflexion, als welches die Zeit sich erweist.
(736) Cahiers I, p.179 (cf. Timaios 37 d 5)

Irrealität, denn "le temps à proprement parler n'existe pas ... et pourtant c'est à cela que nous sommes soumis. Telle est notre condition. Nous sommes soumis à ce qui n'existe pas" (737).
(Bei dieser zweiten Bestimmung der Zeit handelt es sich um eine Weiterführung der Kantischen Erörterungen, dass die Zeit nichts denn die subjektive Bedingung, die innere Form der Anschauung ist, dass sie somit nur empirische und nicht absolute Realität hat. "Hierin besteht also die transzendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhaerierend beigezählt werden kann")(738).
Zeit und Subjekt sind nicht unabhängig von einander gegeben, sondern so wie die Zeit sich nur durch den Bezug zum tätigen Subjekt konstituiert - als Bedingung und Form seines Handelns -, so wird die perzipierende und denkende Existenz erst zum Subjekt in der Zeit, durch den Bezug zur Zeit. Dadurch aber, dass sie "wird", nicht anders kann denn "werden", vollzieht sie Zeit nicht nur als aktives Subjekt, sondern gleichzeitig in passiver, notwendiger Weise. Dieser zweite Aspekt im selbsttätigen Zeitvollzug der Existenz, durch welchen Existenz sich dynamisch bestimmt - wird und ent-wird -, ist der tragische Aspekt, den Simone Weil mit der "soumission" meint.

Im Sein der Existenz als Werden - gleichzeitig zeit-schaffend und zeit-duldig - stösst also die zu Beginn erwähnte nicht aufzuhe-

(737) Cahiers I, p.188

(738) KrV B 52/A 35,36 (cf, schon früher ab B 46,47/A 31 ff)

bende Widersprüchlichkeit der Zeit durch und wird bewusst als Leiden. Wissen um die Zeit ist immer Leiden an der Zeit. Denn die Zeit ist wohl "le tissu du monde" (739) kraft des Denkens, und das Denken, d.h. die Denkkraft somit der Zeit nicht unterworfen (740), sodass Simone Weil die Existenz dergestalt als "associé à la création" und als "co-créateur" (741) bezeichnet; doch denkt auch die Denkkraft nur im Nacheinander, sodass selbst das Denken zeitschaffend in die Zeit als Ordnung, als Ausdruck der Notwendigkeit eingespannt ist: "La nécessité du temps rend la pensée étrangère à elle-même" (742), die Zeit entfremdet das Denken sich selbst, indem sie es der ursprünglichen Zeitlosigkeit, die es in transzendentaler Hinsicht innehat, enthebt. Denn nur das wirklich Zeitlose, das Ewige, ist gefeit gegen die Zeit und daher sich selbst unentfremdbar (743) - so das Schöne als das sinnenfällige Abbild des Guten ("Tout ce qui est beau a un caractère d'éternité")(744) -, nicht aber das Denken als Manifestation der Existenz. Gedacht haben ist nicht dasselbe wie denken, gewusst haben nicht dasselbe wie wissen. Unveränderlich ist lediglich der Bezug der einen Zeitform zur andern, unumstößlich, unveränderlich und somit zeitlos die Abfolge der Zeit: "Le temps implique l'éternité. Le rapport entre passé et avenir est un rapport éternel; l'écoulement même du temps est éternel" (745). Nicht hierin aber besteht der Widerspruch, dass die Zeit selbst die Zeitlosigkeit einschliesst, sondern darin, dass der Bezug von einer Zeitform zur andern - von Zukunft in Vergangenheit -

(739) Cahiers I, p.135

(740) ibid. p.183: "Pensée non soumis à l'imagination et au temps".

(741) ibid., p.136

(742) Leçons de philosophie, p.259

(743) Cahiers III, p.62, La connaissance surnaturelle, p.15: "L'éternel seul est invulnérable au temps". So erklärt S.W. das Zeitlose in der Kunst, in der Schönheit, durch göttliche Inspiration, d.h. durch Gnade.

(744) Leçons de philosophie, p.255

(745) ibid., p.257. (Der gleiche Gedanke findet sich bei M. Merleau-Ponty, a.a.O. p. 484: "Ce qui ne passe pas dans le temps, c'est le passage même du temps", wofür Merleau-Ponty jedoch die Bezeichnung "éternité" ablehnt).

nichts anders denn über die Existenz herstellbar ist, d.h. über die Existenz im ephemeren Augenblick zwischen Noch-nicht und Nicht-mehr; dass also dieser Bezug, der selbst ein zeitloser ist, sich im "Nichts" abspielt, welches die eigentliche Zeit der Existenz ist; ja, dass diese selbst nichts denn der Bezug von Zukunft und Vergangenheit in der Existenz ist, wobei der Bezug als gegenwärtiger nicht einmal bewusst werden kann, ist er doch im Augenblick des Bewusstwerdens schon ein vergangener. "Ce que nous possédons, le présent, c'est un néant qui passe immédiatement, qui n'arrive à la conscience qu'à l'état de passé" (746).

In diesem Widerspruch gründet das Zerwürfnis der Existenz mit der Zeit und mit sich selbst, und hierin gründen alle Folgen dieses Zerwürfnisses: das Gefühl der Nichtigkeit und der Ohnmacht der Existenz (- "notre impuissance est complète") (747) und daraus die Angst, denn "le temps fait violence; c'est la seule violence... le temps mène où l'on ne veut pas aller" (748), zum Tod führt die Zeit, unweigerlich, und hiermit "tut" sie der Existenz "Gewalt an"; hiermit entlarvt sie auch die Autonomie ihrer Scheinhaftigkeit. Ohnmacht und Angst hängen eng zusammen, und beide haben ihren Grund in der Unaufhaltbarkeit und im - letztlich uneinsehbaren - Zwangscharakter der Zeit. "Le temps est la servitude essentielle" (749); "le temps est la limite de nos actions; c'est en quelque sorte la seule marque de notre impuissance" (750).

Auf dieser Angst beruht auch die andere Angst, sich mit der Zeit überhaupt zu befassen, d.h. die Existenz als endgültiges Ent-werden,

(746) Leçons de philosophie, p.256

(747) *ibid.* (S.W. fährt fort: "... nous ne pouvons rien sur le présent parce qu'il existe (du moment que c'est présent, c'est fait); nous ne pouvons rien sur le passé parce qu'il n'existe plus; nous ne pouvons rien sur l'avenir parce qu'il n'existe pas encore").

(748) Cahiers I, p.137

(749) *ibid.*, p.147

(750) Leçons de philosophie, p.132

als Existenz zum Tod zu bedenken. "C'est la fuite du temps qui fait que les hommes ont si peur de penser" (751). Diese zweite Form der Angst, welche die erste überlagert und verdoppelt, erklärt die kompensatorische Flucht in "zeittötende" Zerstreuungen und in "zeitüberdauernde", "zeitstabilisierende" materielle Güter, "... mais ce ne sont que des choses" (752). Die Existenz ist der Zeit ausgeliefert, dieser ihr fremden Macht, welche gleichzeitig ihr ureigenstes Merkmal ist; sie ist zerrissen zwischen der Zeit und dem Verlangen nach Sein und damit nach Zeitlosigkeit, sie ist zerrissen in sich selbst, "la violence du temps déchire l'âme ..." (753). Nicht nur Ohnmacht und Angst sind die Folgen, sondern auch Auflehnung, Ekel und vor allem Leiden - alle Ausformungen intellektueller und emotionaler Betroffenheit, welche in der Philosophie nicht erst seit Pascal und Kierkegaard Ausdruck und Begründung erlangen und schon gar nicht erst seit diesem Jahrhundert im Mittelpunkt der Existenzbesinnung stehen (754). Im Widerspruch von Zeit und Zeitlosigkeit in der Existenz und im daraus folgenden Zerwürfnis liegt aber auch die kreative Chance der Existenz, kann doch ihre "tendance invincible à l'éternité" (755) nur durch den Widerstand der Zeit und in der Zeit aktualisiert und verwirklicht werden. Hieraus erwachsen und erstarken - im Bewusstsein der Begrenztheit der Existenz - Akzeptation der Zeit als Aufgabe, Hoffnung und das Gefühl der Verantwortung. Nicht nur die Verwirklichung der je eigenen Existenz, sondern

(751) Leçons de philosophie, p.255

(752) ibid, ("On essaye de s'éterniser en laissant des choses après soi, mais ce ne sont que des choses").

(753) Cahiers I, p.137. (Die ganze Stelle lautet: "La violence du temps déchire l'âme; par la déchirure entre l'éternité").

(754) Der Begriff "Besinnung" bezüglich der Zeit geht auf Wittgenstein und dessen Auseinandersetzung mit der augustinischen Frage (Conf. XI/14): "Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio" (in: Philosophische Untersuchungen, Nr.89, in: Ludwig Wittgenstein, Schriften, Frankfurt am Main 1960, p.337) zurück (- Frage, die auch Husserls Vorlesung über das innere Zeitbewusstsein von 1905 einleitet). - Zeit-"Besinnung" wird gründlich thematisiert von Bernhard Welte in: Zeit und Geheimnis, Freiburg 1975.

(755) Leçons de philosophie, p.255

auch die Verwirklichung von Gemeinschaft bedarf der Akzeption der Zeit als Voraussetzung sinnvollen Handelns, d.h. Handelns, welches im Einklang steht mit dem Streben nach dem Guten. (Sinnvoll aber ist das Handeln nur, wenn es nicht auf die Zukunft verlagert wird - "avenir combleur de vides" (756), Merkmal jeder Eschatologie, religiöser wie materialistischer, welche dadurch zur Utopie wird -, sondern im kaum wahrnehmbaren Jetzt, trotz seiner Begrenztheit, oder eben im Mass seiner Begrenztheit, d.h. Schritt für Schritt. Die Ueberzeugungskraft des Revolutionsgedankens mag damit zusammenhängen, wobei die Revolution selbst durch die Hypostasierung des Gedankens gerade den wesentlichen Aspekt des Masses aufgibt und sich damit letztlich gegen die Existenz richtet)(757).

Nun, die Besinnung auf die Zeit - "la contemplation du temps" - ist auf jeden Fall "la clef de la vie humaine" (758). Die Zeit, selbst unauflösbares Geheimnis - "le mystère irréductible sur quoi nulle science n'a prise" (759) - entschlüsselt die Existenz; denn die Existenz ist ja vor allem die "gelebte Zeit", "le temps vécu" (760), "Ce qui compte dans une vie humaine ..., c'est la manière dont s'enchaîne une minute à la suivante, et ce qu'il en coûte à chacun dans son corps, dans son coeur, dans son âme - et par-dessus tout dans l'exercice de sa faculté d'attention - pour effectuer minute par minute cet enchaînement" (761).

(Simone Weils Insistenz im Kampf um die qualitative Verbesserung

(756) Cahiers II, p.26

(757) cf. dazu S.W's Aufsätze in: Oppression et liberté, insbesondere: Perspectives, a.a.O. p.11-38, und Examen critique des idées de révolution et de progrès, a.a.O. p.178-185.

(758) La connaissance surnaturelle, p.137

(759) ibid.

(760) nach dem von E.Minkowski geprägten Begriff, cf.E.Minkowski, Le Temps vécu, Paris 1933. Leider ist hier nicht der Ort, auf die begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge einzugehen (- einige Aspekte wurden von O.F.Bollnow untersucht, in: Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt a.M., 1956; in: Existenzphilosophie, Kap.XII, Die Zeitlichkeit, p.104 ff sowie in: Das Verhältnis zur Zeit, Heidelberg 1974). Interessant wäre auch eine Untersuchung über die Zusammenhänge zwischen Dichtung (Proust, Rilke), früher Existenzphilosophie (Bergson, Rosenzweig) und Naturwissenschaft (H.Minkowski, Einstein).

(761) La condition ouvrière, p.168

der Arbeitsbedingungen in der Industrie erklärt sich vor allem durch ihr Zeitverständnis). Die "Verkettung von einer Minute zur andern", die Verkettung der Minuten untereinander erfolgt ja nicht in linearer Weise, sondern in vielschichtig netzartiger Weise, in der Art eines Gewebes, in welches neben dem Bezug der denkenden Existenz zu sich selbst, durch welchen sich zeitschaffend Gegenwart herausstellt, auch Retrospektionen in die gewesene eigene Zeitdimension und Prospektionen in zukünftige eingeflochten sind, sodann vielfältige Verkettungen zu den gewesenen oder gleichzeitig sich verflechtenden Existenz-Zeit-Geweben anderer Menschen. "Le rapport entre le temps et moi est le tissu de ma vie, et il est possible d'y établir une différence infinie" (762): die Differenz erklärt sich aus der Art und Weise, wie die Zeit gelebt wird, wie der Mensch "drin" ist im Bezug von Existenz und Zeit und wie er sich "drin" fühlt, d.h. wie er diesen Bezug wertet. Simone Weil spricht von der Differenz zwischen drei Stunden Akkordarbeit und drei Stunden Betrachtung eines Frescos von Giotto (763); es ist "möglich", sagt sie, eine "unbegrenzte Differenz" herzustellen. Doch führt gerade die - unvermeidliche - Uebertragung des Möglichkeitsbegriffs auf die Zeit zu Paralogismen. Denn wohl ist es angebracht, bezüglich des Raums von "Möglichkeit" zu sprechen; auf die Zeit angewendet aber wird der Begriff absurd. Möglich ist ja nur, was wirklich werden kann; bezüglich der Zeit aber - der Noch-nicht-Zeit, der Zukunft - ist keine Gewähr gegeben. Und doch kann Zukunft nicht anders denn als Möglichkeit erfasst wer-

-
- (762) Cahiers I, p.136. - S.W's Formulierung erinnert an die von Merleau-Ponty in Anlehnung an Husserl verwendete Begriffserklärung von "Zeit" als "réseau d'intentionnalités" (in: *Phénoménologie de la perception*, a.a.O. p.477). Ob und wie gründlich S.W. Husserl, und insbesondere dessen Vorlesungen zur *Phaenomenologie des innern Zeitbewusstseins*, kannte, wird nicht deutlich (- wie schon erwähnt zählte sie ihn jedoch zu den wenigen zeitgenössischen Denkern platonischer Tradition, welche für sie allein als Philosophie galt, cf. die von S.Pétrément zitierten Auszüge aus einem vermutlich in Marseille verfassten, unpublizierten Aufsatz über die Idee des Wertes, in: S.Pétrément, *S.W. A Life*, a.a.O. p.406).
- (763) auch Cahiers I, p.136

den. "Nous sommes contraints d'employer continuellement dans nos délibérations avec nous-mêmes une notion absurde et contradictoire"(764). Sobald die Zeit gewertet wird - und sie kann nicht anders denn gewertet werden, weil sie die Totalität der Existenz, die Totalität aller menschlichen Fähigkeiten betrifft -, wird die Zeit räumlich erfasst. Dadurch wird sie verfügbar gemacht, durchschreitbar, bewohnbar (765). Simone Weil erklärt diesen "Sprung", diesen "Riss" im Denken und damit die "Zerrissenheit" der Existenz durch die Tatsache, dass wohl Existenz und Zeit zusammengehören, Wert jedoch ausserhalb des Zeitlichen mit dem Absoluten, dem Ewigen, dem Guten verbunden ist. "L'existence est dutemps, la valeur de l'éternité. Comment n'y aurait-il pas déchirement?" (766). Diese Zerrissenheit ist der grosse Schmerz der Existenz: Verwirklichung der Eigenheit, der Selbstheit nicht anders denn durch die Zeit und in der Zeit zu erreichen, wobei gerade die Zeit die Grenze der Autonomie ist. Von "Möglichkeit", "Freiheit" und "Wahl" zu sprechen bezüglich der Zeit, entspringt der "kompensatorischen Vorstellungskraft", letztlich wohl weil die Existenz nicht gewillt ist, die Notwendigkeit des Todes ins Auge zu fassen (767).

Nun sind alle existenzphilosophischen Ueberlegungen zur Zeit bei Simone Weil aufs engste mit ihrer Kosmologie und Trinitätslehre verknüpft. Wenn sie schreibt, dass "pour penser le temps, il faut penser la création" (768), so schliesst sie darin alle Geheimnisse ein, welche sie leitmotivmässig im platonischen Satz von der

-
- (764) Cahiers II, p.90 (- cf. die vorausgehenden Sätze: "Possibilité. Notion qui n'a aucun sens, car elle transporte dans le temps les dimensions de l'espace. Notion dont cependant nous ne pouvons nous passer. Elle est la cause de tous les paradoxes concernant la liberté. Elle fait la différence entre l'avenir et le passé").
- (765) Dieser Gedanke findet sich auch - wenngleich anders formuliert - bei Merleau-Ponty, cf. a.a.O. p.484, 491.
- (766) *ibid.* (764)
- (767) Cahiers II, p.297: "Le pouvoir illusoire de choix est à la racine de l'imagination compensatrice qui empêche qu'on soit placé sous le poids intégral de la nécessité".
- (768) Cahiers I, p.94

"unendlichen Distanz, die das Notwendige vom Guten trennt" (769) versammelt findet, welche die Existenz als Schöpfung, als Verzicht und als Manifestation des Göttlichen auszutragen hat - und beispielhaft für jede mit Schuld behaftete Existenz die schuldlose Menschwerdung des Göttlichen, Christus. Und obwohl die Zeit mit der ursprünglichen, immer wiederholten Schuld des Menschen zusammenhängt, mit dem Willen zur Selbstheit und damit zum Anderssein als Gott - "car le temps procède du péché et ne l'a pas précédé" (770) -, wovon ja Christus ausgenommen ist, unterwirft er sich trotzdem der Zeit und damit dem Tod. "Le Fils séparé du Père par la totalité du temps et de l'espace, du fait qu'il a été fait créature; ce temps qui est la substance de ma vie - et de même pour chacun - ce temps si lourd dans la souffrance, est un segment de cette ligne tendue par la Création, l'Incarnation et la Passion entre le Père et le Fils" (771). So wie die Schöpfung im allgemeinen ist die Zeit im besondern "Entäusserung", "Verzicht" Gottes auf seine ungeteilte Göttlichkeit: "Quelle plus grande abdication de Dieu que le temps" (772)? Die Zeit ist innerhalb der Schöpfung jene Dimension, jener "Raum", aus dem sich Gott völlig zurückgezogen hat, der "leer" ist von Gott, und in den hinein die Existenz ausgesetzt ist. "Nous sommes abandonnés dans le temps. Dieu n'est pas dans le temps" (773). Diese Leere wirkt wie ein Sog, wie eine "Erwartung": Existenz ist ja auf wesentliche Weise Entwerden, ist Zeit zum Tod, Rückvöllzug der als Manifestation der göttlichen Liebe getätigten Schöpfung:

(769) Politeia, 493 c

(770) La connaissance surnaturelle, p.75

(771) *ibid.*, p.27. (cf, auch: L'amour de Dieu et le malheur, in: Attente de Dieu, p.117 ff).

(772) La connaissance surnaturelle, p.90

(773) *ibid.*, p, 90-91

"Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour" (774).
Wie wirkt sich diese "Erwartung" auf die Existenz aus?
Der Bezug zur Zeit wird durch sie zur Aufgabe, zur Herausforderung,
welche angenommen oder verworfen werden kann. Der Bezug wird zum
positiven oder negativen Verhältnis (- "wird" nicht im Sinn eines
allmählichen Zustandekommens, sondern im Sinn des Seins der Exi-
stenz, welches von allem Anfang an Werden und Ent-werden ist.
Und so ist auch der Existenz-Zeit-Bezug von allem Anfang an nicht
"neutral", sondern immer schon gewertet und damit immer schon
Verhältnis). Simon Weils Antwort auf die Herausforderung verändert
sich mit zunehmender Erfahrung und Besinnung von der Auflehnung
über das methodische Erfassen bis zur bedingungslosen Akzeptation.
Wenn sie noch im Philosophieunterricht in Roanne (1933/34) fest-
stellte, dass "le seul problème qui se pose à l'homme, c'est la
lutte contre le temps" (775), so durchschaute sie diese Haltung
doch gleichzeitig als Feigheit, "la lâcheté devant la fuite du
temps" (776) und als ein "inneres Hindernis", das es zu "über-
winden" gälte (- "obstacle intérieur à vaincre")(777). Mittel
zu diesem Zweck war für sie die "action méthodique" (778), das
methodische Erfassen der Zeit - "arriver à une ponctualité auto-
matique et sans effort"(779) - und damit das Erfüllen der in die
Existenz gesetzten Erwartung, "s'efforcer de remplir le temps,
ce qui donne aux moments qui passent une valeur éternelle" (780).
Simone Weils Bedürfnis ist nicht die Akzentuierung des Konflikts,

(774) *ibid.*, p.91

(775) *Leçons de philosophie*, p.258

(776) *Cahiers I*, p.19 (- die Notizen im ersten Heft stammen eben-
falls aus dem Jahr 1933/34).

(777) *ibid.*

(778) *Leçons de philosophie*, p.257

(779) *ibid.* (776)

(780) *ibid.* (778)

sondern das Aufzeigen der Versöhnbarkeit von Existenz und Zeit und die Wandlung des Gefühls der Ausgesetztheit in Vertrautheit (- wobei in "Wandlung" die ursprüngliche Bedeutung des griechischen "pathos" mitschwingt und damit eine leidvolle Erfahrung bezeichnet wird)(781). Doch wie? Nicht anders denn durch Erkenntnis und Akzeptation, durch den Weg der Dekreation. Was Simone Weil in einem andern, jedoch vergleichbaren Zusammenhang schreibt (- es betrifft "le sentiment de disproportion entre la pensée et le monde"), gilt auch für die Zeit: "... on peut dire que pour l'âme ce lieu de son exil est précisément sa patrie, si seulement elle sait la reconnaître" (782),- und "reconnaître" heisst ja sowohl "erkennen" wie "anerkennen". In dieser doppelten Bedeutung liegt nicht nur die Chance von Versammlung und Versöhnung von Existenz und Zeit, sondern gleichzeitig auch von nicht aufhebbarer Zerrissenheit. "Accepter le temps, descendre dans le temps. Quoi de plus douloureux pour la pensée" (783)? Doch es ist die der Existenz gestellte Aufgabe, "il le faut" (784). Für die Erfüllung dieser Aufgabe ist der Mensch verantwortlich, für das "richtige" Verhältnis zur Zeit, auch wenn er bezüglich der Zeit selbst machtlos ist: "L'homme n'a aucune puissance, et pourtant il a une responsabilité" (785).

Bezüglich der verschiedenen Zeitformen werden verschiedene Formen der Anerkennung oder Zustimmung geltend gemacht. Die eigentliche Akzeptation ist die Haltung gegenüber der Vergangenheit, in der das Werden entworden ist und sich damit zu Unveränderlichkeit, zu

(781) Cahiers III, p.44

(782) aus einem Brieffragment an André Weil von 1940, in: Sur la science, p.237

(783) Cahiers II, p.169

(784) ibid.

(785) Cahiers I, p.223

Sein verfestigt hat. Wenn Simone Weil schreibt, dass "le passé... est du temps à couleur d'éternité" (786), dass die Vergangenheit "réalité pure" (787) ist, so versteht sie darunter den gleichen Prozess, den Sartre mit dem Wandel von Für-sich in An-sich meint (788), Wandel des kaum erfassbaren, vergänglichen Seins der Existenz in "Faktizität" (bei Sartre), in Realität (bei Simone Weil). Dieser Wandel, der die Zeit "dingähnlich" (789) erstarren lässt und die Existenz dadurch in den Rahmen der Notwendigkeit zwingt (790), bewirkt bei beiden Autoren ein ähnliches Gefühl der Ohnmacht: "le passé (correspond) à l'impuissance" (791). Die Auslegung dieser Ohnmacht der Vergangenheit gegenüber, welche zur inhaltlichen Bestimmung der Gegenwart führt, ist jedoch bei Sartre und Simone Weil diametral verschieden. Während sie bei Sartre einem Gefühl des Verlustes und des Betrogenenseins gleichkommt, da ja die Vergangenheit als zunichtegemachte Zukunft das Tätigsein des Für-sich verunmöglicht, sodass die Gegenwart zur "Flucht" vor der Erstarrung, zur Ablehnung und Verweigerung des An-sich wird, bewirkt sie bei Simone Weil Akzeptation und ein Gefühl der Freude. "Le sentiment de la réalité y est pur; et c'est là la joie pure" (792). Der Grund hierfür liegt in der Verringerung der "Distanz, die das Notwendige vom Guten trennt": "Nous devons chérir dans tout le passé l'accomplissement de la volonté de Dieu" (793).

Die Vergangenheit ist insofern Realität, als sie , Summe des

(786) Cahiers III, p.38

(787) *ibid.*

(788) cf. *L'Être et le Néant*, a.a.O., p.154, 177

(789) *ibid.*, p.154: "... c'est un en-soi comme les choses du monde".

(790) "J'ai à être ce qui ne dépend plus aucunement de mon pouvoir-être"...., *ibid.*, p.154.

(791) Cahiers I, p.223

(792) *ibid.* (786)

(793) *La connaissance surnaturelle*, p.90

Gewordenen, die Gegenwart der Existenz ausmacht. Doch gerade dadurch ist sie als Vergangenheit nicht mehr feststellbar. So ist sie zwar wohl Realität, aber "de la réalité inconstatable" (794). Und als solche ist sie jedem andern Zugriff entzogen als dem der Besinnung auf sie, des denkenden Bezugs auf sie, d.h. der Erinnerung. "Le passé; du réel de ce monde, mais absolument hors de notre portée ... vers quoi nous pouvons seulement nous orienter pour qu'une émanation de cela vienne à nous" (795). Die Vergangenheit ist also beides: als "verfestigtes Werden" als Gegenwart feststellbar, damit aber nicht als Vergangenheit; und als Gegenstand des denkenden Verweilens wohl verschieden von der Gegenwart, aber auch nicht feststellbar. So ist die Existenz zwar von der Vergangenheit, von der Realität der Vergangenheit, "festgehalten", jedoch ohne dass sie darüber Macht hat (796). Selbst der einzige Zugang zu ihr, der Zugang im Denken, in der Erinnerung ist fragwürdig, da sich auch hier die Realität dem Zugriff entzieht und entweder Leere oder ein Produkt der Fiktion, der Vorstellungskraft, an ihre Stelle tritt, ausser das Sich-Erinnern sei von der Art des Schauens: reine Aufmerksamkeit, frei von Eifer und jeglichem Interesse ausser der Bereitschaft zur Erkenntnis der Realität und mithin der Wahrheit (797). Leere anstelle eines Erinnerungsinhaltes ist die Folge des Unglücks. "Le malheur rend la pensée du passé intolérable; il prive alors le malheureux de son passé" (798). Der Mensch, der dergestalt der Vergangenheit verlustig geht, geht der Realität seiner Existenz

(794) Cahiers II, p.242

(795) *ibid.*, p.243 (- und S.W. fährt fort: Par là, c'est l'image par excellence de la réalité éternelle, surnaturelle).

(796) La connaissance surnaturelle, p.100: "Le passé nous tient. Il est plus réel que le présent".

(797) Cahiers II, p.243: "Avec le temps on est modifié, et si à travers les modifications on garde le regard orienté sur telle chose, en fin de compte l'illusion se dissipe, le réel apparaît. La condition est que l'attention soit un regard et non un attachement. L'attachement est fabricant d'illusions, et quiconque veut le réel doit être détaché".

(798) Cahiers II, p.26

verlustig und ist daher auch nicht fähig, seine Gegenwart zu definieren. Er ist in höchstem Mass entwurzelt und sich selbst entfremdet, auch beeinträchtigt in der Fähigkeit, Zukunft ins Auge zu fassen, da der Bezug der Zeitformen untereinander und zur Existenz ein totaler ist. "L'être qui ne peut supporter de penser ni au passé ni à l'avenir, il est abaissé jusqu'à la matière" (799); denn Existenz erfährt sich selbst als Realität gerade durch und in diesem Bezug. "L'homme n'est réel, intérieurement, que comme rapport entre le passé et l'avenir. Qui le prive de l'un ou de l'autre (ou des deux) lui fait le plus grand tort possible... Déracinement, déclassement, esclavage. Quant à l'avenir, condamnation à mort" (800). (Findet der gleiche Prozess unter Zustimmung der Existenz statt, ist er nicht Verlust, sondern Verzicht, so bewirkt er auch keinen Realitätsverlust, sondern Realitätsgewinn, ist doch sowohl das "der-Materie-gleich-werden" wie der Verzicht auf Vergangenheit und Zukunft Ziel der Dekreation und damit der Annäherung an das wahre Sein. Und da die Möglichkeit der Zustimmung innerhalb des Prozesses immer gegeben ist, kann Simone Weil auch nicht umhin, diesen selbst als ein Gutes zu bezeichnen)(801).

Schwer ist es vor allem, sich der Vergangenheit zu erinnern, wenn diese mit Schuld verbunden ist, insbesondere wenn das Motiv zu einer schuldhaften Tat nicht mehr nachempfunden werden kann, die Folgen der Tat aber nicht aufhebbar sind (802). Die Tat selbst erscheint dadurch als "unmöglich". "L'âme vit dans l'impossible

(799) Cahiers II, p.26 (- S.W. erwähnt als Beispiel die bei Renault arbeitenden Weissrussen).

(800) Cahiers I, p.239

(801) ibid.

(802) S.W. erwähnt als Beispiele den aus Zorn begangenen Mord sowie den Fall eines jungen Mannes, der seine eigene Frau an einen Greis prostituiert, in der Meinung, diesen so zu beerben, um dann zu erfahren, dass von Erbschaft nie die Rede war, cf. La connaissance surnaturelle, p.99-100.

sans pouvoir en sortir, car c'est de l'impossible accompli, de l'impossible passé" (803). Die Ohnmacht der Vergangenheit gegenüber ist verdoppelt: nicht nur hält sie die Existenz fest, auf unabänderliche Weise, sondern, da sie mit "Unmöglichem" verknüpft ist, auch auf "unmögliche" Weise. Ihre Realität selbst ist in Frage gestellt, dadurch dass sie sich dem Nachvollzug im Denken entzieht. Zwar kann das Denken der Gegenwart nicht anders denn immer erneut an der Vergangenheit anknüpfen, besteht doch die Gegenwart als die zu lebende Zeit aus den Folgen der eben vergangenen, d.h. aus den Folgen von Handlungen, die in diesem Fall bezüglich ihres Motivs als nicht nachvollziehbar, als unmöglich erscheinen (804). Und da diese Folgen schwer zu ertragen sind, besteht die Tendenz, aus der Gegenwart in eine Vergangenheit zu fliehen, die noch frei war davon, in einen schuldlosen Zeitraum, "als ob" keine schuldhaften Motive folgenschwere Handlungen bewirkt hätten: so wird der Zeitbezug selbst fiktiv. Der Begriff der Möglichkeit, der schon bezüglich der Zukunft fragwürdig ist, wird durch die Rückversetzung in die Vergangenheit vollends absurd, verwandelt er doch im Denken Realität in Irrealität und damit Wahrheit in Illusion (805). Dadurch wird nicht nur die Vergangenheit als Realität entwertet (- "Le possible est le lieu de l'imagination et par suite de la dégradation")(806), sondern es wird auch die Zeit als Seinsweise der Existenz durch die Nicht-Akzeptation eines Teils der Vergangenheit unterbrochen, gesamthaft gestört, da die verschiedenen Zeitformen ja untrennbar

(803) *ibid.*

(804) *ibid.*: "La pensée tombe sans cesse dans le passé, et ne peut rejoindre le présent qu'en passant par de l'impossible".

(805) Cahiers III, p.63: "Il y a deux plans, deux domaines dont la confusion engendre beaucoup de difficultés inextricables: celui de la vérité, et celui du "als ob", "comme si"; cf. auch die kurze Notiz Cahiers II, p.243: "Le passé et la notion de possibilité. "Si... en ce cas..." A examiner encore".

(806) Cahiers III, p.194

ineinander übergehen. Damit ^{sich} also die Existenz als eine sich je noch zu verwirklichende bejahen kann, bedarf sie der Akzeptation ihrer ganzen Vergangenheit, auch der Akzeptation der Schuld und des Bösen als Teil der Vergangenheit. Kraft dieser Zustimmung gewinnt auch die Schuld ihren Wert, d.h. ihre finale Bedeutung im Prozess der Dekreation, kann doch das Leiden an der Gegenwart und in der Gegenwart - welche immer auch Folge von Schuld ist - sowie die Schwierigkeit, aus diesem Leiden heraus Zukunft ins Auge zu fassen, nur auf Grund der Zustimmung Sühnung der Schuld sein. Nicht dass das Leiden an der Zeit selbst dadurch kleiner würde - die Zeit bleibt "notre supplice" und "la croix" (807), solange Existenz Zeit und in der Zeit ist -, aber Zeit und Leiden gewinnen dadurch in gleichem Mass Sinnhaftigkeit. Beide stehen ja dem autonomen Ich als Grenze entgegen, dank derer die Funktion der Autonomie erst deutlich wird: Zustimmung zu erbringen zur Unterwerfung unter die Notwendigkeit, d.h. zum Gehorsam. Unterwerfung unter die Notwendigkeit meint vor allem Unterwerfung unter die Zeit. Die Existenz, die sich dergestalt der Zeit unterwirft, macht sich gerade dadurch die Zeit untertan. "L'obéissance acceptée porte le centre de l'âme dans l'éternité" (808). Die Existenz ist damit nicht der Zeit enthoben, dass sie sich nicht mehr gegen sie auflehnt "en s'enfonçant dans le présent ou à se fabriquer un passé ou un avenir à sa guise" (809); sondern indem sie die Zeit in ihrer Totalität akzeptiert, richtet sie ja die Aufmerksamkeit auf das Zeitlose in der Zeit, auf ihren unveränderlichen Bezugscharakter, in welchem nicht Werden und Entwerden,

(807) *ibid.* (733) und (734)cf. auch *Pensées*, p.79, 110

(808) *La connaissance surnaturelle*, p.75

(809) *ibid.*, p.298. - Diese Form des Gehorsams hat auch ihren Stellenwert in der Weil'schen Theologie, cf. *La connaissance surnaturelle*, p.86: "... l'obéissance à Dieu, unique objet de tout le désir de l'âme, est un objet inconnaissable. J'ignore ce que Dieu me commandera demain. De plus je sais que si je refuse de lui obéir, ou si ma faiblesse m'en rend incapable, je lui obéis quand même, car rien ne se produit ici-bas qu'Il ne le veuille".

sondern Sein erkennbar wird. Das ist die Bedeutung der Weil'schen Aussage, dass der Mensch der "Zeit entkomme" "en passant au-dessus, dans l'éternité. Mais pour passer au-dessus il faut avoir traversé le temps tout entier, dans sa longueur infinie, nous qui ne vivons qu'un moment" (810). (Für Simone Weil ist die Fähigkeit dazu nicht allein im Denken begründet, sondern in der Gnade, d.h. in der Ausbildung der übernatürlichen Befähigung zur Gottesliebe) (811).

Die Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf das Zeitlose in der Zeit führt zur Haltung des Wartens. Im Warten ist die eigenmächtige Dynamik der Existenz - auch die gegen die Zeit gerichtete Dynamik - stillgelegt. Warten ist Ausdruck der Demut (812), des Verzichts auf Eigenständigkeit der Zielsetzung in der Zeit. Warten ist in Tat umgesetzte Passivität des Verlangens, in der das Verlangen nicht auf einen Gegenstand in der Zeit, nicht auf die Zukunft gerichtet ist, sondern auf sich selbst als auf ein in der Gegenwart verharrendes Verlangen zurückgebogen ist (813). Dabei ist im Warten die ganze Spannung des Verlangens eingeschlossen, auf immer, die Spannung des reinen, gegenstandslosen Verlangens. "Attendre implique toute la tension du désir, mais sans désir, une tension acceptée à perpétuité" (814). So wird im Warten innerhalb der Zeit der Uebergang vom Zeitlichen über das Beständige zum Ewigen vollzogen (815). Der Mensch holt damit im Rahmen der Existenz die Zeit ein als das, als was sie Simone

(810) *ibid.*

(811) Sie lässt auf die oben zitierte Stelle den Satz folgen: "Dieu en donne le moyen à ceux qui l'aiment" (*ibid.* (810)).

(812) *La connaissance surnaturelle*, p.57

(813) *Cahiers III*, p.265

(814) *La connaissance surnaturelle*, p.59

(815) *ibid.*, p.58: "... c'est le passage du temps dans l'éternel par l'intermédiaire du perpétuel".

("Perpétuité" und "perpétuel" meinen "Beständigkeit" und "immerwährend" im Rahmen der Existenz, also "lebenslänglich", aber auch "fortdauernd", "endlos", jedoch im Gegensatz zu "ewig" und "zeitlos", cf. *Cahiers I*, p.201: "Peut-être l'homme doit-il (chaque fois, jusqu'à l'état suprême?) passer par l'épreuve de la durée perpétuelle (enfer) avant d'avoir accès à l'éternité?")

Weil im theologischen Kontext versteht: als Projektion des dynamisch bestimmten, aber zeitlosen, ewigen Seins Gottes in der Schöpfung, als Warten Gottes auf unsere Zustimmung, ihn zu lieben (816), als Warten auf unsere Zustimmung zur Dekreation und zum Tod.

Wenn also im Warten die Ausrichtung auf die Zukunft, die immer von Ungeduld und Geschäftigkeit gekennzeichnet ist - sowohl die Ausrichtung im Denken wie diejenige im Verlangen - stillgelegt und damit in die Gegenwart eingefangen ist, in eine Gegenwart, die in der Erfahrung damit nicht mehr nur flüchtiger Bezug zwischen Zukunft und Vergangenheit ist, sondern zur eigentlichen Zeit wird, so verwirklicht die Existenz im Warten jene höchste Form der Zustimmung zur Zeit - die Zustimmung zur Gegenwart -, welche Simone Weil mit der Haltung der "contemplation" (817) oder (mit dem griechischen Ausdruck) der "hupomonè" (den "Geduld" schlecht wiedergibt, da damit ja nicht eine Tugend, sondern eben eine Haltung gemeint ist) auszudrücken versucht. "Cela semble une position d'équilibre instable, mais la fidélité dont j'espère que Dieu ne me refusera pas la grâce, permet d'y demeurer indéfiniment sans bouger, en huponomè" (818). Warten ist somit die gesamtexistenzielle Verdichtung der rein intellektuellen Versammlung, der Aufmerksamkeit. Damit ist das Warten die Haltung des Gebets, wie Simone Weil es versteht, als Besinnung auf die Geheimnisse der Existenz - so insbesondere auf die Zeit (aber auch auf den Einbezug der Existenz in die Gesamtschöpfung, auf das Böse,

(816) *ibid.* (774)

(817) *La connaissance surnaturelle*, p.90. - Die "contemplation" entspricht tatsächlich einer Haltung und nicht einer Tätigkeit; sie ist auch unterschieden von der "intuition" (wie vorn ausgeführt), welche Folge und Ergebnis der "contemplation" ist.

(818) *Attente de Dieu*, p.66; cf. auch *ibid.*, p.193: "L'attitude qui opère le salut ne ressemble à aucune activité. Le mot grec qui l'exprime est "Huponomè" que "patientia" traduit assez mal. C'est l'attente, l'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment et que ne peut ébranler aucun choc". S.W. erinnert daran, dass die Haltung des Wartens auch in den Gleichnissen der Evangelien vorgezeichnet ist (- die Braut, der Sklave, etc.).

auf den Tod etc.) - und auf deren Bezug zum göttlichen Sein (819).

Da das Warten auf keinen Gegenstand in der Zukunft gerichtet ist und doch die ganze Spannung des Verlangens einschliesst, liegt das Ziel des Wartens - das "worauf" - im Warten selbst. Das Warten bezieht sich auf das, was i s t . Es ist vollkommen zweckfreies, reines Warten, das sich selbst genügt, das somit den Charakter der Notwendigkeit, welcher der Zeit und dem Handeln in der Zeit anhaftet, hinter sich lässt. So ist das Warten dem Schönen zumessbar, dem existentiell wahrnehmbaren Abbild des Guten (820). Mit dem Warten nähert sich die Existenz in der "unendlichen Distanz, die das Notwendige vom Guten trennt" dem Guten am nächsten - und zwar mit den eigensten Mitteln der Existenz, der Versammlung von Denken, Verlangen und Zeit in der Zeit, welche in ihrem Wesen - als Bezug - ernstgenommen wird. Und was hat "Dauer" mit dem Warten zu tun? Im Warten wird die Zeit auf besondere Weise als Dauer erfahrbar (821). Dauer bezeichnet somit für Simone Weil Zeit, die sich in der Erfahrung der Existenz als Zeit - als erfahrbare Gegenwart - qualifiziert, in Anlehnung an das Hegelsche Axiom von der Umwandlung von Qualität in Quantität (822) (- worüber noch im Kapitel über die Arbeit zu sprechen sein wird. - Von "Dauer" spricht sie sodann, um die Lebensform lebender Organismen, auch Gesellschaftssysteme, zu bezeichnen, im Sinn von zyklischer Bewegung und keines-

-
- (819) Diese Besinnung vollzieht S.W. im besondern durch die Rezipitation des griechischen "Pater", in dem gerade der Bezug zu den Zeitformen deutlich wird, cf. *Attente de Dieu* 215-28, *ibid.* p.48, *La connaissance surnaturelle*, p.90: "Que se produise ta volonté", acceptation; "que vienne ton royaume", espérance. "Que soit sanctifié ton nom", c'est seulement de la contemplation amoureuse, de l'admiration".
- (820) Es ergibt sich auch eine interessante Analogie zwischen dem Weil'schen Begriff "attente" (den ja S.W. der "hypomonè" anlehnt) und dem von Klaus Bartels im Zusammenhang seiner Aristoteles-Forschung entwickelten Begriff der "scholé" (cf. *NZZ* vom 31.12.1981, Nr.303, p.55).
- (821) S.W. verwirft die Bergson'sche Unterscheidung von Zeit und Dauer, cf. *Leçons de philosophie*, p.257.
- (822) *Cahiers II*, p.177

fall von Statik)(823).

"Dauer" ist auch verschieden von der unbestimmten, unbegrenzten "Zeit" der Gesamtschöpfung, des Kosmos, und deren Beziehung zur göttlichen Trinität, vergleichbar der Beziehung zwischen Existenz und Zeit. Dabei wird "die Totalität der Zeit unter dem Aspekt der Vergangenheit" als "rapport du temps indéfini au Père" gedacht, die "Totalität der Zeit unter dem Aspekt der Gegenwart" als "le rapport du temps indéfini au Verbe" und "la totalité du temps illuminé d'espérance, sous l'aspect de l'avenir" als "le rapport du temps indéfini à l'Esprit" (824).

Mit dieser für Simone Weil so bezeichnenden Verbindung von existenzphilosophischer und theologischer Reflexion sollen die Erörterungen zur Zeit in die Erörterungen zum Tod als Grenze von Zeit und Existenz übergehen; denn vom Tod kann nicht anders denn im Zusammenhang der Zeit gesprochen werden, ist er doch die einzig gewisse, nicht illusorische Zukunft der Existenz und gleichzeitig der einzige Moment der Existenz ohne Zukunft.

(823) Cahiers II, p.37

(824) *ibid.*, p.218 (- cf. auch *ibid.* p.217 den Hinweis auf die entsprechende Anlehnung an den Hinduismus).

c) Der Tod

"... je me suis toujours interdit de penser à une vie future, mais j'ai toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie" (825).

Simone Weil's Auseinandersetzung mit dem Tod findet sich in ihrem ganzen Werk verstreut, vielgestaltig und zugleich einheitlich wie ihre Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit überhaupt. Ja, ihr ganzes eigenständiges Philosophieren scheint eine vorweggenommene "Weise des Sterbens" zu sein (826), d.h. nicht eine dauernde explizite Auseinandersetzung mit dem Tod selbst, sondern mit der Bestimmung der Existenz zum Tod: "... regarder toute la vie comme destinée à préparer l'instant de la mort" (827).

Wenn dergestalt ihr Philosophieren als "Weise des Sterbens" gedeutet wird, heisst dies, dass für ihr Denken keine zufälligen und vorläufigen, keine relativen Wahrheitskriterien namhaft gemacht werden, sondern allein das eine, letztgültige Kriterium der Wahrheit überhaupt, welches nicht nur angesichts des Todes noch Bestand hat, sondern welches sich erst im Augenblick des Todes als solches offenbart. So wird der Tod, d.h. das Wissen um den Tod, zur Norm des Denkens.

Wie aber kann das Denken diesem Anspruch gerecht werden, wenn nicht die ganze Weise des Existierens, des Strebens und Handelns, des

(825) Attente de Dieu, p.37

(826) nach dem Gespräch des Sokrates mit seinen Freunden kurz vor seinem Tod, cf. Phaidon, 63e - 64a. - Auf diese Stelle bezieht sich auch Arthur Schopenhauer (zu Beginn von Kap.41 des 2.Bds. von WW, Zürcher Ausgabe p.542). - Wie gut S.W. Schopenhauer kannte, wird in ihrem Werk nicht deutlich, doch stand sein Name zuvorderst auf der Liste der Autoren, die sie in ihrem Abschlussjahr an der Ecole Normale "gründlich studieren" wollte (cf. S.Pétrément, a.a.O., p.69). S.W. selbst zitiert den Satz nach Platon: "Philosopher, c'est apprendre à mourir" (aus den Fragmenten, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, p.171).

(827) Cahiers III, p.96

Lebens in der Gesellschaft auf diese letztgültige Norm ausgerichtet ist? Der Tod, insofern er nicht nur Norm, sondern auch Ziel der Ausrichtung ist, macht dem Einzelnen die Existenz zur Aufgabe. Hierin ist Simone Weils unerbittliche Strenge in theoretischer wie in praktischer Hinsicht begründet und hierdurch erklärt sich ihr Begriff der Pflicht (- der im nächsten Kapitel ausgeführt werden soll); in diesem Rahmen ist ihre "Logik des Absurden" angesiedelt und hierdurch gewinnt auch ihr Konzept der Dekreation Evidenz. (Dass in diesem Zusammenhang der Vorwurf der Existenzverachtung und -verneinung oder gar des Selbsthasses oberflächlich und unbegründet ist - wie auch im Zusammenhang ihrer Akzeption des Leidens -, liegt eigentlich auf der Hand)(828).

Den Augenblick des Todes als Norm und Ziel des Lebens verstehen heisst, die Existenz als je persönliche Verbindung von Erfahrung und Denken und als "Ort" ihrer Zeit zu einer verallgemeinerungsfähigen Sinngebung verpflichten und aus der Flüchtigkeit von Zukunfts- und Vergangenheitsabfolge in eine "stillgelegte" Gegenwart umdenken, die ihren Abschluss, ihr Ende im Tod findet.

So schreibt Simone Weil (anschliessend an die eingangs zitierte Stelle): "Je pensais que pour ceux qui vivent comme il convient, c'est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme" (829).

Wer die Existenz "verpflichtet", wer sie "umdenkt" ist immer die Existenz selbst, kraft der ihr eigenen Verbindung von Erkenntnis und Autonomie, die sich von der Ausrichtung auf das Ich, dieses

(828) cf. Paul Giniewski. S.W. ou la Haine de soi, Paris 1978
(829) ibid. (825)

"grösste Aequivokum" (830), gelöst hat und im Dienst des "unendlich Kleinen", das im Menschen als Verlangen nach dem Guten auf übernatürliche Weise wirkt, dieses anstrebt. Die Leistung der Autonomie zeigt sich dergestalt als Gehorsam, und die Existenz, die ihr Handeln diesem ihr eigenen Gehorsam unterzieht, wird damit ihrer persönlichen "vocation" (831), ihrer Berufung gerecht. Was Simone Weil darunter versteht, ist letztlich die Verwirklichung der transzendentalen Befähigung zur Erkenntnis der Wahrheit, welche als Prozess (qua Dekreation) die ganze Existenz bedeutet und die sich vollendet im Augenblick des Todes, d.h. "im winzigen Bruchteil Zeit, wo die reine, nackte, gewisse, ewige Wahrheit in die Seele eintritt". So winzig ist dieser Bruchteil Zeit, dass er als Zeit bedeutungslos ist, dass er nur die Grenze markiert für den Eintritt der ewigen Wahrheit in die Zeit und damit für das Ende der Zeit.

Es ist keineswegs erstaunlich, dass Simone Weil die oben zitierte Stelle mit der Feststellung einleitet, sie "habe sich immer unter sagt, an ein zukünftiges Leben zu denken" (832). Unsterblichkeit kann in den Begriffen von "Leben" gar nicht gedacht werden. Auch ist Unsterblichkeit nicht eine Frage des Glaubens; als solche ist sie falsch gestellt und "schädlich" (833), da dadurch die Ausrichtung der Existenz auf den Tod nutzlos wird. Was sich im Bruchteil Zeit vollzieht, der Tod heisst, geschieht sowohl als Beendigung und damit als Vernichtung der Existenz (als einer persönlichen und individuellen) wie auch als Verwirklichung von Unsterblichkeit.

(830) so Schopenhauer, WW, 2.Bd., a.a.O., p.575

(831) Attente de Dieu, p.38. (Zur "notion de vocation": "Je voyais le critérium des actions imposées par la vocation dans une impulsion essentiellement et manifestement différente de celles qui procèdent de la sensibilité ou de la raison",...). - Diese besondere "impulsion" ist zweifelsohne die als "infiniment petit" grundlegende Gottesliebe.

(832) ibid. (825): "Par exemple, je me suis toujours interdit de penser à une vie future, ...".

(833) Cahiers III, p.121: "La croyance à l'immortalité de l'âme est nuisible parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous représenter l'âme comme vraiment incorporelle. Ainsi cette croyance est en fait croyance au prolongement de la vie, et ôte l'usage de la mort".

Dabei geht es um die Vollendung jener höchsten Form der Erkenntnis, welche Simone Weil schon im Rahmen der Existenz anstrebt, der "intuition" (- vergleichbar dem Jaspers'schen Begriff von Unsterblichkeit, der "nicht ein Fortleben in anderer Gestalt..., sondern ein zeittilgendes Geborgensein in der Ewigkeit" (834) meint, "Ewigkeit, die in der Zeit berührt wird")(835). Denn was immer schon zeitlos ist, kann auch im Tod nicht sterben. Wenn Simone Weil also sagt, dass die "Seele" - worunter unter einem noch persönlichen Aspekt, der mit dem Tod aufhört und dessen Ende eben "Tod" bedeutet, "l'infiniment petit", "le surnaturel" verstanden wird, d.h. jene vor-individuelle, ewige Kraft (da ja das göttliche Sein dynamisch bestimmt ist), welche für die Existenz Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Liebe, Gottesliebe, ist -, dass also die "Seele" im Augenblick des Todes von der ewigen Wahrheit ausgefüllt werde, so heisst dies, dass mit der Vernichtung der individuellen Existenz die Trennung des "unendlich Kleinen" vom "unendlich Grossen" ein Ende nimmt und die Einheit des ewigen Seins, welche durch diese bestimmte Existenz gestört war, wieder hergestellt ist, eine absolut gestaltlose, körperlose, zeitlose Einheit.

Wie schwierig es ist, mit den Mitteln der Sprache, welche ein Instrument der Zeitlichkeit und der Objektivierung des Denkens ist, das intuitive, zeitlose Wissen um das "Geheimnis" des Todes, das, was als "Wahrheit" im Rahmen der Existenz letztlich nie vollkommen erfasst werden kann (836), auszudrücken - die Restitution

- (834) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1948, p.19
(835) aus dem Aufsatz "Unsterblichkeit" im Sammelband "Vernunft und Freiheit", p.389.
(836) cf. La connaissance surnaturelle, p.258: "Il y a trois mystères ici-bas, trois choses incompréhensibles. La beauté, la justice et la vérité. Ce sont les trois choses reconnues par tous les hommes comme normes de toutes les choses d'ici-bas. L'incompréhensible est la norme du connu".

der Einheit des zeitlosen, formentbundenen transzendenten Seins -, diese Schwierigkeit wird bei Simone Weil immer wieder deutlich. So spricht auch sie von "ewigem Leben", von "Vernichtung in Licht" (837). Doch mag gerade das Wissen um die Missverständlichkeit und Unklarheit solcher Formulierungen die Insistenz erklären, mit der sie den Tod als Moment der Vernichtung bezeichnet. "Il faut complètement accepter la mort comme anéantissement" (838). "Vernichtung" aber wird dem transzendenten und damit normativen Aspekt des Todes nicht voll gerecht. Wohl muss der Tod als Vernichtung angenommen werden - als Vernichtung des persönlichen, existenzgebundenen Ich -, doch muss "Vernichtung" dabei differenziert gedacht werden, da der Tod ja nichts wie das Ende eines je persönlichen, existenzlangen Prozesses des Sterbens des Ich - der Dekreation - ist: "Comme il y a deux vides, deux silences, etc. - celui d'en haut et celui d'en bas - peut-être aussi, si la mort est anéantissement, deux anéantisements, l'anéantissement dans le néant et l'anéantissement en Dieu" (839). Hierbei wirken jedoch Vorstellungsgehalte der Existenz, Erfahrungsgehalte, weiter - "Si on se représente la mort comme un anéantissement, on peut concevoir que, dans l'instant du passage de l'existence au néant, celui qui aime Dieu trouve une éternité de joie, et celui qui s'aime soi-même une éternité de douleur" (840) -, sodass auch dieser Versuch der Darstellung unzulänglich ist, nicht nur, weil "keine Symmetrie" zwischen der "éternité de joie" und der "éternité de douleur" (841) besteht, wie Simone Weil selbst

(837) cf. Cahiers III, p.95: "Nous ne pouvons nous représenter l'existence que dans le temps, et par suite il n'y a pas de différence à notre égard entre l'anéantissement et la vie éternelle, sinon dans la lumière. Un anéantissement qui est lumière, c'est la vie éternelle".

(838) *ibid.*, p.121

(839) *ibid.*, p.89

(840) *ibid.*, p.90

(841) *ibid.*

bemerkt, sondern vor allem weil dabei das Mass der individuellen Gefühls- und Wertstrukturen nicht aufgegeben wird. Der Rückgriff auf Anaximander, der vom Vergehen der seienden Dinge ins Apeiron spricht, aus dem sie auch wurden (842), oder auf Heraklit, der die Unsterblichkeit als Sterblichkeit und die Sterblichkeit als Unsterblichkeit erklärt (843), macht durch die gedankliche Reinheit und durch die Allgemeinheit der Formulierung das Ungenügende deutlich, von dem jeder einseitige Versuch der Annäherung - der gedanklichen und sprachlichen - an das, worüber nur annähernd gesprochen werden kann, betroffen ist, bei den Vorsokratikern nicht weniger denn heute, wie immer auch dieser Versuch angesetzt sei (844) - in beobachtender und beschreibender Weise (- indem der Tod als Phaenomen, als Tod "anderer" im Blick ist, als ein Ereignis der Endzeitlichkeit in der Zeit, da wir ja weiterleben; als eine Erfahrung des Gefühlsverlusts und des Bindungsentzugs, wenn es sich um den Tod vertrauter und geliebter Menschen handelt (845), der zwar nicht eine "Bedrohung" der eigenen Zeit, jedoch eine Verlorenheit in dieser Zeit, den Sinnverlust von Vergangenheit und Zukunft (846) zur Folge haben kann); in der Weise des Wissens um den eigenen Tod und der eigenen Todeserwartung (- in der, selbst angesichts der Wahrscheinlichkeit des baldigen Todes weiterhin die Ausrichtung auf die Zukunft wirkt, als Ausdruck der Hoffnung (847), während angesichts der Gewissheit des eigenen Todes Ungläubigkeit und ein Gefühl der Leere sich einstellen, ausser in Momenten des Grauens, der dunkelsten, hilf-

-
- (842) nach Fragment 1, Diels, a.a.O., p.89, bei S.W. Cahiers II, p.195 und La source grecque, p.164.
(843) nach Fragment 62, Diels, a.a.O., p.164, bei S.W. Cahiers II, p.239 und La source grecque, p.153 und 160.
(844) cf. die sehr empfehlenswerte Studie von Eugen Fink, Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969
(845) auf Grund von S.W's Erfahrung ist auch der Verlust der Heimat (Niederlage, Selbstaufgabe) dergestalt ein persönlicher Bindungsverlust, cf. Cahiers II, p.46: "Un mobile supprimé, cela signifie la disparition d'un objet vers lequel se tendaient effectivement des efforts et une partie de l'énergie ... Mort d'un être aimé. Mort de la patrie".
(846) Cahiers II, p.59: "La mort des êtres chers ... prive à la fois d'avenir et de passé".
(847) *ibid.* (845)

losesten Angst (848), in denen die Kraft des Verlangens bis zur äussersten Grenze erschöpft ist und sich in Negation ihrer selbst verwandelt (849), in Abwehr und Widerwillen, in ein Aufbäumen der ganzen körperbestimmten Ich-Natur des Menschen, wogegen? - letztlich gegen das Gute, welches durch die Negation der Kraft des Verlangens nicht weiter angestrebt werden kann, "la répugnance de la chair devant le bien" (850), d.h. gegen den Tod als Moment der Wahrheit, denn der Tod "pour la partie charnelle de l'âme, c'est de voir Dieu face à face"(851). (Damit kommt Simone Weil der Kierkegaard'schen Erklärung der Angst, resp. der Verzweiflung überaus nahe, welche sich ja durch das Festklammern des Individuums am einseitigen Verhältnis zu sich selbst und durch die Abwehr des Selbst als Verhältnis (zu Gott) bestimmen lässt, "dass das Selbst verzweifelt es selbst sein will")(852). Die Tatsache, dass der gewaltsame Tod grössere Angst auslöst als der natürliche Tod, mag damit zusammenhängen, dass jener nicht als Notwendigkeit erscheint, sondern als Folge der Willkür anderer Menschen (- wobei auch diese Willkür Notwendigkeitscharakter hat)(853). Und was den Fall betrifft, wo der eigene Tod gewollt wird und Suizid begangen wird, da unterscheidet Simone Weil für die moralische Beurteilung wohl die entsprechenden Gesinnungskriterien, d.h. die dem Suizid zugrundeliegende Motivation des Individuums (854)(- wobei sie den Selbstmord aus selbstischen Gründen - aus einem Unwertgefühl des eigenen Lebens heraus - unmissverständlich ablehnt, den Selbstmord aus altruistischen Gründen jedoch, der, nach Kantischer Vor-

- (848) *ibid.* (845): "La certitude de la mort ... suppression de tous les mobiles à la fois; vide. Aussi l'on n'y croit pas. Sauf quelques instants d'horreur ... Sentiment d'impossibilité".
- (849) cf. Cahiers I, p.226-227
- (850) Cahiers III, p.270
- (851) *ibid.* - Als ein Sich-Sträuben des ganzen Wesens gegen den Tod, als Manifestation des Willens zum Lebens, dessen einzelne "Objektivierung" das Individuum ist, erklärt auch Schopenhauer die Angst vor dem Tod (WW I, a.a.O., p.357).
- (852) Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, a.a.O., p.181
- (853) S.W. geht es hier vor allem um die Frage der Berechtigung der Todesstrafe, die sie nicht abschliessend beantwortet. Wenn ja, so muss dem Verurteilten das grösstmögliche Wissen um seinen Tod vermittelt werden, und dieser selbst muss zeremoniellen Charakter haben (cf. Cahiers I, p.227 -230).
- (854) Leçons de philosophie, p.272-274