

lage, zur Erreichung oder Wahrung der Priorität des Zwecks (855) ausgeübt wird, nicht gänzlich verurteilen kann, "... lorsqu'on ne peut pas vivre sans se rendre coupable ou complice d'un crime, d'une action où un autre être sera pris uniquement comme moyen" (856) oder wenn es gilt "de mourir pour sauver la société" (857); denn "le but de l'existence de chaque homme est de faire exister sur la terre un maximum d'humanité" (858) und "les seules choses qui soient plus qu'un être humain, ce sont les conditions de vie de l'humanité en général" (859)- kann doch der Gedanke der Pflicht nicht gedacht werden, ohne dass nicht auch deren Umsetzung in Tat mitgedacht wird). Mit grösster Insistenz betont sie jedoch den Grundsatz, dass der Mensch nichts zerstören dürfe, was ihm nicht zu eigen sei und nichts, was er nicht selbst geschaffen habe, somit auch nicht sein Leben. "La créature ne s'est pas créée, et il ne lui est pas donné de se détruire" (860). Einzig den Willen (als Prinzip der Selbstheit und damit der Trennung von Gott) zu "zerstören", d.h. in ein Instrument der Zustimmung zum göttlichen Willen und damit des Gehorsams zu verwandeln, ist dem Menschen zugestanden: "... l'homme n'a le droit de détruire que ce qui lui appartient; c'est-à-dire non pas même son corps, mais exclusivement sa volonté" (861); denn "la volonté qui nous est donnée n'a de bon usage que négatif. Elle doit ne pas s'écarter de la raison et du devoir tels que la lumière naturelle les indique, car elle tranche ainsi les désirs issus du moi et qui sont ce qui en nous ne con-

(855) entsprechend der 2. Formulierung des Kategorischen Imperativs, cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA 429.

(856) *ibid.* (854), p.273

(857) *ibid.*, p.274

(858) *ibid.*, p.273

(859) *ibid.* (857). - Sinnentsprechend muss auch der Satz in Cahiers I, p.171 gedeutet werden (- "contrainte" nicht im Sinn von äusserem Zwang, sondern im Sinn des zwingenden Pflichtgefühls): "Le suicide n'est permis que quand il est seulement apparent, quand il y a contrainte et qu'on a pleinement conscience de cette contrainte" (- gemäss der Kantischen Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie).

(860) Cahiers III, p.16

(861) La connaissance surnaturelle, p.169

sent pas à la destruction surnaturelle" (862). Diese "destruction surnaturelle" bezeichnet jedoch nicht eine einmalige Handlung, sondern den ganzen Prozess der Dekreation, in dem ja der übernatürliche Zweck unter Wahrung der natürlichen Pflichten angestrebt wird). - Ebenso einseitig wie unabgeschlossen sind sodann die zwei weiteren Betrachtungsweisen des Todes, welche von völlig konträren Voraussetzungen ausgehen: die religiöse und die materialistische. Während in der ersten Vorstellungen des Weiterlebens nach dem Tod als Folge göttlicher Belohnung oder Strafe - sei als Metempsychose, als Fegefeuer, Himmel und Hölle - eine, wenn auch veränderte, Gestalthaftigkeit und damit eine Art Zeitlichkeit der Seele aufrechterhalten, um dadurch über die Einzigartigkeit, Unwiederholbarkeit und Nichtwiedergutmachbarkeit des Lebens und des Todes hinwegzutrusten (863), wird in der zweiten, in welcher der Tod lediglich als das Ende des Zusammenwirkens der verschiedenen natürlichen Kräfte im Körper angenommen wird, der Sinnauftrag (und damit der Heilsauftrag) der Existenz gänzlich übersehen oder negiert (864).

In Simone Weils Reflexionen finden sich Elemente all dieser "Zugänge" zum Geheimnis des Todes, doch besteht nicht in deren Versammlung ihre Bedeutung, sondern in der Eigenständigkeit und Deutlichkeit, mit der sie zwei wesentliche Momente des Todes erfasst und darstellt: den Bezug zur Zeit und die Bedeutung als Norm.

Dass der Augenblick des Todes als Grenzmoment der Zeit und als

(862) *ibid.* (860)

(863) cf. S.W.'s Kritik an diesen Betrachtungsweisen, Cahiers III, p.94: "La réincarnation et le purgatoire voilent la vérité que cette vie est unique, irréparable, la seule où nous puissions nous perdre ou nous sauver. Le paradis et l'enfer voilent la vérité que le salut appartient à la seule perfection et la damnation à la seule trahison, et que l'âme imparfaite, mais tournée vers le bien, n'est susceptible ni de l'un ni de l'autre...".

(864) *ibid.*: "La notion matérialiste de l'anéantissement exclut la vérité essentielle, première, que l'unique besoin de l'âme est le salut et que tout le sens de la vie est de constituer une préparation à l'instant de la mort".

Endmoment der existentiellen Dynamik selbst zeitlos ist, ebenso wie das, was auf ihn folgt, "état instantané, sans avenir ni passé; indispensable pour l'accès à l'éternité" (865), dass sich im Tod und mit dem Tod die Zeitlosigkeit, d.h. die Ewigkeit erschliesst, das wurde schon dargelegt.

Dass - und inwieweit - er Norm ist, dass der Tod ein zu leistender ist, dass er weder das Verhängnis der Existenz noch deren Versagen ist, sondern Krönung und kostbarstes Gut - "... ce qui a été donné de plus précieux à l'homme" (866) -, das gilt es noch darzulegen. Simone Weil schreibt, dass sie schon als Kind nicht fürchtete, das Leben zu verpassen, es schlecht zu führen, sondern dass sie fürchtete, im Tod zu versagen: "Même quand j'étais enfant, et que je croyais être athée et matérialiste, j'avais toujours en moi la crainte de manquer, non ma vie, mais ma mort. Cette crainte n'a jamais cessé de devenir de plus en plus intense" (867). Die zunehmende Verdichtung der Furcht, den Tod nicht zu bestehen, hängt weniger mit der Unkenntnis des Zeitpunkts seines Eintretens zusammen als mit der wachsenden Kenntnis seiner Bedeutung, Probe auf Sinnhaftigkeit der ganzen Existenz zu sein. Denn im Tod wird ja die Absurdität des Werdens und Vergehens in der Zeit ihrer Scheinbarkeit überführt und als Notwendigkeit, als Weg zum Sein und zur Zeitlosigkeit, ausgewiesen. Um dies zu verstehen, darf der Zusammenhang des Weil'schen Existenzverständnisses mit ihrer theosophisch bestimmten Kosmogonie nicht vergessen werden, demzufolge die Existenz von allem Anfang an durch Schuld bestimmt ist.

(865) Cahiers II, p.59

(866) Cahiers I, p.230, auch Cahiers III, p.94, La con. sur., p.250

(867) aus dem langen Brief an Maurice Schumann, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, p.213; ("manquer" weist im Französischen eine sehr breite Bedeutungsspanne auf).

Im Tod nun wird die Schuld endgültig aufgeholt, nachdem schon das ganze Leben als Prozess der Sühnung, als Prozess der Dekreation nichts als Vorbereitung auf diesen Augenblick ist. Das Ausstehen der Widersprüchlichkeit der Existenz, die Ohnmacht gegenüber der Zeit und gegenüber dem Bösen, das Erdulden von Krankheit und Unglück, die Ausgesetztheit und die Leere - all dies ist Vorbereitung auf den Tod, allmähliche Umstimmung des widerständigen Willens zur Selbstheit in ein Instrument der Zustimmung zum Tod. Die Zustimmung erlöst aus dem lähmenden Bann der Angst und des Widerstandes. "L'horreur de la mort est la loi de fer qui détermine toutes nos pensées et toutes nos actions. L'acceptation de la mort est l'unique libération" (868), Befreiung aus der Verklammerung in eine Existenz, die immer schon zum Tode bestimmt ist (869) (-und um deren Bestimmung der Mensch auch weiss), die jedoch gerade im tiefsten Unglück und in der grössten Gefährdung am erhaltenswertesten erscheint - "phénomène de vide" (870) nach Simone Weil, Zeichen der äussersten Verlassenheit und Gottferne. "Accepter alors la mort, c'est la plénitude de l'acceptation de la mort, c'est la plénitude du détachement" (871).

Die allmähliche Loslösung vom Ich und dessen Bindungen an sich selbst, an Zeit, Menschen und Dinge (- ja sogar an Gott als an etwas Denkbare) bedeutet "Zerstörung" des natürlichen, des diskursiven Teils der Seele, Rückfindung zur reinen Kreaturhaftigkeit und zur Bereitschaft, nichts als Materie zu sein. Dies bedeutet Sterben. "Accepter de n'être qu'une créature et pas autre

(868) La connaissance surnaturelle, p.59

(869) nach Paul L.Landsberg lässt sich in anthropologischer Weise der Mensch als das Wesen bestimmen, das im Unterschied zu den andern Lebewesen um seine Bestimmung zum Tod weiss, cf.Einführung in die philosophische Anthropologie, Frankfurt a.M., 1960, p.51.

(870) Cahiers II, p.44: "Rien n'est plus doux au malheureux que la vie, précisément au moment où elle n'est en rien préférable à la mort. Phénomène de vide".

(871) Cahiers II, p.112: "Le malheur extrême ôte Dieu, comme tous les autres objets d'attachement, à la sensibilité. La vie seule reste présente à la sensibilité. Accepter alors la mort, c'est la plénitude de l'acceptation ...".

chose. C'est comme accepter de perdre toute existence" (872). Im Sterben, im "Absterben" besteht nach Kierkegaard die "Heilung" von der Verzweiflung (873). Simone Weil spricht nicht von "Heilung", sondern von Läuterung, von "purification" (874). Wenn nun das Sterben schon in der Zeit beginnt und alles Leiden, dem die Existenz ausgesetzt ist, schon Läuterung von der Schuld ist, derzufolge die Existenz in einer unendlichen Distanz zum Guten steht, zu Gott, so ist auch am Ende der Zeit, wenn das Sterben zum Abschluss kommen soll im Tod, diese Distanz nicht kleiner, sodass in einer letzten, ungeheuern Steigerung des Leidens und der Zeit die Läuterung vollendet und die Distanz eingeholt wird (875). Dies ist die Agonie, "die letzte dunkle Nacht, deren selbst die Vollkommenen bedürfen, um die absolute Reinheit zu erreichen; und darum ist es besser, dass sie bitter sei" (876). Die Agonie ist die Feuerprobe der Existenz, in der das Verlangen nach Erkenntnis die letzte Probe auf Zustimmung oder Ablehnung durchzustehen hat, die letzte Frist an der Schwelle der Zeitlosigkeit, in der die Zeit, gedrängt und versammelt, Jahrtausenden der Läuterung gleichkommt - "la purification pour laquelle nous imaginons que des milliers de siècles de purgatoire sont nécessaires" (877) - , "Brandopfer" (- "une ordalie, la dernière")(878) und Kreuzigung zugleich, in deren äusserster Bitterkeit die letzten Widerstände des Körpers und des Geistes verzehrt und erschöpft werden, damit der endgültige Verzicht auf das Existenzsein zustandekomme. Geschieht dies, so lässt "die unendliche, ewige, voll-

(872) La connaissance surnaturelle, p.175

(873) Die Krankheit zum Tode, a.a.O., p.178

(874) Cahiers III, p.94-95

(875) La connaissance surnaturelle, p.258: "Il faut avoir traversé la perpétuité des temps dans un temps fini. Pour que cela, qui est contradictoire, soit possible, il faut que la partie de l'âme qui est à la hauteur du temps, la partie discursive.. soit détruite".

(876) nach Cahiers III, p.94, nach der Uebersetzung von Ingeborg Bachmann im Radioessay "Das Unglück und die Gottesliebe - Der Weg S.W's", in: Werke, Bd.4, München 1978, p.132 .

(877) Cahiers III, p.95

(878) ibid., p.94

kommene Freude" - die Erkenntnis der Wahrheit, die Vereinigung des "unendlich Kleinen" mit der ungeteilten Wirklichkeit des Seins, mit Gott - die "sterbliche Seele zerspringen und bersten wie eine Seifenblase" (879): "Qu'au terme de cette purification la joie infinie, éternelle et parfaite de Dieu entre dans l'âme finie et la fait éclater, crever comme une bulle" (880).

Geschieht dies nicht, erfolgt die Zustimmung der Autonomie zur endgültigen Selbstaufgabe nicht, so ist der Tod die totale Negation der Erkenntnis, ein Akt der letztgültigen Verweigerung und Auflösung. "Une telle disparition est un mal infini, mal qui est représenté par l'enfer" (881).

Was somit in der gläubigen Vorstellung als "Orte" des ewigen Heils oder der ewigen Qual erscheint, ist Erfahrung der zeitverzehrenden, zeitraffenden Unendlichkeit an der Schwelle des Todes, noch in der Zeit selbst schon zeitlos ; ist letzte, endgültige Probe der Autonomie auf ihre Qualität, durch Zustimmung zu ihrer Nichtigkeit die Existenz aus der begrenzten und scheinbaren in wahre Freiheit zu überführen.

Wenn die Existenz, solange sie sich in der Zeit vollzieht, unentrinnbar der Notwendigkeit unterworfen ist und nur durch ihr Verlangen nach dem Guten - die Kraft der übernatürlichen Liebe - Möglichkeit wahrnimmt, so enthüllt sich die Agonie in der Zeitlosigkeit des Todesmoments als die eigentliche "unüberholbare Möglichkeit" (882): als die Möglichkeit, die Wirklichkeit des Seins zu erschliessen. Damit aber ist die Agonie nicht der Existenz

(879) *ibid.* (877)

(880) *ibid.*

(881) *ibid.*, vorgängig dazu: "Que les âmes qui sont au-dessous du seuil, attachées à elles-mêmes et à ce monde, disparaissent tout simplement, soit en le sentant avec une affreuse douleur, soit dans l'inconscience. Une telle disparition est un mal infini...".

(882) nach einem typischen Ausdruck Martin Heideggers, cf. SuZ, a.a.O., §§ 49-53. - In der Möglichkeit erschliesst sich ja die Wirklichkeit, erst in der Zustimmung zum Tod: "La réalité n'apparaît qu'à celui qui accepte la mort", La connaissance surnaturelle, p.250. (Im Rahmen der Existenz bezeichnet S.W. "Möglichkeit" daher als "notion absurde et contradictoire", cf. Cahiers II, p.90, auch *ibid.* p.131 und 136).

"angestückt" (883), sondern nichts denn die letzte Verdichtung des einzigen und unveränderlichen Wegs "par la souffrance à la connaissance" (884), Simone Weils nicht nur theoretisches, sondern auch praktisches Leitmotiv. Wenn sie also fragt, ob das Sterben bewusst erfolge - "Peut-on mourir conscient"? (885) -, so muss die Frage in der Logik ihres Ansatzes bejaht werden, ist doch das Bewusstsein Funktion der Erkenntnis, sodass angenommen werden muss, dass mit der höchsten Steigerung des Leidens auch die höchste Steigerung der Erkenntnis stattfindet und in der Folge des Bewusstseins, da bis zum eigentlichen Moment des Todes Leiden und Erkennen eingeschlossen sind in die Selbsterfahrung der Existenz, auch in die Erfahrung der eigenen und endgültigen Nichtigkeit.

Zustimmung zum Tod in dieser letzten, unausweichlichen Konkretisierung im Augenblick des Todes selbst betrifft die Gesamtheit der sich noch selbsterkennenden und selbsterfahrenden Existenz, nicht nur den Geist, sondern in Verbindung damit auch den Körper, bedeutet somit auch Zustimmung zu dessen Umwandlung "en un petit tas de matière inerte" (886), in ein Häufchen lebloser Materie. Nun birgt gerade der Gedanke dieser Zustimmung den grösstmöglichen Trost, ist doch die Materie Vorbild des vollkommenen Gehorsams und damit, innerhalb der gesamten Schöpfung, die von keiner Autonomie gestörte Manifestation der göttlichen Liebe, sodass die Zustimmung zugleich die Rückverwandlung des Körpers in Materie und die Umwandlung der Autonomie in Gehorsam bedeutet: "Le consentement à cette transformation est pour l'homme l'acte suprême de

(883) *ibid.* § 62

(884) nach Aischylos' Agamemnon, 177.

(885) Cahiers I, p.105. (- cf. dagegen Schopenhauer, der die Frage auch stellt und so beantwortet, dass er den Tod als das Erlöschen des Bewusstseins erklärt, während der Wille unsterblich sei, cf. WW, Bd. II, p.580-581, 586.

(886) L'enracinement, p.377-378

totale obéissance" (887).

In dieser Zustimmung findet die Dekreation ihre Vollendung, im Ausdruck äusserster Demut und grösster Würde zugleich, im Bekenntnis zur Nichtigkeit der Existenz und zur Totalität des Seins, nicht im Ungefähren und Abstrakten formuliert, sondern im Wissen um deren unwiderrufliche Verwirklichung: "...le consentement à la mort ne peut être pleinement réel que quand la mort est là. Il ne peut être proche de la plénitude que quand la mort est proche. Quand la possibilité de la mort est abstraite et lointaine, il est abstrait. ... Le consentement à la mort, quand la mort est présente et vue dans sa nudité, est arrachement suprême, instantané, à ce que chacun appelle moi" (888).

Diese Zeilen, die Zeugnis ablegen für den Ernst und die Transparenz von Simone Weils Bereitschaft angesichts des eigenen Todes (- gehören sie doch zu den letzten, die sie in London geschrieben hat)(889), machen deutlich, was im Augenblick der Agonie die Zustimmung zum Tod bedeutet: eine gewaltige Leistung der Autonomie im Moment des endgültigen Verzichts auf deren Gebrauch, im Moment deren Umwandlung in übernatürliche Liebe; letzte Widersprüchlichkeit der Existenz und zugleich Ueberwindung aller Widersprüchlichkeit überhaupt und damit aller Entfremdung: "Einwurzelung" der aus der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Existenzseins befreiten "partie éternelle de l'âme" (890) im vollkommenen, im göttlichen Sein, Aufhebung der "Distanz, die das Notwendige vom Guten trennt".

(887) *ibid.*, p.378.

(888) *ibid.*, p.378-379

(889) Sie befinden sich auf den letzten zwei Seiten von "L'enracinement", das zu Recht als S.W.'s "geistiges Testament" bezeichnet wird.

(890) *La connaissance surnaturelle*, p.252

IV Existenz und Gemeinschaft: die "Logik des Absurden"
in Simone Weils praktischer Ethik

1. Der Mitmensch, die Gesellschaft und das Problem der Macht

"L'objet de ma recherche n'est pas le surnaturel, mais ce monde. Le surnaturel est la lumière" (1).

"Savoir que d'autres êtres ont un droit égal au nôtre à dire "je"; le savoir complètement; cela est surnaturel" (2).

Die Vereinzelnung der Existenz im Prozess von Werden und Entwerden und "par la souffrance à la connaissance" (3) hat ihren Grund im Ich. Ich-Sagen heisst Vereinzelnung, Abtrennung: zuerst von Gott als dem eigentlichen Ich und in der Folge von jedem andern Nicht-Ich, welches jedoch auch Ich sagt und somit zum Mit-Ich wird (4). Der Mitmensch ist immer Mit-Ich. Da nun gerade das Ich-Sagen, d.h. die Arrogation des Subjekt-Seins die ursprüngliche Schuld der Existenz begründet und keine Existenz von dieser Schuld ausgenommen ist, sondern an ihr so schwer trägt, wie es im Rahmen jeder einzelnen Existenz nur denkbar ist, so ist gerade diese Schuld und das damit verbundene Elend - "péché et connaissance de la misère"

(1) Cahiers II, p.47

(2) *ibid.*, p.201

(3) Aischylos, Agamemnon, 177.

(4) cf, vorn p.125

(5) - das Gemeinsame von Mensch zu Mensch. In dieser Schuld, d.h. im Anspruch auf das Ich, sind die Menschen sich gleich, "... de sorte qu'il y a identité entre un homme et un homme" (6).

Wenn Simone Weil also schreibt, dass jeder Mensch denselben Anspruch habe, "ich" zu sagen und dass das Wissen davon übernatürlich sei, so meint sie damit den allen Menschen gleichen Anspruch auf die Schuld, ist doch mit der Schuld die Möglichkeit der Sühne gegeben und mit der Sühne die Voraussetzung für das Einswerden der Existenz mit dem ungeteilten Sein.

So ist in jeder Existenz hinter der unterschiedlichen individuellen Erscheinung der eine und je gleiche Bezug zum Göttlichen verborgen, der gleichzeitig Schuld ist und Verlangen nach Aufhebung der Schuld, Verlangen nach dem Guten. Dergestalt ist jede Existenz mit der in ihr widerstrebenden lebendigen Kraft vereinzelt und allein, inmitten des sie umgebenden Kosmos, "... comme une prison où habite un prisonnier, avec tout l'univers autour" (7), und zugleich ist sie wahrnehmbares Abbild jeder andern Existenz, Abbild der Grösse wie der Ohnmacht.

Ohnmacht bestimmt im besondern das Verhalten der Existenz zum Verlangen nach dem Guten, zum wesentlichen Streben jeder andern Existenz. Da diesem Streben kein Ziel im Rahmen der Existenz genügen kann, da es sich in der Leere ausrichtet, da es sich als Leiden zeigt, als "finstere Nacht", da es sich nicht im Tun, sondern im Nicht-Tun verwirklicht und im Umbiegen der Autonomie auf ihren Selbstverzicht, da somit in diesem Streben jede Existenz

(5) Cahiers II, p.128

(6) ibid.

(7) Cahiers I, p.139

vollkommen auf sich selbst zurückgeworfen ist und gleichzeitig jeder andern gleich ist, besteht hierin sowohl die grösste Einsamkeit jedes einzelnen wie auch die grösste Verbundenheit der Menschen untereinander, die grösste Gleichheit.

Gewiss, dieser Gedanke ist platonischen Ursprungs; Simone Weil weist selbst darauf hin (8). Doch lässt sie es nicht beim Wissen um diese grundsätzliche Gleichheit und Verschiedenheit bewenden, sondern leitet davon ihre praktische Ethik ab. Solidarität genügt nicht, es bedarf der Verantwortlichkeit (9).

Da in der wesentlichen Bedürftigkeit des Menschen, im ungestillt bleibenden Verlangen nach dem unbekanntem transzendenten Guten, keiner dem andern Hilfe leisten kann, gilt die Verantwortlichkeit für den andern nicht für das Tun, sondern für das Mit-Ausstehen des Nicht-Tuns, für das Mit-Leiden, mithin für die Liebe. Dies ist der Sinn des Liebesgebots: "sym-pathos", "compassion". "Une même compassion convient de la part de chaque homme à l'égard de tous les hommes, y compris soi-même, pour cette aspiration aveugle" (10). Im Mit-Leiden wird der andere wahrhaft zum Nächsten, und das Aufmerken auf seine Bedürftigkeit spiegelt nichts als die unparteiische Gerechtigkeit wider, mit der Gott gleichermassen um das Elend nicht nur der Schöpfung, sondern jedes geschaffenen Wesens weiss. "On ne peut aimer le prochain que d'un amour de compassion. C'est le seul amour juste" (11). Simone Weil verwendet hierfür die Sonnenmetapher: "Aimer les hommes comme le soleil nous aimerait s'il nous voyait. Le soleil supposé pensant est

(8) *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.172

(9) *ibid.*, p.174: "Responsabilité, au lieu de solidarité".

(10) *ibid.*, p.172

(11) *La connaissance surnaturelle*, p.41; cf. auch *Attente de Dieu* (Autobiographie spirituelle), p.40: "J'ai eu aussi dès la première enfance la notion chrétienne de charité du prochain, à laquelle je donnais ce nom de justice qu'elle a dans plusieurs endroits de l'Évangile...".

modèle de perfection" (12). Unterschiedslos und uneingeschränkt gilt diese Liebe für jeden andern in gleicher Totalität - wie Licht und Wärme der Sonne -, da ja auf Grund der Gleichheit der grundsätzlichen Bedürftigkeit keiner mehr oder weniger, sondern jeder ganz Nächster ist. Auch hierfür ist wiederum Christus Vorbild und Beispiel für jede einzelne Existenz. "Tout mouvement de compassion pure dans une âme est une nouvelle descente du Christ sur terre pour être crucifié" (13). Wie Christus im Bewusstsein um das eigene, kaum zu tragende Leiden stellvertretend für die ganze Schöpfung leidet, vollzieht sich umgekehrt im Mitleiden mit dem Nächsten und dessen Unglück die Akzeptation des eigenen Unglücks (14). Denn das eigene Unglück kann ja nicht "betrachtet" werden; es erdrückt, "zermalmt", ausser man setzt sich in Distanz zu ihm, ausser man entzieht ihm die Aufmerksamkeit, die man dafür auf das Unglück des Nächsten richtet (15). Daran ist eben das Unglück des Nächsten zu erkennen, dass es zum Mit-Leiden bewegt und dadurch das eigene Ich und das eigene Unglück ihrer Ausschliesslichkeit enthebt, universalisiert und auf diesem Weg sowohl unwichtig wie akzeptierbar macht, beschau- bar und damit erkennbar nicht nur in ihrer Besonderheit, sondern auch in ihrer Austauschbarkeit und Allgemeinheit. Durch das Mit-Leiden erschliesst sich die dem Leiden übergeordnete Fähigkeit, welche Simone Weil als "sensibilité universelle" (16) bezeichnet, als eine Art transzendentaler Empfänglichkeit für das Nicht-Sein der Existenz, vergleichbar der "sensibilité pure dont Kant fait

(12) La connaissance surnaturelle, p.41

(13) *ibid.*, p.42

(14) *ibid.*, p.39: "La compassion qu'on éprouve pour le malheureux c'est la compassion que la partie impassible de sa propre âme éprouve, dans le malheur, pour la partie sensible. La compassion que le Christ éprouvait pour lui-même quand il disait "Mon Père, que ce calice soit écarté... Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?"... Cette compassion pour soi est ce qu'éprouve une âme pure dans le malheur. Une âme pure éprouve la même compassion devant le malheur des autres".

(15) *ibid.*, p.287: "La compassion seule permet de contempler le malheur. Car son propre malheur, on en est broyé, on ne le contemple pas. Le malheur d'autrui n'est pas du malheur s'il n'y a pas compassion".

(16) Cahiers II, p.185

usage pour l'espace et le temps" (17) und die, insbesondere, Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis des Schönen und mithin des Seins ist.

Wenn somit das Ich am Grund des Leidens durch das Mitleiden aus der einseitigen Dimension der Besonderheit zusätzlich in jene der Allgemeinheit versetzt wird - "Ce je irréductible, qui est le fond irréductible de ma souffrance, le rendre universel" (18) -, so bedarf es hierzu vorgängig der Bereitschaft, das am Nächsten wahrgenommene Leiden auch für sich selbst anzunehmen. Wird dieser Schritt der Demut und der Bitterkeit (19) verweigert, so wird nicht nur die Fähigkeit des Mit-Leidens unterbunden, sondern damit auch die Erschliessung der "sensibilité universelle" und mit ihr die Ueberwindung der erkenntnishemmenden Ich- und Selbstbezogenheit (20). Im Mit-Leiden wird also nicht nur jedem Nächsten gegenüber Gerechtigkeit verwirklicht, sondern auch sich selbst gegenüber. Doch heisst gerade Gerechtigkeit mehr als die in Mit-Leiden umgesetzte Anerkennung der grundsätzlichen Gleichheit von Mensch zu Mensch, auch im schwierigen Ausgleich scheinbarer Ungleichheit, z.B. im gegenseitigen Verhalten von Starken und Schwachen (21) oder von Feinden (22). Gerechtigkeit besteht auch im Respekt vor der nicht-aufzuhebenden Andersheit des Nächsten, vor seiner Einmaligkeit als "créature distincte", als Person, auch wenn - oder gerade weil - "la personne en nous, c'est la part en nous de l'erreur et du péché" (23) (- besteht doch gerade im Person-

(17) *ibid.*

(18) Cahiers II, p.199

(19) *ibid.*, 185: "Se vider de sa fausse divinité, se soumettre inconditionnellement à la misère humaine. Soumission, acceptation et amertume irréductible".

(20) *ibid.*: "C'est le refus d'accepter pour soi la possibilité de souffrir qui entrave la compassion".

(21) Attente de Dieu, p.128-129

(22) Cahiers II, p.201

(23) Ecrits de Londres et dernières lettres, p.17

sein das Anderssein nicht nur von Mensch zu Mensch, sondern auch von Mensch zu Gott (24); denn die Ebenbildlichkeit von Mensch und Gott ist ja durch das Personsein, das sich vor allem in der Ich-Arrogation und durch die Autonomie äussert, verdeckt und zeigt sich erst durch den Verzicht darauf und damit durch den Gehorsam als der sublimsten Leistung der Autonomie, durch welche der Mensch widerstandlos, der Materie gleich, den göttlichen Willen vollzieht und damit zur "Un-Person" wird, "impersonnel", gemäss dem existenz- und schöpfungsimmanenten Auftrag zur Dekreation. "Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel" (25). Das Geheiligte ist das im existentiellen Prozess des Entwerdens Erreichte und Vollendete, das Gottähnliche: "La perfection est impersonnelle"(26).

Der Forderung Genüge zu tun, das Anderssein des Nächsten zu respektieren, ist in keinem zwischenmenschlichen Verhältnis so schwierig wie in der Freundschaft, besteht doch das natürliche Bedürfnis im Einssein und nicht in der Distanz. Dieses Bedürfnis aber ist trügerisch, da in ihm die grundsätzliche Bedürftigkeit der Existenz und ihr Streben nach Einheit mit dem (absoluten) Guten relativiert wird, da hierin ein Mensch zum Ziel des Strebens und ein anderer zum Mittel der zu erreichenden Einheit gemacht wird. Nicht nur das an Kant geschulte moralische Empfinden wird dabei gestört (27), sondern der jeder wahren Freundschaft grundlegende Gedanke der "Harmonie aus Gleichheit" (28) wird dabei

-
- (24) Attente de Dieu, p.172: "Ce qui en l'homme est l'image même de Dieu, c'est quelque chose qui en nous est attaché au fait d'être une personne, mais qui n'est pas ce fait lui-même. C'est la faculté de renoncement à la personne. C'est l'obéissance".
- (25) Ecrits de Londres et dernières lettres, p.16
- (26) ibid., p.17
- (27) cf. die dritte Formulierung des Kategorischen Imperativs, Metaphysik der Sitten (AA 4, 433)
- (28) Es geht um den von S.W. zitierten pythagoreischen Grundsatz, dass "l'amitié est une égalité faite d'harmonie", cf. Attente de Dieu, p.202.

aufs empfindlichste verletzt. Damit Harmonie sei, bedarf es der Kontrolle der natürlichen Bedürfnisse (- dessen, was Simone Weil "la nécessité" nennt) durch das Uebernatürliche im Menschen; damit Gleichheit sei, bedarf es des Respekts vor der Autonomie, beim andern Menschen so wie bei sich selbst (29). Und zusätzlich bedarf es angesichts der Fragilität von Harmonie und Gleichheit der Gegenseitigkeit im Bemühen um deren Wahrung. "Quand quelqu'un désire se subordonner un être humain ou accepte de se subordonner à lui, il n'y a pas trace d'amitié... Il n'y a pas d'amitié dans l'inégalité. ... Si d'un des deux côtés, il n'y a pas de respect pour l'autonomie de l'autre, celui-ci doit couper le lien par respect de soi-même. ... Dans une amitié parfaite ... les deux amis acceptent complètement d'être deux et non pas un, ils respectent la distance que met entre eux le fait d'être deux créatures distinctes" (30). In dieser Distanz kann das verwirklicht werden, was Simone Weil "ein Wunder" nennt: "... le miracle par lequel un être humain accepte de regarder ... est sans s'approcher l'être même qui lui est nécessaire comme une nourriture" (31): selbstlose Liebe, frei von jeglichem Verlangen nach Besitz. In der Freundschaft kommt die im Mit-Leiden erschlossene Fähigkeit der "sensibilité universelle" zur zwischenmenschlich gegenseitigen Vollendung (32).

Die Verantwortlichkeit für den Nächsten betrifft jedoch nicht nur die grundsätzliche Bedürftigkeit, in der das Mit-Leiden die einzige Form der Begleitung ist, Begleitung im Ausstehen des Nicht-Tuns

(29) Attente de Dieu, p.202-203

(30) ibid., p. 203-204

(31) ibid., p.204

(32) La connaissance surnaturelle, p.287: "Notre sensibilité est naturellement universelle, mais elle est rendue égoïste par notre désir qui s'y attache. Le désir entièrement tourné vers le Bien infini hors de nous exclut tout retour sur soi et par suite tout égoïsme".

und des Wartens, der Leere und der "finstern Nacht". Als Gebot des aktualisierten Mit-Leidens und damit der tätigen Liebe betrifft sie ebenso sehr jene Bereiche, in denen die Bedürftigkeit aufholbar und das Leiden stillbar ist. Das Mit-Leiden angesichts eines Hungrigen kann nicht untätig sein, sondern zeigt sich als "une inclination presque irrésistible à le nourrir" (33); denn die Erkenntnis des Ich im Nächsten ist fiktiv, wenn sie nicht von der "unwiderstehlichen Neigung", ihm zu helfen, begleitet ist. Nicht anders, als wenn für eigenes Leiden nach Abhilfe gesucht wird, auf ebenso spontane und direkte Weise vollzieht sich die Hilfe für den Nächsten: "C'est tout. Il n'y a rien d'autre. Cela est si simple qu'au moment où il le fait (- essayer de remédier au malheur) sa main droite ignore ce que fait sa main gauche" (34). Nicht im Wunsch, der Hungrige möge Nahrung erhalten, äussert sich die Liebe, sondern in der unverzüglichen praktischen Hilfe, auch wenn der Helfende damit sich selbst das Nötigste entzieht (35).

Was sich bei Simone Weil aus dem Gesamtzusammenhang ihres Denkens als Kern einer praktischen Ethik herauskristallisiert, ist alt wie menschliche Weisheit überhaupt. An den Quellen schöpfen heisst ja, die Zeitlosigkeit und Allgemeinheit der Wahrheit aufzeigen, sie nicht in der historischen Fixierung belassen, sondern durch die Uebereinstimmung mit dem Resultat individuellen Denkens und individueller Erfahrung ihrer Gültigkeit in der Zeit überführen.

(33) Cahiers II, p.202

(34) La connaissance surnaturelle, p.288 (- bezieht sich auf die Stelle Mt 6,3)

(35) *ibid.*, p.287: "Si on voit un affamé, on ne désire pas qu'il reçoive de la nourriture, mais on fait tout ce qu'on peut pour la lui procurer, dût-on se priver du nécessaire".

So verhält es sich mit der durch das Mit-Leiden erschlossenen Nächstenliebe, durch welche sich von Mensch zu Mensch im Respekt vor der Gleichheit und der Andersheit - übernatürliche - Gerechtigkeit verwirklicht. Wenn Simone Weil hier von "Tugend" spricht (36), so verbindet sie das platonische Verständnis von Tugend als Tauglichkeit der Seele zu der ihr gemässen Bestimmung mit der kantischen Bedeutung, derzufolge Tugend sich als Stärke in der Befolgung der Pflicht, als immer wieder geübte Ueberwindung der von der eigenen Natur gesetzten Hindernisse, erweist (37); und wenn sie dabei von d e r christlichen Tugend spricht ("la vertu chrétienne par excellence")(38), so verweist sie damit auf Christus, der sie auf vollkommene Weise vorgezeigt und gelehrt hat. Es handelt sich um dieselbe Tugend, unter Anrufung derer sich der Verstorbene im "Aegyptischen Totenbuch" rechtfertigt: nie habe er jemanden zum Weinen gebracht, nie seine Stimme stolz erhoben, nie jemandem Angst eingeflösst und nie sein Ohr gerechten und wahren Worten verschlossen (39). Und es ist das Versäumnis dieser Tugend, welches im Buch Hiob als Grund der gerechten Strafe gilt (40), ist doch seit ältester Zeit unter Jahwes Namen vorgeschrieben, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (41); und die "Freuden des Weisen" (42) sind dem versprochen, der dieses Gebot erfüllt. Wenn also Christus (43) und in seiner Nachfolge Paulus (44) betonen, dass in diesem Gebot die Vollendung des Gesetzes liege, so wird einerseits deutlich, wie sehr sich die christliche Lehre selbst in der moralischen Tradition des Judentums verankert sieht,

(36) Attente de Dieu, p.124-146

(37) Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, A 28,29

(38) *ibid.* (36), p.130

(39) *ibid.*: "Je n'ai fait pleurer personne. Je n'ai jamais rendu ma voix hautaine. Je n'ai jamais causé de peur à personne. Je ne me suis jamais rendu sourd à des paroles justes et vraies".

(40) Buch Hiob, 22 6 - 9

(41) Leviticus, 19,18

(42) Sprüche, 3,28-29

(43) Mt, 5, 43-45; 22, 39-40

(44) Röm 13, 9-10; Gal 5,14

andererseits wie fremd und ungewohnt, wie "absurd" gerade das Gebot der Nächstenliebe als Kernsatz des Glaubens auch damals wirkte.

Hier knüpft Simone Weil an: "Une telle vertu est identique à la foi réelle, en acte, dans le vrai Dieu" (45). Diese Tugend, welche sich als umfassende, allseitige Nächstenliebe erprobt und welche nichts anderes ist als in Tat umgesetzter Glaube, das ist nichts Aufsehenerregendes, nichts Aussergewöhnliches, das ist nichts als die neue - in christlichem Sinn aber selbstverständliche - Heiligkeit, welche die Zeit erfordert. "Nous vivons une époque tout à fait sans précédent, et dans la situation présente l'universalité, qui pouvait autrefois être implicite, doit être maintenant pleinement explicite. ... Aujourd'hui ... il faut la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent" (46). Gegen den grauenvollen Verrat an der Nächstenliebe, gegen all die Quälerei, gegen die Grausamkeit, gegen das Morden - eine neue Heiligkeit: das wahrnehmbare, spürbare Bekenntnis zur ununterschiedenen, umfassenden Gleichheit des leidenden Ich, das Mit-leiden mit jedem nächsten, als wäre es das eigene Ich, die spontane tätige Hilfe, um die Würde der Besonderheit zu respektieren, mehr nicht. Denn, sagt Simone Weil, "il me semble qu'en réalité la sainteté est ... le minimum pour un chrétien" (47), nicht anders denn Redlichkeit in Geldsachen für den Kaufmann, Tapferkeit für den Berufssoldaten oder kritischen Geist für den Wissenschaftler. Heiligkeit, fährt sie fort, ist der Name für die spezifische Tugend des

(45) Attente de Dieu, p.130

(46) *ibid.*, p.81 (aus dem letzten Brief an den Père J.M.Perrin, am 26.Mai 1942 in Casablanca verfasst, kurz vor der Ueberfahrt nach Amerika).

(47) aus dem langen, nicht datierten Brief an Maurice Schumann, in: *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.209.

Christen (48). Und in der Tat ist Heiligkeit nichts anderes denn die entgegengesetzte Entsprechung der Schuldigkeit der Existenz. Simone Weils Bekenntnis zu beiden existentialen Extremen entspricht ihrem Mut, die Spannung der Antinomie auszutragen, nicht in theoretischer Weise, sondern durch die Kongruenz von Handeln und Denken. In der Nächstenliebe wird diese Kongruenz hergestellt. (Interessant ist, dass das, was sie als Charakteristikum selbstverständlicher Heiligkeit bezeichnet, für sie einige Jahre früher "the soul of genius" (49) bedeutete, "... caritas in the Christian sense of that word, that is to say, the feeling that every human being is all-important". So meint sie mit Heiligkeit und Genie unter verschiedenen Bezeichnungen dasselbe: schöpferisches Wirken, durch welches nicht nur die Aeusserungen des Geistes, sondern die Existenz selbst zum Kunstwerk werden, zur sinnenfälligen und spürbaren Vollendung des Strebens nach dem Guten, nicht auf solipsistische Weise, auch nicht "Gottes wegen" (50), sondern für den Nächsten, aus der Bejahung der gemeinsamen "condition", aus dem Bewusstsein der Gerechtigkeit. Beiden Motiven liegt die - übernatürliche - Liebe zugrunde, kraft derer die Freiheit sich als Gehorsam zeigt, die "Torheit der Liebe" (51).

Da Simone Weil nicht verschiedenes Gutes unterscheidet als Ziel des Strebens, gilt dasselbe Gute und gelten dieselben ethischen Handlungskriterien für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft. Somit nimmt sie die "folie d'amour" auch für die Gemeinschaft als Postulat des Verhaltens und der Ausrichtung an, in der Ahnung,

(48) *ibid.* (47)

(49) aus dem 1937 an Charles B. ("devil boy"), den sie in Solesmes kennengelernt hatte, in englischer Sprache abgefassten Brief (zitiert bei S. Pétrement, a.a.O., p.330).

(50) Cahiers II, p.268: "D'une manière générale, pour Dieu est une mauvaise expression. Dieu ne doit pas se mettre au datif"; auch *ibid.*, p.270: "Non pas aller au prochain pour Dieu, mais être poussé par Dieu vers le prochain".

(51) aus: "Luttons-nous pour la justice?", in: *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.56-57.

dass dadurch die fragilen Möglichkeiten, die sich hinieden der Schönheit, dem Glück und der Erfüllung bieten, verwirklicht werden könnten. "La folie d'amour incline à discerner et à chérir également, dans tous les milieux humains sans exception, en tous lieux du globe, les fragiles possibilités terrestres de beauté, de bonheur et de plénitude; à souhaiter les préserver toutes avec un soin également religieux; là où elles manquent, à souhaiter réchauffer tendrement les moindres traces de celles qui ont existé, les moindres germes de celles qui peuvent naître" (52). Keine programmatische Verheissung, nichts als Ausdruck der Hoffnung auf einen Tendenzwandel im Verhalten der Menschen untereinander durch den kraft der Liebe im Innern der Einzelnen vollzogenen Wandel. Denn wenn einerseits das "allgemeine Gesetz" sich für jeden Menschen als Notwendigkeit zeigt, Ungerechtigkeit zu erdulden, und wenn andererseits Glück nicht anders denn durch die Uebereinstimmung von Innen und Aussen, von Seele und Um-Welt und damit durch die Zustimmung zur Um-Welt erfahrbar ist, diese Zustimmung sich aber - nach Massgabe der Entscheidungskriterien der Welt selbst - der Ungerechtigkeit gegenüber verweigert, die selbst wiederum in ihrer Funktion als "loi universelle" nicht veränderbar ist, gilt es, den innern Erfahrungsmodus der Ungerechtigkeit zu verändern, dergestalt, dass die Erfahrung der Ungerechtigkeit als Gerechtigkeit empfunden wird (53). Auf diese Weise wird nicht nur die innere Auflehnung gegen erfahrene Ungerechtigkeit beigelegt, da diese Erfahrung nun ja eine positive Wertung

(52) *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.56

(53) *ibid.*: "Au milieu même de la souffrance injustement infligée, elle fait consentir à subir la loi universelle qui expose toute créature de ce monde à l'injustice. Ce consentement soustrait l'âme au mal; il a la vertu miraculeuse de transformer, dans l'âme où il a lieu, le mal en bien, l'injustice en justice...".

erhält (- Auflehnung der Existenz gegen sich selbst als leidende wie gegen die Um-Welt als Leiden zufügende), sondern es wird auch das Bedürfnis nach Vergeltung aufgehoben. So wird der Kreislauf der Ungerechtigkeit unterbrochen. Durch die allmähliche innere Befriedung der Existenz erwächst die Befriedung der Gemeinschaft. Eine Utopie?

Simone Weil weiss um den Einwand. "C'est vraiment une folie. Elle précipite dans des risques qu'on ne peut pas courir si on a accordé son coeur à quoi que ce soit en ce monde, fût-ce une grande cause, ou une Eglise, ou une patrie" (54). Welche Risiken sind da gemeint? Genau diejenigen, die Christus eingegangen ist in der "Torheit" seiner Liebe, und vor ihm und nach^{ihm} jeder Gerechte: verspottet zu werden, verlacht und verschrien und am Schluss gar gekreuzigt zu werden. Unvereinbar seien diese Risiken mit dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer grossen Sache oder zu Kirche und Vaterland. Dies wird zu explizieren sein. Doch abgesehen davon gibt es eine aktuelle Dringlichkeit für diese "Torheit": die Dringlichkeit der an Liebesmangel irre gewordenen Zeit, der dringliche Rückgriff auf eine höhere Vernunft, auf die Unvernunft der Liebe (55), ist sie doch Grund und Ursache für das Funktionieren der All-Welt, des Kosmos. Besinnung auf sie ist somit Besinnung auf das Parameter der machtfreien Ordnung: auf die Macht der Ohnmacht.

Hier liegt der Schlüssel zu Simone Weils Gesellschaftskritik sowie zum Verständnis der Reformen, die sie für den geistigen und poli-

(54) *ibid.*, p.57

(55) *ibid.*: "Mais si l'ordre de l'univers est un ordre sage, il doit y avoir quelquefois des moments où, du point de vue de la raison terrestre, la folie d'amour seule est raisonnable. Ces moments ne peuvent être que ceux où, comme aujourd'hui, l'humanité est devenue folle à force de manquer d'amour".

tischen Wiederaufbau des zerschlagenen Europas erarbeitet. Es geht um eine "Politik der Askese" (56), um die Askese der Macht. Das ideale Gemeinwesen ist der Ort, wo die "naturegegebene Notwendigkeit, dergemäss jedes Wesen alle Macht, über die es verfügt, auch ausübt" (57) sich der Kontrolle und damit der Beschränkung unterzieht, wo Machtausübung irrelevant wird und daher unterbleibt, weil das Gemeinwesen selbst nicht als Zweck verstanden wird, sondern als Mittel, als Vermittlung der Verwirklichung der Würde des Einzelnen durch den Respekt vor der Gleichheit und der Andersheit des Nächsten. Dieses vollkommene Gemeinwesen ist für Simone Weil die "cité": "Mais cela n'est pas du social; c'est un milieu humain dont on n'a plus conscience que de l'air qu'on respire. Un contact avec la nature, le passé, la tradition; un metaxy" (58). Sie ist ein Ort der Geborgenheit - "la cité donne le sentiment d'être chez soi" (59), in welcher jede Existenz in ihrer Vereinzelung und in ihrer Gleichheit mit jeder andern aufgehoben ist, sodass weder das Ich (als Ausdruck der Behauptung der Autonomie) noch das Wir (als Vervielfachung und Ballung von Autonomie, als ein zum Popanz angeschwollenes potenziertes Ich, das Ich der Gruppe - "la collectivité" (60) - , welche sich auf Grund eines gefährlichen und folgenschweren Irrtums sakrale Eigenschaften zumisst), sodass keine Form der personalen Selbstbehauptung mehr sich aufdrängt. Denn die "cité" als vermittelnde macht die Beziehung zwischen den Menschen unmittelbar; sie hebt die Trennung, die durch das Element des Personalen entsteht, auf

(56) cf. die gründliche, kritische Arbeit von Athanasios Moulakis, S.W., Die Politik der Askese, Alphen an den Rijn, Stuttgart, bruxelles, Firenze 1981 (- in welcher im besondern die Verbindung wie die Differenzierung der Weil'schen Konzeption mit derjenigen ihres Lehrers Alain untersucht wird).

(57) nach Thukydides, Geschichte, V, 105, zitiert bei S.W. Cahiers I, p.207

(58) Cahiers II, p.203

(59) ibid., p.205

(60) Ecrits de Londres et dernières lettres, p.18: "Non seulement la collectivité est étrangère au sacré, mais elle égare en en fournissant une fausse imitation. L'erreur qui attribue à la collectivité un caractère sacré est de l'idolâtrie; c'est en tout temps, en tout pays, le crime le plus répandu".

und verbindet im Impersonalen, im Geistigen, d.h. in der Gleichheit (61). (Wie nah ist das Weil'sche Verständnis der vollkommenen menschlichen Beziehung demjenigen Martin Bubers, "... in jedem Du reden wir das ewige an")(62).

Die "cité" ist innerhalb der Gegebenheiten der Welt eine Enklave der harmonischen Ordnung und des Gleichgewichts. In unterschiedlichen Stufen der Vollendung findet sie sich zu allen Zeiten (Simone Weil erinnert insbesondere an die Gemeinschaft der Katharer (63); auch das Venedig Jaffier's in "Venise sauvée" ist ein gültiges Beispiel). In Augenblicken der Gefährdung und des Verlustes nehmen selbst Vaterland und Staat den Wert der "cité" an (Simone Weil weiss um die Erfahrung des Zusammenbruchs Frankreichs und des Exils) und damit auch die Funktion der Vermittlung: Vermittlung der Entwurzelung, der Leere und des Leidens und damit der Möglichkeit einer letztthinnigen Einwurzelung in Gott, der Vollendung der Dekreation (64). Diese Entwurzelung bedarf jedoch, damit sie zu einer höhern Einwurzelung führt, der innern Zustimmung; sie ist ein Akt der Freiheit und des Gehorsams. Die Entwurzelung eines andern Menschen dagegen, die Verstossung aus der "cité" als dem Ort der Geborgenheit, ist ein Akt der Gewalt und ein grosses Verbrechen. Und kein Verbrechen ist in der Lage, Realität zu schaffen, sondern nur Irrealität (65). Ebenso verhält es sich mit der gewalttätigen äussern Zerstörung der "cité" oder deren innern Zersetzung, "... c'est couper tout lien de poésie et d'amour entre les âmes humaines et l'univers. C'est les

(61) *ibid.*, p.11-44 (La personne et le sacré: collectivité, personne, impersonnel, droit, justice).

(62) Martin Buber, *Ich und Du*, 10.Auflage, Heidelberg 1979, p.13

(63) cf. den mit Emile Novis gezeichneten Aufsatz: *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, in: *Cahiers du Sud*, XX, 249 (August-Oktober 1942), abgedruckt in: *Ecrits historiques et politiques*, p.75-85.

(64) *Cahiers II*, p.205: "Il faut se déraciner. Couper l'arbre et en faire une croix, et ensuite la porter tous les jours. Se déraciner socialement et végétativement. S'exiler de toute patrie terrestre".

(65) *ibid.*: "Faire tout cela à autrui, du dehors, est de l'ersatz de décération. C'est produire de l'irréel".

plonger de force dans l'horreur de la laideur. Il n'y a guère de crime plus grand" (66).

Das Kriterium der Unterscheidung liegt in der Gewalt, Ausdruck der Verbindung von Macht und Willkür, von Regellosigkeit und Verachtung der Würde des Menschen. Simone Weils Ablehnung jeglicher Gewalt erklärt ihren Pazifismus, "... parce que la guerre est l'irréalité même" (67). Wenn sie noch glaubte, der Bürgerkrieg mache eine Ausnahme, weil es darin um den Kampf und um den Sieg geistiger Werte gehe, so war sie nach ihrem Spanienaufenthalt eines bessern belehrt, und sie lehnte den Bürgerkrieg ebenso ab wie jede andere Form des Krieges (68). Denn jeder Krieg, ob er defensiv oder offensiv sei, imperialistisch oder ein Nationalkrieg, ist letztlich ein Krieg des Staats- und Militärapparats gegen die Menschen, die ihn zu führen und in ihm zu sterben haben (69), weniger ein Ereignis zwischen den Staaten als ein Ereignis im Innern des Staates, das entsetzlichste überhaupt, die rücksichtsloseste Form des politischen Zwanges, Mord, Massensterben, denn "les soldats ne s'exposent pas à la mort, ils sont envoyés au massacre" (70). "La guerre, de nos jours, se définit par la subordination des combattants aux instruments de combats" (71), Menschen werden zu Mitteln degradiert im Dienst eines Staates, der sich zum Zweck proklamiert. Nie kann diese Umkehrung der Werte im Innern des Staates - im Verhältnis von Mensch und Staat - im aussenpolitischen Bereich erreichen, dass Freiheit geschaffen und gesichert würde (72). Selbst ein revolutionärer

(66) Attente de Dieu, p.174

(67) Pensées sans ordre, p.75 (aus dem Brief an Joë Bousquet)

(68) Ecrits historiques et politiques, p.249 (aus: Faut-il graisser les godillots?): "Et si le malheur des temps veut que la guerre civile devienne aujourd'hui une guerre comme une autre ...on n'en peut tirer qu'une conclusion: éviter aussi la guerre civile".

(69) ibid., p.234 (aus: Réflexions sur la guerre, 1933 abgefasst)

(70) ibid.

(71) ibid., p.233

(72) ibid., p.234: "Quant à la portée extérieure d'une telle guerre, elle est déterminée par les rapports politiques établis à l'intérieur; des armes maniées par un appareil d'Etat souverain ne peuvent apporter la liberté à personne".

Krieg, der die Menschenrechte auf sein Banner schreibt, verrät seine Motive und verunmöglicht gerade durch die Anwendung von Gewalt und durch die damit verbundene Ungerechtigkeit die Erreichung des Ziels. "La guerre révolutionnaire est le tombeau de la révolution" (73); denn unvereinbar mit der Würde des Menschen ist ja nicht der Gedanke der Revolution, sondern der Gedanke des Krieges - und umsomehr deren Realität. Es ist ein nicht zu lösendes Paradox, dass gerade jene, die auch im zivilen Leben durch ihre materielle Abhängigkeit von Mächtigen oder vom Staat schlecht behandelt werden, deren Würde bedenkenlos verletzt wird und die nie Ehre erfahren - das einfache Volk, die Masse der Arbeiter -, dass gerade diese sterben sollen, um die Würde und Ehre des Vaterlandes zu retten; dass sie zudem am tiefsten und härtesten gedemütigt werden im Augenblick, wo sie zu diesem Zweck in den Tod geschickt werden (74).

Simone Weil warnt in diesem Zusammenhang auch vor dem Missbrauch und der Verführungsmacht der Sprache (75); denn über die Sprache erfolgt ja die Verführung zur Gewalt und zur Missachtung der Werte des Lebens und des Zusammenlebens. Es ist diese tiefe Abscheu vor der Verfälschung der menschlichen Realität, welche eins ist mit der Abscheu vor jeder Anwendung von Gewalt, und es ist infolgedessen die Ueberzeugung, dass selbst im internationalen Bereich, wenn das Unrecht nicht zu vermeiden sei, die sokratische Maxime gelte, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun (76), welche Simone Weil bewegt, sich anfänglich auch dem Nationalsozialismus gegenüber pazifistisch zu äussern (- obwohl sie sehr

(73) *ibid.*, p.236

(74) *ibid.*, p.246 (aus: Réponse à une question d'Alain, vermutlich 1936 verfasst)

(75) cf. Ne recommençons pas la guerre de Troie, in *ibid.*, p. 256-272.

(76) Gorgias, 469 b - c 3

klarsichtig dessen Hintergründe und Absichten analysiert (77) und Hitler selbst illusionslos durchschaut (78), ja sogar eher den Gedanken einer deutschen Hegemonie in Europa ins Auge zu fassen als den Gedanken eines Krieges. (Dass bei ihrer Hellsichtigkeit und bei der Kraft ihres Mit-Leidens die Verfolgung und Ermordung ihres eigenen, des jüdischen Volkes sie nicht in besonderem Mass herausfordert, wird ein Rätsel bleiben. Es gibt in der Tat wenig Stellen, wo sie sich explizit dazu äussert (79), doch beweisen gerade diese Stellen, dass sie (- über die Schikanen und Härten hinaus, die sie selbst als Jüdin in Frankreich zu erfahren hatte) von den Konzentrationslagern und dem Los der dorthin Deportierten wusste. Ihr Schweigen, wie auch Aeusserungen der Distanzierung, ja des "Verrats" können zwar annähernd entschlüsselt werden (- dazu finden sich in ihren Texten genügend Stellen), müssen jedoch letztlich als Ausdruck einer innern Zerrissenheit und Hinderung und damit eines grossen Leidens verstanden sein, denn dies vor allem ist ja die nicht versöhnbare Ambivalenz. Was sie in einem andern Zusammenhang schreibt, gilt auch hier: "Je crois que dans les choses très importantes on ne franchit pas les obstacles. On les regarde fixement, aussi longtemps qu'il le faut, jusqu'à ce que, dans le cas où ils procèdent des puissances d'illusion, ils disparaissent" (80). Es ist müssig, sich zu fragen, ob die "Hindernisse" verschwunden wären, hätte sie

(77) cf. Non-intervention généralisée (in: Ecrits historiques et politiques, p.252-255); L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie? (ibid., p.273-278); Lettre à G. Bergery (ibid., p.283-289)

(78) Reflexions en vue d'un bilan, in: ibid., p.302 ff

(79) cf. Ecrits de Londres et dernières lettres, p.127 (aus: Note sur la suppression générale des partis politiques): "Si la République de Weimar, au lieu de Hitler, avait décidé par les voies les plus rigoureusement parlementaires et légales de mettre les Juifs dans des camps de concentration et de les torturer avec raffinement jusqu'à la mort, les tortures n'auraient pas eu un atome de légitimité de plus qu'elles n'ont maintenant. Or pareille chose n'est nullement inconcevable. Seul ce qui est juste est légitime. Le crime et le mensonge ne le sont en aucun cas". - cf. auch Cahiers I, p. 207 (Hinweis auf Illegitimität der Ausrottung eines ganzen Volkes), Enracinement, p.62 (Hinweis auf Deportationen als auf die schärfste Form der gewaltsamen Entwurzelung).

(80) Attente de Dieu, p.28

länger gelebt, ebenso wie es müssig ist, sich zu fragen, ob sie sich doch noch hätte taufen lassen. Ihre Haltung der Verweigerung scheint in beiden Fragen denselben Grund zu haben: ihr Misstrauen vor jeder Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, vor dem Wir-Sagen, vor dem Verlust der Eigenverantwortlichkeit und der kritischen Distanz zu jeder Art von Macht, welche dem Kollektiv - und ipso facto jedem Mitglied des Kollektivs - zukommt (81). Israel und die Kirche lehnt sie als Kollektiv ab, und sie lehnt das Gefühl der Beheimatung in einem Kollektiv ab, die damit verbundene Weise des "Patriotismus": "... je ne veux pour moi d'aucun sentiment de ce genre. Le mot vouloir est impropre. Je sais, je sens avec certitude que tout sentiment de ce genre, quel qu'en soit l'objet, est funeste pour moi" (82). Der besondere Vorwurf an Israel betrifft den Anspruch der Auserwähltheit, den sie als kollektive Anmassung und Vergötzung deutet und als Hindernis zur Erkenntnis des wahren Gottes (83). (Den vergleichbaren Anspruch der "Heiligkeit" lehnt sie auch bei der Kirche ab). Aus ihrer christusbezogenen Religiosität heraus deutet sie diese "Auserwähltheit" vor allem als Bestimmung zur Ernährerrolle (Joseph) wie zur Verräterrolle (84) (- wobei ohne Judas' Verrat Christi Passion und Sühnung der Schuld nicht möglich gewesen wäre) (85). Nun muss aber gerade die kollektive Nicht-Anerkennung Christi als göttliche Inkarnation für Simone Weil die Umkehrung der Auserwählung in Fluch rechtfertigen. Ihre Zustimmung zu dieser Umkehrung, ihr Verständnis von

(81) cf. *Attente de Dieu*, p.24: "Non que je sois d'un tempérament très individualiste. J'ai peur pour la raison contraire. J'ai en moi un fort penchant grégaire. Je suis par disposition naturelle extrêmement influençable, influençable à l'excès, et surtout aux choses collectives".

(82) *ibid.*

(83) *Pensées sans ordre*, p.51 ff (aus: *Israël et les Gentils*): "La notion même de peuple élu est incompatible avec la connaissance du vrai Dieu. C'est de l'idolâtrie sociale, la pire idolâtrie".

(84) *ibid.*, p.52: "L'élection d'Israël peut s'entendre à la fois dans deux sens, au sens où Joseph a été élu pour nourrir Jésus et où Judas a été élu pour le trahir".

(85) *Cahiers III*, p.204

Sühne und Gerechtigkeit mag die beinahe unglaubliche Härte gewisser Äusserungen erklären, welche sich gegen das jüdische Volk als Volk, als Kollektiv wenden (86). Gleichzeitig zerreisst sie das Wissen um das Unglück jedes Einzelnen in einem solchen Mass, dass sie sich nicht mehr in der Lage fühlt, dieses Unglück und die göttliche Vollkommenheit in eine Verbindung zu bringen; sie kann dies erst wieder, schreibt sie, wenn sie selbst äusserstes körperliches Leiden, wie es in dieser Zeit Menschen angetan wird, erdulden muss (87). - Mir scheint, dass beides auf gleiche Weise ernstgenommen werden muss, ihre Unfähigkeit der Identifikation mit Israel als Volk, obwohl sie in ihrem Denken wie in ihren Zügen aufs deutlichste von dessen Erbe geprägt war, wie auch ihren Willen zur Identifikation mit jedem einzelnen Verfolgten und Gequälten, mit jedem Gedeemütigten und Sterbenden. Dass sie in dieser Gespaltenheit und Leidenswilligkeit zusehends weniger zu leben fähig war, dass sie sich selbst in ihren frühzeitigen Tod hineinstarb, liegt auf der Hand. Die innere Unversöhnbarkeit der beiden Extreme - ihres radikalen Denkens wie ihrer tiefen Menschlichkeit - war ihr eigenes Drama, in welchem sie sowohl ihre Schwäche wie ihre Grösse bewies. Dies anzuerkennen tut der Bewunderung für ihr Werk und ihr Leben keinen Abbruch, sondern ermöglicht höchstens deren "gerechtes" Verstehen).

In der Frage des Pazifismus setzt bei Simone Weil nach dem Einmarsch der Hitlertruppen in Prag ein Prozess der Neubesinnung ein,

(86) insbesondere den von S. Péterement erwähnten und von Wladimir Rabi zitierten (im Sammelband von Gilbert Kahn, a.a.O., p. 144) Kommentar, den S.W. 1943 zu einem Rapport der Résistance-Gruppe O.C.M. (Organisation civile et militaire) verfasste und der die in Frankreich verbliebene jüdische Minderheit betraf: "L'existence d'une telle minorité ne constitue pas un bien. L'objectif doit donc être d'en provoquer la disparition. Et tout *modus vivendi* doit donc être une transition vers cet objectif. A cet égard, en reconnaître officiellement l'existence est très mauvais. Car cela se cristallise".

(87) *Ecrits de Londres*, p. 213 (aus dem Brief an Maurice Schumann): "J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux. J'ai la certitude que cette vérité, si elle m'est jamais accordée, me le sera seulement au moment où je serai moi-même physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes du malheur présent".

der mit dem Zusammenbruch Frankreichs seinen Abschluss findet. Von nun an scheint es ihr Pflicht eines jeden zu sein, die persönlichen Schmerzen und Zerwürfnisse zu vergessen und sich ganz im Kampf um die verlorenen Werte einzusetzen, nicht unbedacht - damit keine Menschenleben "vergeudet" werden -, aber auch nicht im bloss passiven Widerstand, im Vertrauen, dass die alliierten Streitkräfte es schon schaffen werden, sondern gemeinsam mit diesen, gemäss der Eigenverantwortlichkeit eines jeden, um eine möglichst schnelle Befreiung von den "Nazi-Henkern" zu erreichen (88). "Garder la pensée fixée, au-dessus des douleurs personnelles de chaque journée, sur le drame immense qui se joue dans le monde; ... penser aux biens précieux que nous avons laissé perdre parce que nous ne savions pas les apprécier, qu'il nous faut reconquérir, qu'il nous faudra conserver, dont maintenant nous savons le prix" (89). Es muss sich im Abwägen der ethischen Beurteilung von Krieg und Nicht-Krieg die plötzliche Erkenntnis durchgesetzt haben, dass der Kampf gegen Hitler diese Wertkategorien sprengte, dass er sowohl politisch wie ethisch dringend angezeigt war, damit die getretene Würde des Einzelnen und damit die zerstörte "cité" (zu der nun ganz Frankreich wurde) wieder aufgebaut werden konnten.

Aus dieser Haltung heraus beteiligte sie sich in Marseille an der Tätigkeit einer Résistance-Gruppe (90) und entwickelte sie ein ausführliches Projekt, für dessen Verwirklichung sie zahllose

(88) nach einem Fragment, publiziert in: *Ecrits historiques et politiques*, p.315: "Quand tous ceux qui en ont assez des bourreaux nazis se lèveront ensemble, en même temps que les forces armées frapperont le coup décisif, la délivrance sera rapide. Il faut seulement se garder, d'ici-là, à la fois de gaspiller des vies humaines inutilement et de tomber dans l'inertie, de croire que la libération sera accomplie par d'autres. Il faut que chacun sache qu'un jour il lui incombera d'y prendre part et se tienne prêt".

(89) *ibid.*

(90) betreffend die Herausgabe und Verbreitung einer wichtigen Untergrund-Zeitschrift, die "Cahiers du Témoignage chrétien".

Schritte unternahm - noch in Marseille, später in New York und dann in London -, das "Projet d'une formation d'infirmières de première ligne" (91). Sie sah darin eine von Frauen gebildete Front-Sanitäts-Gruppe für Erste Hilfe vor, welche an den gefährlichsten Abschnitten unter den meist gefährdeten Truppen Menschenleben retten sollte und zu retten vermöchte und welche gleichzeitig durch ihre Aufopferung und ihre selbstlose Todesbereitschaft eine Quelle der Ermutigung für die kämpfende Armee wäre, eine Art Elite-Truppe der Menschlichkeit, das extreme Gegenteil von Hitlers SS. Sie versprach sich eine grosse Wirkung davon, doch das Projekt wurde nicht verwirklicht. Auch was ihren ebenso dringlichen Wunsch betraf, in einer gefährlichen Mission ins besetzte Frankreich zurückgeschickt zu werden, konnte sie sich kein Gehör verschaffen. Enttäuschung und Kummer brachten sie der Verzweiflung nahe (92). "Je vous supplie de me procurer, si vous pouvez, la quantité de souffrance et de danger utiles qui me préservera d'être stérilement consumée par le chagrin. Je ne peux pas vivre dans la situation où je me trouve en ce moment. Cela me met tout près du désespoir" (93).

Der Beitrag, den man sie in London für die Rückgewinnung und den Wiederaufbau Frankreichs leisten liess, war ein rein theoretischer. Doch konnte sich dank dieser Aufgabe Simone Weils politisches Denken in bestimmten konkreten Fragen sammeln und sich kristallisieren.

(91) publiziert in: *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.187-195. (Bittbriefe, dessen Verwirklichung zu fördern, schrieb sie u.a. an Joé Bousquet, Jacques Martitain, Alexandre Koyré, Jacques Soustelle, Maurice Schumann, cf. S.Pétrement, a.a.O., p.474-477).

(92) cf. die drei Briefe an Maurice Schumann aus New York (vom 30.Juli 1942, einen 2. vom selben Datum und den sehr langen undatierten, in: *Ecrits de Londres*, p.185 - 215).

(93) *ibid.*, p.199

Die grösste Bedeutung kommt zweifelsohne der Frage zu, wie die zersplitterten und gegeneinander in Hass und Misstrauen aufgebrachten Kräfte des gedemütigten Frankreichs noch vor einem Sieg über Hitlerdeutschland und gleich danach auf eine Weise versöhnt und gelenkt werden können, damit nach dem Krieg die Fehler der Vorkriegszeit sich nicht wiederholen, damit nicht in Machtkämpfen und Schwäche die Chance einer echten und funktionstüchtigen Demokratie untergehe. Simone Weil erfasst die Dringlichkeit, das starke vorhandene Potential der Revolte gegen Fremdherrschaft und Ungerechtigkeit in strategischem Sinn zu nutzen und auf eine konstruktive Aufgabe umzuwerten: die Befreiung von der Besetzung als gemeinsame Aufgabe aller Französer (im Bund mit England), als Aufgabe der Versöhnung, der Bestätigung der Zusammengehörigkeit nach den Jahren der geteilten Politik, um zu verhindern, dass entweder amerikanischem Geld oder russischem Menscheneinsatz das Hauptverdienst der Befreiung zukomme und dadurch neue Abhängigkeit und Unfreiheit entstehe, oder aber dass das ungenutzt gebliebene Potential sich in einen Bürgerkrieg und Fehmekrieg entlade, der noch mehr Unheil anrichten würde als der Krieg selbst (94). Wohl ist es unvermeidlich und auch angebracht, dass die grossen Verräter "feierlich" (95) bestraft werden, doch müssen auf jeden Fall jahrelange Racheaktionen gegen die kleinen Mitläufer vermieden werden, damit nicht ein Klima der Angst, des Hasses und der Entwürdigung heranwachse.

(94) *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.114 ff (aus: *Réflexions sur la Révolte*): "... l'utilisation stratégique du potentiel de révolte en Europe, et notamment en France, a plus d'importance encore pour l'après-guerre que pour la victoire. ... La libération du territoire français est l'essentiel, mais ne peut résoudre aucun problème".

(95) *ibid.*, p.117: Autant il est désirable, que les cas éclatants de trahison reçoivent un châtement solennel, autant il est à souhaiter que les défaillances des hommes de second plan ... soient oubliées".

Was für Frankreich gilt, gilt für ganz Europa. Auch hier wird es nach Beendigung des Krieges zu spät sein, um an Einheit zu denken. Es bedarf schon vorher des Zusammenschlusses der besten Elemente nicht nur aus den von Deutschland besetzten Gebieten, sondern auch aus den Ländern, die die Schuld am Krieg tragen, aus Spanien (welches mit dem Bürgerkrieg den spätern kriegführenden Mächten das Probeschlachtfeld bot), aus Italien und aus Deutschland selbst (96). Denn wenn verhindert werden soll, dass nach Kriegsende eine Welle des Hasses Europa erschüttere (- welche ebenso verheerende Folgen nach sich zöge wie die Welle der Unterwürfigkeit zu Kriegsanfang), so bedarf es des Geistes der Versöhnung und der gegenseitigen Verantwortlichkeit, welche den Einzelnen, der sich zu dieser Zusammenarbeit bereit erklärt, befähigt, in seinem eigenen Land an führender Stelle für die Verwirklichung dieses Geistes einzustehen. (Was hier für den Aufbau von Legitimität und Gerechtigkeit im öffentlichen Leben ins Auge gefasst wird und was das Nachkriegseuropa aus dem zerstörerischen Dualismus von Opfern und Schuldigen herausführen soll, ist die konsequente Weiterführung und Anwendung des Liebesgebots. In ihm ist ja das Bekenntnis zur gleichen Zerrissenheit jeder Existenz zwischen Gut und Böse miteingeschlossen, mithin zur Schuld, aber auch zur Umkehr und Sühnung. Denn das Böse, das getan wird, verursacht ja nicht nur Leiden bei demjenigen, dem es angetan wird, sondern auch bei demjenigen, der es tut: Gewissensqualen und Reue, welche die Schuld selbst nicht hinfällig machen, sondern als Schuld erst

(96) *ibid.*, p.123-124

bewusst werden lassen, in doppeltem Sinn, als Verfehlung (d.h. als Versagen im Streben nach dem Guten) und als "Schuldigkeit" dem Nächsten gegenüber (d.h. als Verpflichtung zur Sühnung und Wiedergutmachung)(97). In diesem Sinn soll auch die Konzeption der Strafe neu überdacht werden; sie soll für den Schuldigen Hilfe und Mittel für die Rückkehr in die Gesetzlichkeit und damit in den Wirkungskreis des Guten sein (98), sie soll ihm als einem Umkehr- und Rückkehrwilligen und nicht als einem "out-law" zukommen, sie soll eine verbindende und "heiligende", eine - in der weitesten Bedeutung des Wortes - religiöse Funktion haben (99), ist ihr Ziel doch die Wiederherstellung der gestörten Gerechtigkeit, der verletzten Liebe).

Ueberhaupt soll das Rechtswesen im neu zu konstituierenden Frankreich - "le pouvoir judiciaire" - unter den drei "Gewalten" den höchsten Rang einnehmen, sind ihm doch selbst der Präsident der Republik und der Premierminister über ihre Amtsführung Rechenschaft schuldig, desgleichen die Mitglieder der Nationalversammlung, die Behörden aller Stufen und wer immer für das öffentliche Wohl Verantwortung trägt (Journalisten, Fabrikbesitzer, etc.)(100). Die Richter sollen die umfassendste Ausbildung erhalten, weniger in juristischer Hinsicht, als in historischer und sozialer Hinsicht, eine Ausbildung der Seele und des Verstandes, sollen sie doch in der Lage sein, das Gesetz und die Präzedenzfälle nicht anders denn als Richtlinien zu benutzen, ihre Urteile aber nach den Maßstäben des Gewissens und der Billigkeit zu fällen. (Ein

(97) In diesem Sinn entwickelt auch Hermann Levin Goldschmidt in "Freiheit für den Widerspruch" (Schaffhausen 1976) den Wert von Umkehr und Sühne auf der Grundlage der jüdisch-christlichen Ueberlieferung (Kapitel X, p.179-191).

(98) *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.175: "Celui qui s'est mis hors de la loi ne doit pas être traité comme tel - le châtiment le ramène dans la loi. (Il faut renouveler la conception du châtiment).

(99) *ibid.*, p.152: "Il y a une fonction de l'Etat qui a pour objet la justice!... D'une part fonction judiciaire, d'autre part assistance (dont problème: non collective ou individuelle, mais pénétrée d'amour)... Fonction religieuse de justice et d'assistance".

(100) *ibid.* (aus: *Idées essentielles pour une nouvelle Constitution*), p.93 - 97; cf. auch S.W's kritische Anmerkungen zum Verfassungsentwurf (*Remarques sur le nouveau projet de Constitution*), p. 85 - 92.

besonderer Gerichtshof soll für die Beurteilung der Richter selbst eingerichtet werden). Die Kompetenz des Gerichtswesens ergibt sich aus der von der Grundsatzklärung und der Gesetzgebung her abgeleiteten Aufgabe "de punir tout ce qui est mal. Et particulièrement tout ce qui fait du mal au pays" (101). Auf deutliche Weise rekurriert Simone Weil hier auf die Verantwortlichkeit des Einzelnen der Gemeinschaft gegenüber und klagt ihn ein auf seine Pflicht, alles zu unternehmen, damit eine lebensfähige und tragfähige "cité" entstehe.

Genau dieser Zweck bestimmt auch Simone Weils Vorschläge, die Kompetenz der Legislative auf ein Minimum einzuschränken, um der privaten Initiative der voll verantwortlichen Einzelnen den grösstmöglichen Raum zu gewähren. Hier soll in kleinen Gruppen die Gestaltung der Normen erarbeitet werden, auf welche sich dann alle drei Gewalten einigen (102). Der Legislative selbst soll die Aufgabe zukommen, auf Grund der Kenntnis der Bedürfnisse, Wünsche und unbestimmten Ansichten des Volkes, diese als klare Ideen in Form von Gesetzen zu formulieren und sodann Regierung und Behörden in der Anwendung und Umsetzung der Gesetze zu überwachen. Die Würde dieser Aufgabe ist unvereinbar mit dem "Prostitutions"-Charakter von Wahlkampagnen. Die Mitglieder der Legislative sollen zu ihrem Amt aufgefordert werden; "cela suppose une vie sociale qui n'ait pas le caractère à la fois grégaire et désertique de celle d'aujourd'hui" (103), sodass "des hommes d'élite pourront

(101) *ibid.*, p.95

(102) *ibid.*, p.96: "L'initiative privée occupe dans la vie du pays... la plus large place possible; mais avec répression toutes les fois qu'elle n'est pas orientée vers le bien public. Les normes doivent être élaborées dans tous les cas particuliers par de petits groupes d'hommes spécialement chargés de ce travail, et doivent être l'objet d'un accord des trois pouvoirs (mais le pouvoir législatif doit avoir le dernier mot dans ce domaine)".

(103) *ibid.*, p.95

être connus dans leur région sans s'être dégradés par la publicité" (104): Wiederum das Ideal der "cité", der menschlichen Gemeinschaft, welche sich nach Kriterien der Vernünftigkeit, der Verantwortlichkeit und der Nächstenliebe selbst ordnet und lenkt. Dass in diesem Sinn die Exekutive ebenfalls in höchstem Mass in ihrer Machtbefugnis eingeschränkt und kontrolliert ist, ist nicht mehr als folgerichtig; dass der Präsident als der fähigste und weiseste innerhalb der Beamtenschaft ernannt würde, auf Lebenszeit, jedoch mittels des Referendums absetzbar bei Versagen und aufs strengste bestrafbar durch ein höchstes Gericht (105), dass seine Legitimität aus der Reinheit seiner auf das öffentliche Wohl ausgerichteten Motivation und aus der Gewissheit des Volkes bezüglich seiner Integrität erwüchse, und dass er sein Amt nur in Anspruch nähme, solange diese Gewissheit bestände (106) - Simone Weils Ideen für die Ausarbeitung einer neuen Verfassung sind alle geprägt von ihrer Sorge um Legitimität und Beschränkung der Macht und um die Wahrung der Würde des Einzelnen mittels einer gerechten Gesetzgebung. (Es ist ihr wohl bewusst, dass es einer Zeit der Vorbereitung und der Erziehung des Volkes zu dieser Art der idealen Regierung bedarf- vielleicht einer oder zwei Generationen - und des Aufbaus einer geeigneten Beamtenschaft vorerst, und dass das grösste Problem in der Schaffung einer geeigneten Uebergangslösung besteht (107). "Tout cela a l'air fantaisiste, mais ne l'est pas. Le plus difficile serait d'imaginer le régime de transition avant que de telles moeurs puissent s'installer" (108).

(104) *ibid.*

(105) *ibid.*, p.96-97

(106) *ibid.*, p.66 (aus: *Légitimité du gouvernement provisoire*): "Si celui qui gouverne a pour mobile le souci de la justice et du bien public, si le peuple a l'assurance qu'il en est ainsi et des motifs raisonnables d'être assuré que cela continuera, si le chef ne désire conserver le pouvoir qu'autant que le peuple conserve cette assurance, il y a gouvernement légitime".

(107) *ibid.*, p.96

(108) *ibid.*, p.97

Nicht eine Utopie also, sondern eine langfristige Aufgabe: die Verwirklichung von Legitimität (der Regierung) und Souveränität (des Volkes) auf der Grundlage der Gerechtigkeit, beide Werte untrennbar miteinander verbunden - und in Frankreichs politischer Geschichte noch nie voll verwirklicht -, ein Gleichgewicht zwischen politischer Macht und Verantwortlichkeit (wobei letztere durch ein fähiges Gerichtswesen auf allen Stufen eingeholt werden muss) (109). Die theoretischen und handlungsanweisenden Grundlagen wären seit 1762, seit dem Erscheinen von Rousseau's "Contrat social", geschaffen gewesen, meint Simone Weil (110), doch sei kaum ein als einflussreich gerühmtes Buch so wenig gelesen und befolgt worden wie dieses. Denn Rousseau erkenne ja schon, dass die Vernunft, welche allen Menschen gemeinsam sei, sich der Gerechtigkeit zuwende, dass dagegen die Leidenschaften, welche bei allen Menschen verschieden seien, jede Art von Verbrechen bewirken würden. Wenn nun der Begriff der "volonté générale" als Grundlage der Souveränität und mithin der Legitimität angenommen würde, so gelte es zu beachten, dass das Volk (d.h. die Summe der Einzelnen, welche die Gemeinschaft konstituieren), wenn es seinen Willen in einer bestimmten Frage zum Ausdruck bringe, frei sei von jeglicher kollektiven Leidenschaft (111) und dass diese Willensbekundung Fragen des öffentlichen Lebens und nicht die Wahl von Personen betreffe (112).

Voraussetzung für die Verwirklichung dieser Forderungen ist, nach Simone Weil, die "generelle Abschaffung der politischen Parteien"

(109) *ibid.*, p.59 ff (aus: *Légitimité du gouvernement provisoire*), cf. insbesondere p.68: "La légitimité n'est pas une notion première. Elle dérive de la justice. La justice exige avant tout, relativement au pouvoir, un équilibre entre le pouvoir et la responsabilité. La responsabilité ne peut s'exprimer que sous forme pénale".

(110) *ibid.*, p.127-128 (aus: *Note sur la suppression générale des partis politiques*). (- Athanasios Moulakis verweist dagegen auf Alain und dessen, aus dem Misstrauen vor dem "Sozialen", den S.W. mit ihm teilt, erwachsenen "anti-sozialen Vertrag") (a.a.O., p.187 ff).

(111) *ibid.*, p.129

(112) *ibid.*, p.130

(113). Denn jede Partei, wie auch immer ihr Programm sei, ist von der Anlage und von der Zielsetzung her totalitär, weil sie kollektive Leidenschaften erzeugt, weil sie als Kollektiv einen Druck auf das Denken der einzelnen Mitglieder ausübt und weil ihr Ziel und Zweck nicht das öffentliche Wohl, sondern letztlich allein ihr eigenes Wachstum und mithin ihre eigene Macht ist (114). Dieser dritte Grund ist der unheilvollste, werden doch ihm zufolge Menschen (qua Mitglieder) zu Mitteln (des Wachstums) degradiert; und hat es doch das Streben nach Macht in sich, immer ungesättigt und unbefriedigt zu sein, auf Grund der verhängnisvollen Verwechslung der Macht mit dem Guten, und der Gleichsetzung des Guten mit dem öffentlichen Wohl, wie es einer bestimmten Parteikonzeption entspricht. Diese Konzeptionen sind jedoch immer Fiktionen, die nicht in der Lage sind, dem Machtstreben Grenzen zu setzen. "Ainsi la tendance essentielle des partis est totalitaire, non seulement relativement à une nation, mais relativement au globe terrestre" (115). Dieser Tendenz ordnet sich auch das freie Urteilsvermögen der Anhänger unter und schwindet zusehends unter dem Druck (der Propaganda), sodass der Einzelne nicht mehr als er selbst denkt und entscheidet, sondern "als Konservativer" oder "als Sozialist" sich äussert (116), als "Franzose", als "Katholik" etc., als ob je nach Zugehörigkeit eine verschiedene Wahrheit gelte. Aber "si on reconnaît qu'il y a une vérité, il n'est permis de penser que ce qui est vrai. On pense alors telle chose, non parce qu'on se trouve être en fait Français, ou catho-

(113) *ibid.* (110)

(114) *ibid.*, p.132

(115) *ibid.*, p.134

(116) *ibid.*, p. 136

lique, ou socialiste, mais parce que la lumière irrésistible de l'évidence oblige à penser ainsi et non autrement" (117).
(Für diese Art von Totalitarismus im Denken klagt Simone Weil insbesondere die katholische Kirche an: "Il faut avouer que le mécanisme d'oppression spirituelle et mentale propre aux partis a été introduit dans l'histoire par l'Eglise catholique dans sa lutte contre l'hérésie" (118). Ihre Anklage betrifft die Versteifung in der Orthodoxie, die Beschränkung des Wahrheitsnachweises auf den Rückverweis auf das Dogma (- ihr Vorwurf gegen Thomas von Aquin)(119), die Unterdrückung der Freiheit des Denkens und die Nutzloserklärung jenes "inneren Lichts der Evidenz" und damit der Erkenntnisfähigkeit von Wahrheit (120), die Reduktion des Denkens auf die Anpassung an die bestehende Lehre - kurz, alle jene Mechanismen, welche im Lauf der Geschichte zur Formulierung der "anathema sit" geführt haben, zur Verbannung jener, welche - im Sinne Christi - bedingungslos nach Wahrheit strebten. Hier zeichnet sich die unüberwindbare Schwelle ab, die Simone Weil vor dem Eintritt in die Kirche zurückhält. "C'est l'usage des deux petits mots "anathema sit". Non pas leur existence, mais l'usage qu'on en fait jusqu'ici. C'est cela aussi qui m'empêche de franchir le seuil de l'Eglise. Je reste aux côtés de toutes les choses qui ne peuvent pas entrer dans l'Eglise, ce réceptacle universel, à cause de ces deux petits mots. Je reste d'autant plus à leur côté que ma propre intelligence est du nombre")(121). Am Beispiel ihrer Weigerung des Beitritts zur Kirche (- vergleich-

(117) *ibid.*, p.137

(118) *ibid.*, p.141; (auch *Attente de Dieu*, p.25, p.55-61; *CahiersII*,

(119) *ibid.*, p.142, 143 p.205)

(120) *ibid.*, p.142: "Ainsi la lumière intérieure de l'évidence, cette faculté de discernement accordée d'en haut à l'âme humaine comme réponse au désir de vérité, est mise au rebut, condamnée aux tâches serviles, comme de faire des additions, exclue de toutes les recherches relatives à la destinée spirituelle de l'homme".

(121) *Attente de Dieu*, p.55

bar ihrer Ablehnung der Zugehörigkeit zum Judentum) kristallisiert sich aufs deutlichste, was in ihren Vorwürfen ans Parteiwesen politische Relevanz gewinnt: das Misstrauen vor dem "grossen Tier", welches als Verkörperung der Macht jedem Kollektiv innewohnt, latent erst, jedoch mit einer unbezwingbaren Tendenz zur Ausweitung und Aufblähung und zur tatsächlichen Beherrschung und Unterwerfung der Menschen, zur Identifikation nicht nur mit jedem Einzelnen und dessen Umkreis - dem Ich und dem Wir -, sondern auch mit der Zeit, als Aktualität und als Geschichte, ja letztlich mit dem Göttlichen, d.h. mit einer Perversion des Göttlichen, da es ja sein Bestehen und Fortbestehen zum alleinigen Zweck erklärt. "Le gros animal est le seul objet d'idôlatrie, le seul ersatz de Dieu, la seule imitation d'un objet qui est infiniment éloigné de moi et qui est moi" (122). Das wahre Göttliche dagegen, welches als "unendlich Kleines", als Verborgenes und Abwesendes wirkt und dessen Nachfolge sich in der Haltung der Demut vollzieht, findet in der Verfassung des "grossen Tiers" keinerlei Entsprechung, ist diese doch auf Ansehen und Anerkennung hin angelegt, auf wichtigtuersische Zurschaustellung von Grösse und Kraft, die das Schwache zertritt (123).

Nun aber "lebt" ja das "grosse Tier" von der Zustimmung, mithin von der Intelligenz der vielen Einzelnen, welche das Kollektiv konstituieren. Daher kann die Verweigerung der Zustimmung und die Absenz vom Kollektiv allein die Macht schwächen. Einen "Streik der Denkenden" (124) schlägt Simone Weil vor, ein Abseitsstehen

(122) Cahiers III, p.265, auch *ibid.*, p.267, auch *La connaissance surnaturelle*, p.67.

(In ihrem Aufsatz "Vom Wesen der Macht" greift Jeanne Hersch explizit auf Simone Weil's Ansatz zurück, cf. *Von der Einheit des Menschen*, Zürich, Köln 1978, p.29-54).

(123) Cahiers II, p.284: "Le gros animal est sensible au prestige. L'humilité est la seule vertu qui n'ait pas d'image ressemblante dans la morale du gros animal"; *ibid.*, p.285: "Le gros animal. C'est un animal. Il est sensible à la force et écrase la faiblesse. L'humilité n'est pas une vertu pour lui".

(124) Cahiers III, p.215: "Le gros animal a besoin pour vivre de l'intelligence inséparable de l'individu. C'est pourquoi l'homme intelligent a le pouvoir d'exercer un chantage sur le gros animal, si seulement il le veut. La grève serait l'arme de choix de ceux dont la profession implique la pensée".

vom Mechanismus der Machtvergrößerung. Es bedarf einer Rückbesinnung auf die eigentliche Funktion des Denkens, welche zum beinahe ausschliesslichen Zustimmen oder Ablehnen vorgesetzter Schemata der Beurteilung und Handlungsprogramme degradiert worden ist. Schon Kinder sollen angehalten werden, nicht "für" oder "gegen" eine bestimmte Frage Stellung zu nehmen, sondern ohne Einschränkung sich darüber Gedanken zu machen (125); und analog zur Schule soll im Pressewesen, an allen öffentlichen Stellen und in der Regierung selbst der Würde und Freiheit des Menschen, welche sich kaum deutlicher äussern kann als durch die eigene, voll verantwortliche Meinungsbildung und Meinungsäusserung, Rechnung getragen werden. Aeusserer Richtschnur darf allein das Gesetz sein (- "Cette majesté intrinsèque de la loi est un facteur de la vie publique qui est oublié depuis longtemps et dont il faut faire usage")(126), denn das auf gerechte Weise konstituierte Gesetz steht ja der Freiheit nicht entgegen, sondern ist Voraussetzung deren vollen Selbstentfaltung: "Lois, seule source de la liberté" (127). In Kantischem Sinn argumentiert Simone Weil (128), dass dem in Freiheit gebildeten Gesetz auch Unterwerfung in Freiheit sicher sei, da die Freiheit - und mithin das Gesetz - Ausfluss aus der allen Menschen gleichen Vernunft sei. Verantwortlichkeit des Einzelnen für jeden Nächsten - und damit für die Gemeinschaft und damit für den Staat - ist somit ebenso rational begründet wie im Gebot der Liebe verankert.

-
- (125) *Ecrits de Londres et dernières lettres* (aus: *Note sur la suppression générale des partis politiques*), p.147-148
(126) *ibid.*, p.146
(127) *Cahiers I*, p.14
(128) in unausgesprochener Abstützung auf die dritte Formulierung des Kategorischen Imperativs, cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 431.

Ist Simone Weil's Ideal der "cité" nicht Kants "Reich der Zwecke" nah verwandt (129)?

Auf jeden Fall darf die innere Richtschnur des öffentlichen Handelns jener des individuellen Handelns nicht widersprechen; sie muss so und so das ausschliessliche, bedingungslose Verlangen nach Wahrheit sein. Was Wahrheit bedeutet im Ordnungs- und Verantwortungsgefüge eines Gemeinwesens, danach kann nicht gesucht werden. Sie stellt sich ein, wenn die ganze Aufmerksamkeit auf Aufgabe und Zweck gerichtet wird, ohne Zwang und Einschränkung, in Freiheit (130).

Doch wie kann angesichts des monstruösen Versagens der Vergangenheit und im Wissen um die höchst komplexen Probleme der Gegenwart mit guten Gründen ein Ideal vorgezeichnet und angestrebt werden? - Mit den besten Gründen, sagt Simone Weil, "car le meilleur n'est concevable que par le parfait" (131)! Deshalb bedarf es der genauen Vorstellung des vollkommenen Gemeinwesens, nicht weil wir uns dem Traum hingeben, dass dieses zu erreichen wäre, sondern weil jede reale Verbesserung des aktuellen Zustandes sich am Ideal messen muss (132). Der erste Schritt besteht in der neuen gegenseitigen Achtung vor der Besonderheit und der Gleichheit jedes Einzelnen, wodurch nach und nach, auf exponentielle Weise, eine neue Kraft erwächst - die Kraft der Würde - , welche der Tendenz zur Vereinheitlichung und Vermassung und damit zum Totalitarismus entgegensteht (133).

(129) *ibid.*, AA 4, 433.

(130) *Ecrits de Londres*, *ibid.* (125), p.139: "C'est en désirant la vérité à vide et sans tenter d'en deviner d'avance le contenu qu'on reçoit la lumière. C'est là tout le mécanisme de l'attention".

(131) *Oppression et Liberté* (aus: *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*), p.113

(132) *ibid.*, p.113 ff (Tableau théorique d'une société libre). - (Bezüglich dieses politischen Ideals drängt sich der Vergleich zwischen S.W. und Emmanuel Mounier auf, der ungefähr gleichzeitig (zwischen 1935 und 1939) die Gedanken zu seiner "Révolution personaliste et communautaire" formulierte (1935) (cf. *Oeuvres*, tome I, Paris 1961) (- Mounier, der auch Gründer und Leiter der Zeitschrift "Esprit" war, stand mit S.W. in Verbindung und publizierte ihre Stellungnahmen zum Spanischen Bürgerkrieg, cf. *Oeuvres*, t.IV, p.31).

(133) Dies ist auch das dringliche Anliegen, das Hermann L. Goldschmidts "Dialogik" zugrundeliegt (Frankfurt a.M., 1964).

2. Die Bedeutung der Arbeit

"Travailler. Eprouver le temps et l'espace" (134).

"Le fait essentiel, c'est celui-ci: la disqualification du travail est la fin de la civilisation" (135).

Die Besonderheit und die Würde des Einzelnen finden ihr spezifisches Mass und ihren spezifischen Ausdruck in der Arbeit. Sie ist das untrügliche Mittel der Selbsterfahrung und der Welterfahrung, wird doch in ihr der "ursprüngliche Pakt zwischen Mensch und Natur, zwischen Seele und Körper" (136) für jede Existenz täglich neu aktualisiert. "Unter Mühsal sollst du dich ernähren alle Tage deines Lebens ... Im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist" (137) - im Vermächtnis des Fluchs begründet, so wie der Tod, ist die Arbeit zugleich Strafe wie Erfüllung, Notwendigkeit auf jeden Fall, Unterwerfung des Menschen unter die Gesetzmässigkeit der Materie, ja Umwandlung seiner selbst, seiner körperlichen und geistigen Kräfte in Materie. "Le châtement de l'homme dans la Genèse, en dehors de la mort, consiste exclusivement dans la soumission imposée. Travail et mort... Le travail est quelque chose de semblable à la mort. C'est une soumission à la matière" (138). Körper und freier Wille können nicht anders denn eingespannt werden in Raum und Zeit und unter deren Unerbittlichkeit sich

(134) Cahiers I, p.203

(135) *ibid.*, p.72

(136) *ibid.*, p.61

(137) Genesis, 3,17-19

(138) La connaissance surnaturelle, p.316; cf. auch Pensées sans ordre, p.25: "Un homme qui travaille brûle sa propre chair et la transforme en énergie comme une machine brûle du charbon... Ainsi on peut dire en un sens que le travailleur manuel transforme sa chair et son sang en objets fabriqués. Pour le paysan, ces objets fabriqués sont le pain et le vin".

beugen und dergestalt Mittel werden im Vollzug einer umfassenden Ordnung: "Celui qui doit travailler tous les jours sent dans son corps que le temps est inexorable" (139), die Erfahrung der Zeit als Verlust und Leere, die Erfahrung des Raums als Erschöpfung, die Erfahrung der Zyklizität (- Abbild der zyklischen Ordnung der Gesamtwelt: "Travail: sentir en soi-même l'existence du monde")(140) als Monotonie und Absurdität.

Wie kommt es gerade zu dieser negativen Erfahrung und Wertung der Arbeit? Wieso steht nicht deren positiver Aspekt im Vordergrund der Beachtung, deren Funktion als Vermittlerin des Einklangs mit der Gesamtordnung der Welt und damit als implizite Gehorsamsleistung, "der Materie gleich", als Erfüllung der dekreativen Aufgabe, somit als Erlösung?

Auf den Spuren dieser Fragen bewegt sich Simone Weils theoretische und praktische Auseinandersetzung mit der Arbeit, ihre Kritik am Marxismus sowie die Folgerungen aus ihrer ländlichen und insbesondere aus ihrer industriellen Arbeitserfahrung.

Die Antwort - der Untersuchung der Gründe vorweggenommen - lautet, dass die Arbeit ihrer "spiritualité", ihres geistigen Gehalts, verlustig gegangen ist. Sie bemerkt auch, dass das, was zur Zeit in den Menschen "gärt", eben die "gescheiterte Erfindung" einer neuen Vergeistigung der Arbeit ist (141).

Was meint sie jedoch mit der "spiritualité" der Arbeit?

Sie versteht darunter deren Einbezug in die Gesamtordnung der Existenz, in deren Zweckbestimmung und Auszeichnung, im Rahmen

(139) Cahiers I, p.203

(140) ibid., p.18

(141) La connaissance surnaturelle, p.307: "Dans la chute d'une civilisation illuminée de foi, les hommes ont probablement perdu en premier lieu la spiritualité du travail. En ce moment, c'est justement l'invention avortée d'une spiritualité du travail qui bouillonne en nous".

der Zeit Nachvollzug der Schöpfung zu sein, d.h. alle natürlichen Kräfte auf einen übernatürlichen Zweck hin zu versammeln und so über Tätigkeit und Denken einen Bogen zu spannen zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Arbeit, Wissenschaft und Kunst erfüllen innerhalb dieser Zweckbestimmung die gleiche Funktion der Vermittlung. Verschieden ist lediglich die der Tätigkeit spezifische Art der Vermittlung. "La grandeur de l'homme est toujours de recréer sa vie. Recréer ce qui lui est donné. Forger cela même qu'il subit. Par le travail, il produit sa propre existence naturelle. Par la science, il recrée l'univers au moyen de symboles. Par l'art, il recrée l'alliance entre son corps et l'âme... Remarquer que chacune de ces trois créations est quelque chose de pauvre, vide et vain prise en soi et hors du rapport avec les deux autres" (142).

So ist es: jede Tätigkeit hat komplementär die andern einzuschließen, damit sie dem menschlichen Mass - dem menschlichen Schöpfungsauftrag, dem, was Simone Weil "la grandeur" nennt - gerecht werde; ansonsten wird sie armselig, leer und eitel.

Und so verhält es sich mit der Arbeit, welche, unter Missachtung des natürlichen Zeitempfindens und aller mit- und nach-schöpferischen Bedürfnisse des Menschen, zur Reihenfertigung und Akkordleistung degradiert, nur noch der knappen Lebensfristung dient.

"Ce qui abaisse le travail, ce n'est nullement la machine elle-même, c'est le travail en série" (143). Nicht die Maschine - weder die Werkzeugmaschine noch die automatische Maschine (144) - ernied-

(142) Cahiers I, p.70. (Die Verbindung der drei schöpferischen Grundtätigkeiten würde jene "culture ouvrière" schaffen, die S.W. schon während ihrer Lehrtätigkeit in Le Puy und Auxerre zu fördern versucht, cf. die ausgezeichnete Studie von Jacques Cabaud, L'expérience vécue de S.W., a.a.O., Deuxième partie: S.W. professeur, anarchiste, révolutionnaire, 1931-1936, p.43 - 149).

(143) Cahiers I, p.64

(144) ibid.

rigt und "entmenschlicht" die Arbeit, sondern die Methode der extremen Rationalisierung und Produktionssteigerung, welche zur Fließband- und Akkordarbeit geführt und dadurch den Menschen zu einem blossen Mittel optimaler Fertigung und zu einem austauschbaren, maschinen-ähnlichen Faktor im rein gewinnorientierten wirtschaftlichen Kalkül entwertet hat. Was Simone Weil hier unter "Taylorismus" zusammenfasst (145), ist die Grundlage modernen Sklaventums: "... les seuls stimulants sont la contrainte et le gain. ... Mais quel déchirement et quel abaissement, quand on donne tout ce qu'on a en soi, d'avoir pour fin quelques sous! - Car on donne tout ce qu'on a en soi, les parties de soi (les facultés) qu'on exerce pas plus encore que celles qu'on exerce" (146). Hierin liegt die grosse Ungerechtigkeit der modernen, extrem arbeitsteiligen Fabrikarbeit: dass sie zwar den Einsatz des ganzen Menschen verlangt, volle körperliche Präsenz und ein hohes Mass an Aufmerksamkeit, dass sie diesen Einsatz jedoch durch nichts anderes entschädigt als durch einen kärglichen (und zum Teil - insbesondere bei der Stückarbeit - auch unsichern) Lohn; dass dabei Körper und Seele leer ausgehen, beide auf ihre Weise ausgepumpt, zu kurz gekommen und einander mehr und mehr fremd. Doch "quand on a sa vie à gagner, il faut ce qu'il faut..." (147). Das Bewusstsein der Bedürftigkeit ist eins mit dem Bewusstsein der Ausweglosigkeit, der Ausgeliefertheit, der schieren Notwendigkeit; eins mit dem Gefühl der eigenen Unbedeutendheit am Platz, den man ja ganz ausfüllt, der Fremdheit und Unheimlichkeit

(145) cf. La rationalisation, in: La condition ouvrière, p.289-315 (- nach Taylor, der um 1880 seine Untersuchungen zur Höchststeigerung der industriellen Produktion begann. S.W. fasst seine Methode folgendermassen zusammen: "D'abord, on étudie scientifiquement les meilleurs procédés à employer pour n'importe quel travail ...; ensuite, on étudie les temps par la décomposition de chaque travail en mouvements élémentaires qui se reproduisent dans des travaux très différents...; et une fois mesuré le temps nécessaire à chaque mouvement élémentaire, on obtient facilement le temps nécessaire à des opérations très variées" (a.a.O., p.301-302).

(146) Cahiers III, p.238-239

(147) aus S.W.'s "Journal d'usine", in: La condition ouvrière, p. 50.

in der eigenen Arbeitswelt, "... le fait qu'on voudrait tant oublier, le fait qu'on n'est pas chez soi à l'usine, qu'on n'y a pas droit de cité, qu'on y est un étranger admis comme simple intermédiaire entre les machines et les pièces usinées, ce fait vient atteindre le corps et l'âme; sous cette atteinte, la chair et la pensée se rétractent" (148). Körper und Seele schirmen sich ab, und Stummheit ist die Folge, stumme Unterwerfung und stummes Ertragen. "Parler serait chercher une humiliation" (149); eine weitere Demütigung würde das Sprechen nach sich ziehen, die Demütigung, dass es vergeblich wäre, dass es am Unglück nichts ändern würde, dass es dieses nur blossgestellt hätte. So tief ist das Gefühl der Abhängigkeit und der Rechtlosigkeit, dass selbst "quand les malheureux se plaignent, ils se plaignent presque toujours à faux, sans évoquer leur véritable malheur; et d'ailleurs, dans le cas du malheur profond et permanent, une très forte pudeur arrête les plaintes. Ainsi chaque condition malheureuse parmi les hommes crée une zone de silence où les êtres humains se trouvent enfermés comme dans une île" (150).

Doch gerade diese Sprachlosigkeit der in ihrer "condition" gefangengesetzten Fabrikarbeiter ist ja deutlichste Sprache - ebenso wie die von Bitterkeit und Bangigkeit gezeichneten Gesichter am Morgen, auf dem Weg zur Arbeit, die vor Erschöpfung stumpfen Augen und die Falten um die Lippen am Abend, die allgegenwärtige diffuse Brutalität, die armselige Prahlerei, der Ekel und der Hass allem gegenüber, was mit der Fabrik zusammenhängt, sodass selbst ein Gefühl

(148) aus: Expérience de la vie d'usine, in: Condition ouvrière, p.331

(149) ibid.

(150) ibid., p.342

der Kameradschaft und der Zusammengehörigkeit unter den Arbeitern schwer aufkommen kann (151).

All diese Zeichen sprechen von der verhängnisvollen Perversion der Arbeit, von deren Entwertung und ausschliesslichen Funktionalisierung im Dienst der Ertragssteigerung, unter deren Priorität nur zwei Imperative gelten: die Schnelligkeit in der Arbeitsleistung und die Genauigkeit in der Befehlsausführung (152).

Was Simone Weil vor sich hat und was auf Grund ihrer eigenen Beobachtung und Erfahrung das postulative Fundament ihrer eigenen Arbeitsethik darstellen wird, ist die Phaenomenologie der sozialen Ungerechtigkeit, wie sie Marx als Folge der rücksichtslosen kapitalistischen Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft im Dienst der Akkumulation und Kapitalisierung von Mehrwert angeprangert hat. Nun, stellt Simone Weil fest, ist zwar nicht mehr das Kapital das Agens der Unterdrückung, sondern "une oppression d'une espèce nouvelle, l'oppression exercée au nom de la fonction" (153). Die industrielle Produktion ist zum Selbstwert geworden; die Gründe für dessen Steigerung sind jedoch dieselben geblieben wie für das Kapital und somit sind auch "les causes de l'oppression" (154), die Gründe für die Unterdrückung der Industriearbeiter, für deren Leiden und für das Unrecht, das ihnen auf Grund des Systems, auf Grund der fundamentalen "Umkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung" (155) der Arbeit und den daraus resultierenden menschenunwürdigen und entmenschlichenden, d.h. entwürdigenden Arbeitsbedingungen angetan wird, dieselben geblieben.

(151) *ibid.*, p.343-344

(152) In ihrem dritten Brief an Albertine Thévenon bezeichnet S.W. diese beiden Forderungen als "les deux facteurs dans cet esclavage : la vitesse et les ordres" (in: *La condition ouvrière*, p.28).

(153) aus: *Perspectives*, in: *Oppression et liberté*, p.21

(154) nach S.W.'s grossangelegter Studie aus dem Jahr 1934 "Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale", die nicht nur eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Marxismus darstellt, sondern auch schon die Grundzüge ihrer eigenen Arbeitsethik enthält.

(155) von S.W. als "le renversement du rapport entre l'objet et le sujet" zitiert, cf. *Causes de la liberté et de l'oppression*, in: *Oppression et liberté*, p.61

Dass die Gründe hierfür nicht auf eigentliche Weise mit der spezifischen Dynamik des Kapitals zusammenhängen, sondern lediglich auf Grund der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung im Kapitalismus deutlich werden, dass sie mit dem wettbewerbbedingtem Machtstreben und der rentabilitätsfördernden Spezialisierung und der Aufteilung in wenig Befehlende und Massen von ausführenden Untergebenen zusammenhängen, das hat schon Marx berücksichtigt. Simone Weils Vorwurf an ihn betrifft weniger die Analyse der Gründe (- und schon gar nicht die ergreifende Schilderung der Zustände und Folgen), als vielmehr den einseitigen, unzulänglichen und dogmatisch fixierten Entwurf zu deren Behebung durch den - historisch "programmierten" - Umsturz der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse. Sie stellt zu Recht fest, dass "la complète subordination de l'ouvrier à l'entreprise et à ceux qui la dirigent repose sur la structure de l'usine et non sur le régime de la propriété" (156). Um der Fabrikarbeit wieder menschliche Masse zu geben, genügt es nicht, das Kapital zu sozialisieren (- wie das sowjetische Beispiel beweist), da ja die unterdrückungsspezifischen Kräfte in jedem Kollektiv und im industriellen Kollektiv, in der Gesamtstruktur der Fabrik im besondern, wirksam sind; es genügt auch nicht, auf marxistische Weise den hegelschen Optimismus auf die Entwicklung der Gesellschaft zu übertragen, ob nun der - nicht Darwin, sondern Lamarck verpflichtete - "Glaube" an einen auf mysteriöse Weise geschichtimmanenten, notwendigen Sieg der Produktivkräfte überwiege oder die Revolution propagiert werde.

(156) *ibid.*, p.62

So und so bleiben dabei die Menschen Werkzeuge und Mittel im Dienst von Macht und "Fortschritt" (-verstanden als Steigerung des Produktionsertrags), so und so bleibt die Würde des Einzelnen dabei ein Hohn - wenn nicht das Produktionssystem selbst von Grund auf geändert wird, wenn nicht die fatale "substitution des moyens aux fins" (157), das Grundübel der Vertauschung von Mittel und Zweck beseitigt wird. "C'est ce renversement du rapport entre le moyen et la fin, c'est cette folie fondamentale qui rend compte de tout ce qu'il y a d'insensé et de sanglant tout au long de l'histoire" (158). Dieser Vertauschung zufolge ist nicht das Wohlergehen der Menschen Zweck allen Handelns, sondern der Besitz und die Ausübung von Macht und, damit verbunden, von Privilegien. Dass bei dieser "course au pouvoir" (159) die Mächtigen, die "Unterdrücker" wie die unterdrückten Massen Opfer der Mittel-Zweck-Vertauschung werden, wenn auch mit unterschiedlichen Folgen, macht die Absurdität der Vertauschung selbst und deren Unabhängigkeit von der Art der Machtverhältnisse umso deutlicher. "De temps en temps, les opprimés arrivent à chasser une équipe d'opresseurs et à la remplacer par une autre, et parfois même à changer la forme de l'oppression; mais quant à l'oppression elle-même, il faudrait à cet effet en supprimer les sources"... (160). Wie aber kann dieser Kreislauf an den Quellen selbst unterbrochen werden? Wie können Ungerechtigkeit und Ungleichheit behoben werden, wie eine ausgeglichene Ordnung, eine Wechselseitigkeit zwischen Befehlenden und Ausführenden hergestellt werden (161), ohne dass

(157) *ibid.*, p.95 ff

(158) *ibid.*

(159) *ibid.*, p.94

(160) *ibid.*, p.96

(161) *ibid.*, p.92: "On ne peut briser le cercle que de deux manières, ou en supprimant l'inégalité, ou en établissant un pouvoir stable, un pouvoir tel qu'il y ait équilibre entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent".

nicht jeder Versuch sich als utopischer Traum erweist, als unvereinbar mit der Wirklichkeit der Bedürfnisse?
Simone Weil gibt sich nicht der Illusion hin, die Arbeit könne gänzlich vom "Fluch", d.h. von der Verhaftung in die Notwendigkeit befreit werden; das hiesse die Existenz als Ort des Widerspruchs zwischen dem Notwendigen und dem Verlangen nach dem, was die Notwendigkeit transzendiert, nach dem Schönen als dem Abbild des Guten, erlösen. In diesem Widerspruch ist ja die ganze Spannung der Existenz eingefangen, deren einer Pol auch die Arbeit ist (als Notwendigkeit der Nahrungsbeschaffung und der Existenzsicherung) und deren anderer Pol, in dieser Dichotomisierung, die Freiheit ist, nicht als Entbundenheit von jeglicher Arbeit, sondern als Verbundenheit der Arbeit mit dem Denken als der Möglichkeit deren finalen Ausrichtung, als der Möglichkeit einer Sinngebung jenseits der reinen Subsistenz. "La liberté véritable ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action; serait tout à fait libre l'homme dont toutes les actions procéderaient d'un jugement préalable concernant la fin qu'il se propose et l'enchaînement des moyens propres à cette fin" (162). Da aber die Existenz des Arbeiters - insbesondere wenn er der Monotonie der Fließbandarbeit oder dem erschöpfenden Leistungszwang der Akkordarbeit ausgesetzt ist - gerade dieses zweiten Pols entbehrt - "on travaille seulement parce qu'on a besoin de manger. Mais on mange pour pouvoir continuer à travailler... Tout est intermédiaire dans cette existence, tout est moyen, la finalité ne s'y accroche nulle part" (163)

(162) aus: Causes de la liberté et de l'oppression, a.a.O., p.115

(163) aus: Condition première d'un travail non servile, in: La condition ouvrière, p.357. S.W. fährt fort: "La chose fabriquée est un moyen; elle sera vendue. Qui peut mettre en elle son bien? La matière, l'outil, le corps du travailleur, son âme elle-même, sont des moyens pour la fabrication. La nécessité est partout, le bien nulle part".