

Das Verhältnis von Zeit und Offenbarung bei Simone Weil

von Rolf Kühn

Die Verbindung zwischen unserer Sinnlichkeit und dem Verlangen nach dem Guten ist für Simone Weil (1909–1943) das Wesen des Menschen als Inkarnation göttlichen Lebens in uns. „Jenseits der Zeit zu gehen“ impliziert eine besondere Leiderfahrung, die von allen imaginären Verknüpfungen mit Gott befreien kann, um eine „reine Erwartung“ des Guten zu ermöglichen. Dies wird unter phänomenologisch-theologischen Perspektiven herausgearbeitet.

Von Kant bis Heidegger und zu den nachfolgenden Radikalisierungen in der Phänomenologie ist die Zeitlichkeit der Gegenstand schlechthin für jede neuzeitliche Philosophie geworden – sei es als apriorisches Gesetz intuitiver und begrifflicher Objektivierung, sei es als ekstatischer Horizont des Seins selbst, dessen grundlegende Zeitlichkeit das Dasein selbst in seinem konstitutiven geschichtlichen Entwurf als „Geworfenheit“ und Existenz lebt. Auf diesem Hintergrund wollen wir fragen, ob die Philosophie Simone Weils aus der gleichen Periode ebenfalls diese kategoriale Voraussetzung des zeitgenössischen Denkens unterschreibt oder aber eine andere Ontologie erlaubt, deren Phänomenalisierung auf einer unterschiedlichen Gebung beruht. Eine solche Fragestellung scheint durch die Tatsache gerechtfertigt, als Simone Weil eine ursprüngliche Offenbarung des ewig Guten oder eines in der Schöpfung abwesenden Gottes durch die Allpräsenz der Zeit als solche hindurch sucht. Denn wer nur eine konstitutive Zeit für die Genese unserer phänomenalen Bedeutungen der Welt und unserer selbst annimmt, scheidet sich für immer – durch eine solche Ur-Kluft – von der Möglichkeit einer nicht-erinnerbaren Offenbarung ab. Der Grund hierfür ist, dass in der Tat ein prinzipielles Vergessen zu überwinden wäre, welches in seinem phänomenologischen Wesen selbst die Zeit ist, und zwar als primordiales Versetzen in die Abständigkeit zu jeder unmittelbaren Originarität, welche allein die Wahrheit eines *Sich*-Offenbarens beanspruchen kann und dadurch ebenfalls die Wahrheit unseres ab-gründigen Seins als reine Empfänglichkeit oder Passibilität bildet. Somit sind wir von vornherein von einer reinen Selbstaffektion des „Ich denke“ durch dessen transzendente Apperzeption (Kant) oder eine dialektisch-geschichtliche Ermöglichung (Hegel) bzw. eine existenziale „Nichtigkeit“ als zeitlich-geschichtliche „Geworfenheit“ (Heidegger) entfernt. Denn diese Denkwege wollen unser eigentliches Sein ent-

weder durch die Transzendenz eines absoluten Bewusstseins bzw. durch die Ermöglichung im Tod als unserer einzig wahren Möglichkeit erreichen, welche durch keine andere Möglichkeit mehr relativiert oder modifiziert wird.¹

In dieser Hinsicht reicht es, sich die hauptsächlichen Aporien der an sich genialen phänomenologischen Zeitanalysen bei Husserl in Erinnerung zu rufen, wo jede Impression einer „lebendigen Gegenwart“ als „Erlebnis“ mit einer Retention und Protention verknüpft ist. Letztere intentionale Akte bestimmen die behauptete Ursprünglichkeit einer solchen materialen Ur-Cogitatio als einen idealen Punkt ohne hyletisches Eigenwesen. Dieser Grenzcharakter offenbart schließlich nur das ekstatische Gesetz des Weltseins selbst, das heißt dessen Erscheinen und Verschwinden zu jedem Augenblick im Bewusstseinsfeld. In einem bestimmten Maße lässt sich diese eidetische Beschreibung des mundanen Horizontes akzeptieren, wo jedes intentionale Noema seinen verbildlichten und vorübergehenden Platz einnimmt. Diese klassisch phänomenologische Analyse wird hingegen in dem Augenblick nicht mehr annehmbar, wo die angebliche Konstitution des „reinen Ego“ durch die zeitliche Selbstkonstitution genau das ontologische Nichts jeder Impression als noematische Wirklichkeit bildet, das heißt eine mögliche Konstitution des leistenden Ego als absolut phänomenologische Subjektivität durch die „Bildgebung“ eines in sich konstituierten Flusses.² Mithin bilden die Leere der transzendentalen Subjektivität bei Kant als ein rein formales „Ich denke“, mit anderen Worten als ein „X“ ohne individuierten Gehalt, oder die „Nichtigkeit“ des Daseins als Nichteinholbarkeit seiner Fundierung durch das Sein in ihm bei Heidegger bzw. die „Nichtung“ durch das Freiheits-Bewusstsein bei Sartre nur Variationen ein und derselben Ohnmacht – nämlich die Unfähigkeit, eine absolut phänomenologische Offenbarung zu erfassen, welche nicht durch die veräußernde Natur der Zeit kontaminiert ist.³

Gibt es daher eine andere Reduktion der Zeit bei Simone Weil, welches uns vor eine primordiale Einheit ohne konstitutiven Tod und Seinsentzug stellen würde; anders gesagt, wo die „gelebte Zeit“ eine wirkliche phänomenologische Gebung beinhaltet, die ein Sich-Geben ohne möglichen Rückhalt ist? Um auf diese Frage zu antworten, bleibt zunächst festzustellen, in welchem Maße Simone Weil teilweise die neuzeitlichen Analysen der Zeit teilt.

1. Die Zeitanalyse Simone Weils als Existenzerfahrung

Als zugehörig zur Reflexionsphilosophie von Descartes bis Merleau-Ponty und Ricœur teilt Simone Weil von ihrer Studienzeit an eine zweifache Einschätzung hinsichtlich der Natur der Zeit. Zunächst ist die Zeit das „tragische“ Zeichen unserer „Ohnmacht“ oder „Knechtschaft“ und sogar – auf noch akzentuierter Weise – „die Quelle des Gefühls des

¹ Vgl. *Martin Heidegger*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1951, hier bes. 171–177, über „die Zeit als reine Selbstaffektion und den Zeitcharakter des Selbst“ (§ 34).

² Vgl. *Edmund Husserl*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserliana VI), Den Haag 1966, 109.

³ Vgl. für die Kritik sowohl an Kant wie an Heidegger die radikal phänomenologischen Analysen von *Michel Henry*, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg – München 2002, 81–93.

Nichts unserer Existenz“, und zwar genau in dem Maße, wo der rein gegenwärtige Augenblick ein „Nichts“ ist, welches im unmittelbaren Vorübergehen besteht und das Bewusstsein nur im „Zustand der Vergangenheit erreicht“⁴. Dieses Zitat aus Schülerinnenmitschriften aus Roanne von 1933–34 wird durch ein noch früheres Manuskript gestützt, wo Simone Weil mit Hinweis auf Lagneau und Kant schreibt, dass die absolut zentrale Reflexion über die Zeit „vielleicht die schwierigste ist, die es überhaupt gibt“, denn wenn man die Zeit wie einen Strom betrachten will, erweist sich dies als unmöglich, insofern die Zeit „auch mein Denken mit sich fortreißt“⁵. Folglich versetzt mich die Tragik der analysierten Zeit vor die Unmöglichkeit, eine Einheit meiner selbst in dem Augenblick zu ergreifen, wo ich mich als seiend apperzipiere. Denn dann existiere ich bereits nur in der Vergangenheit, mit anderen Worten beladen mit der Erinnerung meiner ständigen Modifikation, welche mich letztlich an eine grundlegende passible Endlichkeit zurückverweist, wie sie bereits Maine de Biran⁶ zur Zeit Kants erkannt hatte.

Simone Weil unterscheidet kaum deutlich zwischen der Retention (welche nicht im eigentlichen Sinne ein Akt des wachen Bewusstseins ist) und der Erinnerung, wie es Husserl tut, um eben die mögliche Genese der *Individuierung* durch einen jeweils bestimmten Platz im erlebten Fluss der Zeit zu garantieren.⁷ Aber dennoch teilt Simone Weil die für das moderne Denken fundamentale Idee, dass es keine wahrhaft auf die menschliche Existenz gegründete Reflexion außerhalb der allgegenwärtigen Zeitlichkeit zu geben vermag. Allerdings entwirft Simone Weil ebenfalls neben der „empfundenen Zeit“, von der wir hiernach noch sprechen werden, eine Neuinterpretation von Kants Schematismus, nämlich in dem Sinne, dass die Zeit – wenn dieselbe kein Gesetz der Dinge ist, sondern unseres Geistes – ein methodisches Handeln erlauben muss. Als Arbeit verbindet solches Handeln einen Augenblick mit dem nächsten, und dies gemäß der Unmittelbarkeit der universalen Verknüpfungen nach der abstrakten Gesetzmäßigkeit des Verstandes, das heißt in Abhängigkeit vom Wesen der Dinge als hypothetisches Gesetz der Kausalität: „Sagt man, dass sich alles zur selben Zeit verändert, so sagt man, dass jede Existenz in jedem Augenblick gegenwärtig ist. [...] Jeder Augenblick ist mit dem unmittelbar vorhergehenden und dem unmittelbar darauf folgenden verbunden, denn wenn die Existenz unbestimmt ist, ist sie auch kontinuierlich in der Zeit und im Raum.“⁸

Wenn dieser zweite Aspekt, um die durch die Zeit auferlegte Ohnmächtigkeit zu besiegen, über Kant zurück an das cartesianische Cogito im Sinne eines „Ich kann, also bin ich“ verweist, wie Simone Weil es in ihrer Diplomarbeit über Descartes bemerkte,⁹ so begegnen wir außerdem im Verlauf unserer Erfahrung der erdrückenden Zeit noch einem dritten Element. Letzteres verbindet das Nichts des „Gegenwärtigen“ mit dem *Erstaunen*

⁴ LPH 201 f.

⁵ OC I, 74 f.

⁶ Vgl. *Maine de Biran*, Von der unmittelbaren Apperzeption (Berliner Preisschrift 1807), Freiburg – München 2008, 139 f.

⁷ Vgl. *Rolf Kühn*, Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung, Stuttgart 2006, Kap. II, 6: „Bewusstseinsstrom und Impressionalität“.

⁸ OC I, 78; vgl. ebd., 141–158, weitere Entwürfe zum Schematismus.

⁹ Vgl. ebd., 189 f.; dazu auch *Rolf Kühn*, Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff, Cuxhaven – Dartford 1994, Kap. V, 3: „‘Ich kann‘ als phänomenologische Letztbegründung“.

an der Existenz, das heißt der Welt im vorheideggerschen Sinne, um in einem solchen Augenblick das Gefühl oder die Ahnung des Schönen als möglicher Gegenwart des Ewigen im Schoße des Dahinfließens der Zeit selbst anzunehmen. Denn das Erstaunen ruft einen Einhalt oder das Warten innerhalb unseres beständigen Begehrens hervor, etwas lieben zu können. Mit anderen Worten beinhaltet die Aufhebung solcher Bewegung während eines Erstaunens angesichts der Welt und der Seienden den Anfang einer anderen Phänomenalisierungsordnung, nämlich unterschieden von den kontingenten Modifikationen, wie sie zufällig durch eine rein reaktive Zeitlichkeit auf der Ebene interpretierter oder „gelesener“ Impressionen und Empfindungen hervorgerufen werden. Somit kann auf dem Grunde unseres zeitlichen Nichts ein Gefühl (*sentiment*) geboren werden, welches nicht der Kontaminierung des Dahinschwindens durch die Zeit unterworfen ist, um die Ankündigung oder Antizipation einer Offenbarung außerhalb der Zeit in der Zeit zu werden.

Dieses sehr früh von Simone Weil erkannte Paradox, dass allein der Weg an die Grenze der Zeit durch die Schönheit und das Unglück, wie sie später sagen wird, den Übergang zur Ewigkeit bilden kann, artikuliert sich zunächst als eine wichtige reflexive und phänomenologische Problematik für die Zeitanalyse im Allgemeinen. Denn diese Problematik erlaubt sicher die Feststellung, *dass die Zeit eine fleischliche Materie voraussetzt, welche der intentionalen oder ekstatischen Zeit entgeht*. Dadurch trüge Simone Weil zur Bereicherung der Zeitanalyse überhaupt bei, die kaum eine befriedigende Antwort bisher gefunden hat – auch nicht bei Merleau-Ponty oder Levinas, die ihrerseits bereits den subjektiven Leib an das „Fleisch der Welt“ oder die Zeitlichkeit an eine sinnliche Rekurrenz bis hin zum rein passiven Ich binden, so in der Begegnung mit dem Anderen, der meine Zeit „stört“, so dass ich die Unmöglichkeit einer totalisierenden oder synchronen Zeit als eine Passivität erfahre, „die passiver als jede Passivität ist“.¹⁰ Wenn wir daher der weilsehen Beschreibung des Erstaunens im Schoße unserer Berührung mit dem mundanen oder transzendenten Sein selbst folgen, so erscheint plötzlich bei ihr ein Begriff, der in ihrem Werk im Allgemeinen nur eine privative Behandlung erfährt, nämlich des *Lebens*: „Was wir Veränderung in der Existenz nennen, ist vielleicht nichts anderes als diese unaufhörlich erneuerte und unaufhörlich erstaunliche Gegenwart [...]. Was existieren wird, ist auf gleiche Weise von dem umgeben wie das, was ist, ohne dass der Geist irgendein Mittel hätte, es zu erkennen, es sei denn, *indem es gelebt wird*.“¹¹

Wenn es folglich das *Leben* ist, welches für uns die Zeit als gelebte Dauer verbindet, dann werde wir hier auf die *empfundene Zeit* zurückverwiesen, welche keine intentionale Zeit mehr sein kann, da das reine Gefühl als Sich-Fühlen jeder Intentionalität auf der Ebene der transzendental betrachteten Empfindung entgeht, um gerade dergestalt die affektive Materie oder das phänomenologische Fleisch jedes möglichen konkreten Erscheinens zu bleiben. Greifen wir also erneut die Analyse von Lagneau auf, wonach die Empfindung etwas Abstraktes sei. Simone Weil sagt diesbezüglich, man unterscheide die Empfindung nicht, bevor diese nicht auf einen Gegenstand bezogen würde, was besagen will: Vor einer intentional gegebenen Fremderfahrung „sind wir nur, wenn wir uns allein

¹⁰ Vgl. *Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou de-delà de l'essence*, Den Haag 1974, 182.

¹¹ OC I, 78 f., mit Variante ebd., 299 (Hervorhebung von R. K.).

auf das Empfinden beschränken, die Gesamtheit aller unserer erlebten (*éprouvées*) Empfindungen¹². Was ist jedoch genau die absolut subjektive Zeitlichkeit auf der phänomenologischen Ebene, das heißt die Zeit solcher sinnlichen Erprobung (*épreuve*), welche uns später bei Simone Weil als die Erprobung jener „Viertelstunde“ eines rein implodierenden und angenommenen Leidens wiederbegegnen wird? Schon hier ist diese Erprobung in ihrer Bedeutsamkeit für das Verständnis der entwordenen (*dé-crée*) Zeit zu erfassen.¹³ Aber die Antwort aus den zuvor zitierten „Leçons de philosophie“ ist im Augenblick ausreichend deutlich und trifft sich mit allen anderen Texten aus der Studienzeit Simone Weils, denn wir lesen, dass „die Empfindung unmöglich zu denken ist, es sei denn, indem sie tatsächlich empfunden wird“. Damit „haben die Empfindungen nur einen Sinn in Bezug auf den gegenwärtigen Augenblick; sie enthalten keinerlei Dahinfließen der Zeit und geben uns nicht die Idee der Zeit“¹⁴.

An dieser Stelle erblicken wir eine beispiellose phänomenologische Situation auf der Ebene der menschlichen oder subjektiven Erfahrung. Indem wir eine reine Empfindung leben, das heißt als eine Erprobung, welche auf jegliche Weise von jedem realen oder vorstellbaren Gegenstand in der Repräsentation gelöst ist, sind wir „in uns“ außerhalb der Zeit als horizontalem oder ekstatischen Entwurf, obwohl wir diesen Eindruck der Empfindung leben, denn wir *erproben* letztere ohne jeden möglichen Zweifel als rein impressionale *Cogitatio*. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Leben und Erprobung, welche sich letztlich für eine radikale Lebensphänomenologie auf die materiale Bestimmung des Lebens als Selbsterprobung bezieht, kritisiert Simone Weil ebenfalls die zu schematisierende Lösung Bergsons. Denn für Simone Weil enthält die Dauer (*durée*) als „einfacher Charakter der Qualität einer Empfindung“ noch ein Paradox im Gegensatz zwischen Zeit und Dauer, mithin eine zu klassische oder metaphysische Schematisierung durch Form und Materie.¹⁵ Wenn es also Kontinuität als „Dauer“ zwischen den Empfindungen gibt, ohne sie in die Zeit als vorausgesetzte Form zu versetzen, dann schließt dies notwendigerweise ein, dass die Empfindung selbst, mit anderen Worten eben unser originärstes sinnliches Fleisch eine Dichte oder Intensität besitzt, welche „außerhalb“ der Zeit ist, da ontologisch nicht formalisierbar, falls unter Ontologie hier die Deduktion des „Individuellen“ innerhalb einer Ousiologie der Gattungen und Arten wie bei Aristoteles verstanden wird.¹⁶

Dies ist genau die Problematik bei Simone Weil, welche wir in ihren sehr dichten Analysen über den de-kreativen oder erlösenden Wert des Leidens wieder finden werden, wenn sie später hinsichtlich des Schmerzes beispielsweise schreibt, dass er uns in die

¹² LPH 36; über Jules Lagenau und den Zusammenhang von Empfindung und Bewegung vgl. auch *Michel Henry*, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965, 92–105.

¹³ Vgl. dazu *Miklos Vetö*, La métaphysique religieuse de Simone Weil, Paris 1971, 117–120.

¹⁴ LPH 36; vgl. ebd., 211 f. sowie OC I, 121–126: „De la perception ou l'aventure de Protée“; zur Analyse der rein „empfundenen Zeit“ vor dem Schematismus auch *Rolf Kühn*, Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche, Freiburg – München 2009, Kap. I, 4: „Weltsein und Empfinden“.

¹⁵ Vgl. LPH 36 f. u. 212.

¹⁶ Vgl. *Claudio Majolino*, Est individuum ineffabile? Phänomenologische Bemerkungen über Wesen, Differenz und Selbstaffektion, in: Rolf Kühn; Stefan Novotny (Hg.), Michel Henry – zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur, Freiburg – München 2002, 81–105.

Ewigkeit versetzen kann: „Man entgeht der Zeit, indem man *diesseits* davon bleibt – *das Fleisch verleiht die Mittel dazu* –, oder jenseits davon in die Ewigkeit gelangt. Aber um jenseits davon in die Ewigkeit zu gelangen, ist die Zeit insgesamt zu durchqueren, in seiner unendlichen Länge – wir, die wir nur einen Augenblick *leben*. Gott gibt denen die Mittel dazu, die ihn lieben.“¹⁷ Wir möchten hier von sehr nahe jenes Paradox ergreifen, welches bei Simone Weil eine gewisse Antwort durch die Herausarbeitung der Idee der *Inkarnation* zu finden scheint und sie in ihren Notizen aus der letzten Londoner Zeit zu definieren versucht: „[Die] Verbindung zwischen der Sinnlichkeit und der Forderung nach dem Guten [...] ist das Wesen des Menschen. Diese Verbindung ist in (ist der Knoten) der menschlichen Natur und existiert in jedem Menschen. (Es ist die Inkarnation des Göttlichen im Menschen. *Es ist das Leben*. Die Zertrennung davon ist der Tod).“¹⁸ In der Folge dieses Zitates lässt sich jetzt noch besser unsere phänomenologische Interpretation formulieren, wonach es sich hier in letzter Hinsicht um die *christologische* Inkarnation handelt, nämlich in dem Maße selbst, wie dieses ursprüngliche Leben „diesseits“ der Zeit ist – mithin „im Anfang“ nach Joh 1,1. Aber weil es gerade diesseits der Zeit ist, erlaubt dieses Leben auch allein, „jenseits der Zeit zu gehen“: in die Ewigkeit hinein, denn die reine Erprobung befreit so zu sagen die prinzipielle Verknüpfung mit dem Guten oder Gott als immemorale Inkarnation. Vor jeder intentionalen Zeit im Sinne Husserls oder Heideggers, das heißt vor jeder totalisierenden ontologischen Ekstase, gibt es eine fleischliche oder passible Historialität, die älter als alle Zeit ist – und die absolute Historialität des lebendigen Gottes oder der göttlichen *Liebe* genannt werden kann, wenn diese unendliche Liebe jenem absoluten *Guten* entspricht, welches uns *affiziert*: „Gott wartet voll Ungeduld, damit ich endlich [seiner] Liebe zustimmen möge [...]. Die Zeit ist dieses Warten (*attente*).“¹⁹

Das Paradox der reflexiven und religiösen Situation bei Simone Weil gegenüber einem solchen Warten besteht dann darin, dass sie implizit bereits diese Gegenwart Gottes auf der Ebene unseres passiblen Fleisches annimmt, ohne es allerdings in positiv phänomenologischen Termini formulieren zu können, weil sie von ihren frühen Texten an denkt: „Von der reinen Affektivität kennt man nichts. In welcher Hinsicht kennt man sie? Als Hindernis“, um zu folgern: „Wir erleiden immer unsere Affektionen; aber es hängt von uns ab, uns indirekt das selbst zu geben, was wir erleiden müssen, und vor allem kann uns *jede* Affektion, so leidvoll sie auch ist, ein Prinzip der Freude sein, wenn wir die von ihr hervorgerufenen blinden Reaktion in uns durch eine Folge gewollter Handlungen ersetzen.“²⁰ Diese cartesische und kantische Lesart einer rein reaktiven Passibilität schreibt sich noch sehr sichtbar in den neo-kritizistischen Rahmen eines universellen Schematismus durch die *Zeit* ein, denn es handelt sich darum, aus jeder Empfindung – soweit es möglich ist – das Zeichen einer methodischen Handlung zu machen, um unsere Ohnmacht hinsichtlich der *Zeit* zu überwinden und ein objektives und intersubjektives Uni-

¹⁷ CS 298 (Hervorhebung von R. K.).

¹⁸ EL 171 (Hervorhebung von R. K.).

¹⁹ CS 91.

²⁰ OC I, 393.

versum zu schaffen.²¹ Aber auf diese Weise kann die notwendige und zuvor bejahte Vorrangstellung des phänomenologischen Fleisches, welches allein eine solche Priorität erlaubt, nicht voll mit seinen ganzen Möglichkeiten in eine solche philosophische Sichtweise eingeschrieben werden. Denn in letzterer wird das „Diesseits“ der Zeit bei Simone Weil hauptsächlich die „vegetative Energie“ des Triebes oder des Begehrens, wodurch unserer Auffassung nach der ontologische Reichtum der Fleischlichkeit nicht mehr anerkannt ist, insofern sie gerade der Zeit entgeht. Denn als hyletische Materialisierung bildet sie gerade prinzipiell die affektive Kontinuität jeder Zeitlichkeit, wie es die Kinästhesen, das Begehren und die Anstrengung sowie auch das zuvor erwähnte reine Warten als originäre Modalisierungen dieser ursprünglich affektiven Historialität zeigen.

Wenn das Erstaunen vor dem sich stets ändernden Universum der gegenwärtige leibliche oder sinnliche Augenblick ist, welcher bereits in ein gewisses Gefühl verwandelt ist, um die Idee der Notwendigkeit als Ordnung und Schönheit zu entfalten und schließlich „jenseits der Zeit“ zu gelangen, so ergibt sich hier als ein erstes Ergebnis, dass der gemeinsame Ursprung eines aufmerkenden Innehaltens und der Zustimmung in ein geduldiges Warten anlässlich einer leidvollen Erprobung in derselben passiblen Potenzialität unseres Sich-Empfindens verwurzelt ist. Deshalb soll im Folgenden die Idee eines inkarnatorischen Lebens eingeholt werden, nämlich auf dem Wege der Geduld als Erprobung der ertragenen Zeit im nicht-zeitlichen Fleisch.

2. Zeit- als Gotteserfahrung durch die Leere

Simone Weil hat in der Tat in ihrem Kommentar zum „Vater Unser“ vom Herbst 1941 eine kurzgefasste Analyse dieses Zeitaspektes als „Gottes Zeit“ dargeboten.²² Er bildet so zu sagen den unverzichtbaren Aspekt der „Zeit des Fleische“, wodurch die Hypothese möglich ist, dass ihre religiöse Metaphysik sich mehr oder weniger bewusst aus den phänomenologischen Quellen dieses Fleisches speist. Wir halten es hierbei für einen überzeugenden Beweis, dass sich nach ihrer Auffassung alle sechs Bitten des Vaterunsers auf die „drei Teile der Zeit, die Gegenwart, die Zukunft und die Vergangenheit“ beziehen, und dies jedes Mal in einer umgekehrten Ordnung zu den Bitten. Denn es handelt sich letztlich um eine fleischliche oder begehrende Modifikation, welche von der Annahme (Reich Gottes) zur vollkommenen Demut (Gottes Wille) über die Furcht (Versuchung des Bösen) verläuft, „die das negativ gewordene Begehren“²³ ist. Diese eidetische Verschränkung von Zeit und Ewigkeit, unseres Fleisches (oder der Energien) und Gottes verwirklicht in dieser zu erfassenden Modalisierung ausgehend vom konstitutiven Verhältnis von Begehren und Zeit für Simone Weil die Ausrichtung unseres wirklichen oder imaginären Seins: „Wir können nicht anders als begehren; wir sind Begehren (*désir*), aber wir kön-

²¹ Vgl. ebd., 147, sowie auch schon unsere Kap. II, 4 mit Rückgriff auf den „Trans-Subjektivismus“ bei Lagneau, der unter anderem auch auf Jules Lachelier (1832–1918) zurückgeht, insofern er im „Objekt“ die Verbindung (*lien*) zwischen den Subjekten erblickte, wie er in *Du fondement de l'induction*, Paris 1871 analysierte (dt. Leipzig).

²² Vgl. AD 167–176: „A propos du Pater“ (dt. ZG 54–62).

²³ Ebd., 171 f. (dt. 57).

nen dieses Begehren, das uns an das Imaginäre, an die Zeit, an die Selbstsucht heftet [...], zu einem Hebel machen, der uns aus dem Imaginären ins Wirkliche, aus der Zeit in die Ewigkeit und aus dem Kerker des Ich reißt“²⁴.

Die fleischliche oder energetische Modalisierung zwischen Begehren und Annahme enthält hier genau eine Neuqualifizierung der Zeitlichkeit durch die Termini der Affektion oder Inkarnation, wie es schon die Tatsache zeigt, auf die Zeit wie durch eine Kreuzigung „angeheftet“ oder „festgenagelt“ (*cloué*) zu sein. Aber dies wird noch greifbarer von dem Augenblick an, wo die Bitte um „Gottes Reich“ von Simone Weil wie ein „Schrei“ dargestellt wird, der seinerseits mit dem äußersten Dürsten verglichen wird, wenn man sich nicht mehr den Akt des Trinkens vorstellt, sondern nur noch „das Wasser in sich selbst“, welches hier mit dem „Schrei unseres ganzen Wesens“ identifiziert wird, der wir dann sind.²⁵ Setzen wir die Kenntnis der oft von Simone Weil hergestellten Analogie zwischen dem Wasser, der Materie und dem Gehorsam voraus, dann muss hier gesagt werden, dass der reine Schrei die gehorsame Annahme des Reiches Gottes beinhaltet, das heißt ohne die Einbildung irgendeiner „Fortdauer unserer Persönlichkeit“:

„Wir glauben, alle Anrechte [der Genugtuung, Erkenntlichkeit, des Eigentums oder Nutznießung etc.] durch die Vergangenheit auf die Zukunft zu haben. [...] Jedes Mal wenn etwas von uns ausgegangen ist, haben wir das unbedingte Bedürfnis, das uns wenigstens sein Gegenwert zuteil werde, ein Anrecht darauf zu haben. [...] Und bei all diesen Schuldforderungen, die wir zu besitzen glauben, handelt es sich immer um eine imaginäre Schuldforderung der Vergangenheit an die Zukunft. Und auf diese sollen wir Verzicht leisten.“²⁶

Der fleischliche Schrei als Ausdruck der energetischen Leere, der fleischliche Nullpunkt so zu sagen, ist der radikalste Schnitt, welcher zwischen der Vergangenheit und der Zukunft als „imaginärer Gläubigkeit“ möglich ist, die das Prinzip selbst unseres „Selbsterhaltungstriebes“²⁷ ist. Gemäß unserer Analyse finden wir hier einerseits die radikal dekreative Reduktion dieses *Selbsterhaltungstriebes* auf ein Ich im Akkusativ, welches rein fleischliche Passibilität ist, wobei ein solcher Trieb bei Husserl die Herrschaft über die gesamte Intentionalität im hyletischen oder triebintentionalen Bereich ausübt.²⁸ Aber andererseits gibt es auch einen ursprünglichen Ort zwischen einer solchen Reduktion und dem Glück: „Wissen, dass in dem, was ich Ich nenne, nichts ist, nicht ein einziges psychologisches Element, das die äußeren Umstände nicht zum Verschwinden bringen könnten. Dies annehmen. Glücklich sein, dass es so ist.“²⁹ Dass es sich für Simone Weil hierbei um eine Gegen-Reduktion der ekstatischen Phänomenalisierung als solcher handelt, wird deutlich in ihren Aufzeichnungen wie beispielsweise der folgenden angedeutet, selbst wenn man darin nicht einen klassischen Bezug auf Spinoza entdecken kann, nämlich als ontologische Kritik der Erkenntnis an dem Verhältnis von Sein und Erscheinen,

²⁴ Ebd., 168 f. (dt. 55).

²⁵ Vgl. ebd., 168 (dt. 55).

²⁶ Ebd., 172 f. (dt. 58 f.).

²⁷ Ebd., 174 (dt. 59 f.).

²⁸ Vgl. zum Beispiel Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg 61985, 347–352 (§ 71).

²⁹ AD 174 (dt. 60).

um den Bezug zwischen Erkenntnis und Wahrheit zu erhellen: „Der Zeitverlauf reißt das Erscheinen (*paraître*) vom Sein und das Sein vom Erscheinen mit Gewalt los [...], die Zeit zeigt, dass sie nicht die Ewigkeit ist [...]. Der Hebel. Reißt das Sein vom Erscheinen los – Lógos – Erkenntnis der 2. Art. Oder schon der 3. Art? – Reißt das Wollen vom Begehren los, oder das Begehren von der Perspektive.“³⁰

Indem also alle gewöhnliche oder imaginäre Vorstellung eingeklammert wurde, identifiziert sich das zuvor genannte Glück mit dem reinen Leben, welches das Glück (*bonheur*) in sich trägt, so dass auch der Affekt mit diesem Glück identifiziert ist, welches phänomenologisch das „Diesseits“ der Zeit bildet, wo keine zeitliche Ekstase im heideggerischen Sinne mehr existiert. Auf diese Weise lässt sich bei Simone Weil eine rein modale Zeitlichkeit skizzieren, oder noch besser gesagt eine immanent fleischliche Historialität, wo jeder Übergang zwischen Begehren/Anstrengung oder Annahme/Nacktheit (geistiger Tod) einer „ewigen“ Wirklichkeit entspricht, welche sich als eine Art transzendente Energetik dekliniert: „Dringt eine dieser Verhaftungen [von Geld, Ansehen, etc.] tief genug in uns ein, bis zu den Lebenswurzeln (*racines vitales*) unserer fleischlichen Existenz“, so ist eine entsprechende Zustimmung oder Einwilligung hinsichtlich des Losgerissenwerdens „ein im gegenwärtigen Augenblick ausgesprochenes Ja, aber ausgesprochen als ein ewiges Wort, denn es ist die Einwilligung in die Vereinigung Christi mit dem ewigen Teil unserer Seele“³¹. Die Struktur von fleischlicher Seele/ewiger Seele, welche sich hier offenbart, bedeutet mithin keine anthropologische Substanz, sondern die göttliche Inkarnation selbst, insofern sich hier nicht nur die „transzendente Energie“ durch ein vom Imaginären befreites Begehren als „Vermittlung zwischen unserer Seele und unsrem Leib“³² gibt. Es gibt außerdem eine Abwesenheit des „übernatürlichen Teils der Seele“, welche „die Gegenwart Gottes in ihr“ ist, denn diese übernatürliche Gegenwart ist ebenfalls „der Zeit und der Veränderlichkeit“ des Wechsels durch die Zeit unterworfen,³³ so dass diese vorstellungsmäßige Abwesenheit eine verborgene Gegenwart einer anderen Ordnung als jede Herrschaft sichtbarer oder evidenter Anschauung bedeutet.

Wenn dieser Augenblick, welcher sich zwischen der Einwilligung und dem Abweis einer solchen Möglichkeit ansiedelt, die „Furcht“ als solche bildet, nämlich die Versuchung des äußersten Bösen als einer endgültigen Verzweiflung am Guten,³⁴ dann bleibt zu sagen, dass diese affektive Furcht als reines Fleisch im Sinne äußerster Modalisierung unseres Sein-Begehrens nicht nur wie bei Heidegger die alleinige problematische Selbstermöglichung der Eigentlichkeit der Freiheit als Dasein durch den antizipierten oder wirklichen Tod bedeutet. Vielmehr bildet diese Furcht im Gegenteil die radikale Epoché jeglicher ek-sistentiellen Struktur. Diese Epoché zerbricht transzendental die stets gewünschte Beständigkeit jedes ichlich innerweltlichen Entwurfs, denn sie versetzt die wahrhafte Ipseität, wie wir gesehen haben, außerhalb jeder phänomenologischen Ordnung als Zeitlichkeit oder Sinnhermeneutik. Simone Weil hat dies im Übrigen sehr deut-

³⁰ C II (OC VI), 329 u. 332.

³¹ AD 171 (dt. 57).

³² Ebd., 172 (dt. 58).

³³ Vgl. ebd., 175 (dt. 61).

³⁴ Vgl. ebd.

lich vorausgesehen, indem sie feststellt, dass der Begriff des Daseins trotz der Affinität mit ihrem eigenen Grundkonzept der Lektüre den gesamten perzeptiven Stil der „Kraft“ als imaginären Elan der Selbstausslegung impliziert.³⁵ Als Ipseität ohne „Fortdauer“ oder „Beständigkeit“ (*continuité*) unserer phänomenalen Persönlichkeit ist eine „Erprobung [...] bei der Berührung mit dem Bösen“, das heißt wo das *Nichts* des Menschen erfahren wird als Zukunft im Sinne reiner Furcht ohne noch weitere mögliche imaginäre Illusion.³⁶

Die fleischliche Ipseität ohne zeitliche Projektion, mit anderen Worten diesseits jeder intentionalen Zeitlichkeit, bildet somit das reine „Jetzt“ als Inkarnation oder „Verlebendigung“³⁷ durch Gott: „Christus ist unser Brot. Wir können ihn nur für den gegenwärtigen Augenblick erbitten. Denn er ist immer da, Einlass heischend steht er an der Tür unserer Seele und will eintreten, aber er vergewaltigt nicht die Einwilligung. [...] Unsere Einwilligung in die Gegenwart Christi ist das gleiche wie seine Gegenwart.“³⁸ Folglich ist in aller Klarheit zu erfassen, dass es keine andere reine Gegenwart als auf der Ebene der Inkarnation gibt, welche das sinnliche und affektive Begehren schon immer mit jener Gegenwart des *Guten* verbunden hat, wovon für Simone Weil noch einmal das Symbol des Wassers Zeugnis ablegt: „Man soll an das ewige Leben denken, wie man an das Wasser denkt, wenn man vor Durst verschmachtet, und gleichzeitig für sich und jene, die einem teuer sind, eher den ewigen Mangel dieses Wassers begehren als die Stillung des Durstes wider Gottes Willen, wenn dergleichen vorstellbar wäre.“³⁹

Indem Gott uns nämlich erschuf, das heißt uns das Leben gab, hat er unlösbar das Begehren an unser lebendiges Fleisch gebunden, so dass Begehren, Leben und Fleisch dieselbe reine phänomenologische Materie vor jeder zeitlichen Differenz oder Zerstreuung bilden. Denn sowohl das zeitliche Verfließen wie Verändern als Dauer und Erstaunen führt uns in der radikal de-kreativen weilschen Analyse auf jene absolut phänomenologische Situation zurück, *dass unser Fleisch immer schon an das Leben gebunden ist*. Wenn die Gnosis zu Beginn des Christentums die Idee einer wirklichen Inkarnation Christi abgewiesen hat, dann aus dem Grunde, weil sie die Aufnahme des göttlichen Lebens durch einen subjektiven Leibkörper nicht begreifen wollte. Aber mit Simone Weil erlaubt allein nicht nicht-zeitliche Passibilität – jedes Mal konkret als materiale Immanenz der Zeit selbst – die Artikulierung dieser ursprünglichen und entscheidenden Verknüpfung, auch wenn dies eine notwendige Veränderung ihrer Interpretation des griechischen Denkens nach sich zieht. In dieser Einheit zwischen Fleisch und Leben keineswegs nur eine Problematik egologischer Konstitution auszumachen wie bei Husserl, sondern die Vorbedingung für eine Phänomenologie der Offenbarung oder Gabe, bildet in unseren Augen eine der großen Beiträge Simone Weils zum zeitgenössischen Denken. Hinsichtlich des Zu-

³⁵ Vgl. den Brief an Jean Wahl (1942), in: Deukalion. Cahiers de Philosophie 4 (Okt. 1952), 253–257.

³⁶ Vgl. AD 175 (dt. 61).

³⁷ Vgl. ebd., 174 (dt. 60).

³⁸ Ebd., 171 (dt. 57).

³⁹ Ebd., 170 (dt. 56).

sammenhangs von inkarniertem Leben und Begehren des Guten haben wir schon ausgeführt, dass nach Simone Weil in dieser Gegebenheitsweise der Sinnlichkeit eine Offenbarung eingeschlossen ist.⁴⁰

Die Sinnlichkeit als mögliche Offenbarung beinhaltet, wie Simone Weil sehr früh in der Nachfolge Alains gesehen hat, dass es in uns keinerlei substanzielles Wesen im metaphysischen Sinne gibt, denn in der Welt – von der ich phänomenal ein Teil bin – ist alles füreinander *extra partes*, nämlich in dem Maße, wie die Zeit mir „diese fremde Existenz“ einer solchen Juxtaposition auferlegt.⁴¹ Eine Offenbarung auf der Ebene einer solchen Außenheit oder Transzendenz bliebe stets eine vorgestellte oder eingebildete Offenbarung, folglich außerhalb der *Wahrheit* der Offenbarung als solcher, welche nur ihr eigenes *Sich*-Offenbaren zu sein vermag. Wenn jedoch jeder Eindruck unfehlbar der „meini-ge“ im Sinne einer gelebten Unmittelbarkeit ist, dann muss dies bedeuten, dass das absolut phänomenologische Leben jeder Impression als unmittelbare Offenbarung dieses Lebens erlitten oder erprobt wird – und zwar als dessen *Selbstoffenbarung* außerhalb einer ekstatischen oder zeitlichen Welt. Wenn ich mir eine solche rein passible Unmittelbarkeit nicht vorstellen kann, erfahre ich sie als meine immanente oder absolute Bedingung selbst. Und eine solche Gebung, das heißt der ur-transzendente Leib als Fleisch, wird eine unzerstörbare Gegenwart-Inkarnation selbst außerhalb eines jeden repräsentierten Gottes, um dergestalt die Selbstgebung ohne Rückhalt dieses ewigen Lebens Gottes zu bilden. Der Schmerz, aber auch die reine Freude oder die Schönheit, die sich zunächst nur selbst erleiden auf der „vegetativen“ Ebene einer „Energie“, die von jedem begehrenden Ersatz *leer* ist, um Simone Weils Worte zu gebrauchen, sind dann notwendigerweise der Ort einer nicht-zeitlichen Offenbarung in deren eigener absoluter Historialität immanenter Modalisierungen.

Wenn es das Leben ist, welches die phänomenologische Offenbarung des Leibes an diesen selbst als subjektives Fleisch übernimmt, dann haben wir nicht nur den objektiven Körper als sichtbaren Teil der ausgedehnten Welt einzuklammern, sondern auch das Empfinden, welches gewöhnlich als eine gegensätzliche Struktur von Empfindung/Empfundenem angesetzt wird. Diese Dichotomie ist das Prinzip einer durch Anschauung geleiteten Erfahrung aufgrund der phänomenologisch transzendenten Kluft als primordialer Differenz. Durch die Gegen-Reduktion der letzteren lässt sich eine transzendente oder selbstaffektive Fleischlichkeit des Sich-Empfindens zurückhalten, wo das Leben eben die Offenbarung dieses an es selbst mit allen verlebendigten Potenzialitäten übernimmt, mit deren Hilfe wir dann unsere welthaften Intentionalitäten wie Wollen, Sehen, Arbeiten usw. entfalten. Die „Erprobung der Viertelstunde“ bildet auf diese positive Weise nach Simone Weil selber die Erfahrung der ewigen Phänomenalität unseres Fleisches als solchem, das heißt seine Selbstgebung an es selbst, welche als das einzige Was und Wie des Lebens außerhalb jeder ekstatischen Welt zu verstehen ist. In einem gewissen Maße erklärt dieses nicht sichtbare In-Erscheinung-Treten des Fleisches die rein „negative“ Beschreibung der Affektivität oder des Lebens bei Simone Weil. Im Sinne einer prinzipiel-

⁴⁰ Vgl. IPC 169 f. sowie dazu unser Kap. II, 4; außerdem *Emmanuel Gabellieri, Être et dion. Simone Weil et la philosophie*, Paris-Louvain 2004, 813–816.

⁴¹ Vgl. „Du Temps“, in: OC I, 144 f.

len Unsichtbarkeit handelt es sich dann dabei aber um eine rein phänomenologisch Erprobung: um ein absolutes Erleiden außerhalb der Zeit, denn eine solche Erprobung kann mit nichts Noetisch-Noematischem verglichen werden. Und wenn Simone Weil bereits sehr früh von der „Erprobung (*épreuve*) der Arbeit spricht, [wo] mir stets Zeit und Ausdehnung zusammen gegeben sind“, so muss sie auch hierbei eingestehen, dass „die von mir erlittenen Gefühle (*émotions*)“ stets auf immanente oder fleischliche Weise jenem Akt der Arbeit vorhergehen, durch welche ich jene Gefühle als „Zeichen des Gegenstands“ erfassen soll. Somit erweist sich das Begehren älter als das ausgerichtete Wollen, welches den Abstand zwischen empfundener Unmittelbarkeit und dem Gegenstand einer Befriedigung durch ein methodisches Tun⁴² mit Blick auf eine welthafte Finalität überwindet.

Wenn das Fleisch-Begehren oder das sinnliche Gefühl die Bedingung jeglichen Erscheinens in seinem zunächst phänomenologischen Ankünftigwerden ist, können wir darin die Offenbarung des „Willens Gottes“ selbst als Vergangenheit und Zukunft erblicken, denn die Zeit ist nur das äußere Horizont-Gesetz eines solchen Erscheinens und Verschwindens, dem wir uns in unserer Existenz zu unterwerfen haben. Aber die ältere „Unterwerfung“, die ursprüngliche Zustimmung als solche, das heißt seit meiner transzendentalen Geburt im Leben, durch welche letzteres sich für immer an ein passibles Fleisch in der Zeugung eines solchen impressionalen Fleisches selbst bindet. In diesem Sinne ist unsere Sinnlichkeit bereits eine unzerstörbare Liebe, welche die Offenbarung Gottes als eine immanente „Gegenwart“ im Schoß unserer nicht-zeitlichen Ur-Passibilität selbst bedeutet. Im absoluten Leben gibt es mithin eine Mächtigkeit, sich selbst als sinnlich oder subjektiv zu empfinden, welche zu unserem Leben als solchem gehört. Dies bewirkt, dass die nicht-zeitliche Gegenwart Gottes als absolute Selbstaffektion zugleich die Immanenz des selbstaffektiven Lebens des menschlichen Wesens ist, welches somit nach Simone Weil „alle übernatürlichen Geheimnisse“ in sich trägt.⁴³

Und wenn dieses im absoluten Leben gezeugte Fleisch eine rein phänomenologische Materie ist, welche allein dem affektiven Wollen dieses Lebens als dem Willen des „ewigen Vaters“ in seiner Selbstgebung außerhalb der Zeit absolut gehorcht, dann gibt es auf dieser ursprünglichen Ebene auch ein Ur-Fleisch des „Sohnes Gottes“.⁴⁴ Auf diese Weise ist die Inkarnation, die Gegenwart Christi als „Sohn“ oder „Erst-Lebendiger“ in der vegetativen oder reinen selbstaffektiven Seele die ur-transzendente Bedingung der ursprünglichen Passibilität jedes Sich-Erprobens im Fleisch als Erprobung im Leben – und ausschließlich in diesem. Dieses Ankünftigwerden im Fleisch durch das Leben setzt genau das Ur-Fleisch des ewig lebendigen Wortes Gottes voraus, mit anderen Worten seinen Logos als Offenbarung. Wenn nichts Äußeres mehr motiviert oder einen imaginären Ersatz verschafft, wenn es vollständige *Leere* gibt, wie Simone Weil im radikalsten Sinne der De-creation als erlittener und eingewilligter Epoché sagt,⁴⁵ dann herrscht auch die ra-

⁴² Vgl. ebd., 143; vgl. dazu auch Rolf Kühn, *L'analogie et le signe chez S. Weil et Descartes*, in: Philosophie 43 (1994) 45–62; Robert Chenavier, *Simone Weil, une philosophie du travail*, Paris 2001, 520–525.

⁴³ Vgl. IPC 170.

⁴⁴ Vgl. Henry, *Inkarnation* (wie Anm. 3), § 25.

⁴⁵ Vgl. unser vorheriges Kap. II, 3.

dikalste Nacktheit des Fleisches in dessen umfassend phänomenologischer Gegen-Reduktion: dürsten, hungern, begehren ohne Verlangen nach einem Objekt usw. Wenn „das Wort Fleisch geworden ist“, wie es in Joh 1,1 heißt, dann impliziert eine solche Aussage mit ihrem theologischen Bezug zu einer Erlösung der Schöpfung und der Sünde ganz eindeutig keinen Gnostizismus oder eine allein historische Offenbarung.⁴⁶ Denn wirklich leiden *zu können*, das heißt auf der impressionalen, affektiven oder fleischlichen wie moralischen Ebene, fällt weder der Welt noch der Zeit oder einer metaphysischen Mythologie zu – sondern allein einem phänomenologischen Fleisch, welches im Leben an sich selbst gegeben wird. Die noematische Irrealität der abstrakten Empfindung bei Lagneau oder Husserl kann nicht von einem solchen inkarnierten Fleisch zeugen, und deshalb musste Simone Weil notwendigerweise „unterhalb“ der Zeit der Noesen gehen, um in der „empfundenen Zeit“ nicht nur eine „qualitative“ Dauer im Zusammenhang mit Bergson auszumachen, sondern eine ursprüngliche Parusie, mit anderen Worten die Mächtigkeit der offenbarenden Selbstgebung.⁴⁷

Im Erscheinen der Zeit und der Welt, welches auf der phänomenologischen Wahrheit der transzendentalen Einbildungskraft beruht, um jeden zeitlichen Entwurf der Vorstellung zu erlauben, wird das Fleisch niemals an sich selbst gegeben. Aus diesem Grund eröffnet allein der Schmerz uns die Wahrheit des Lebens, wo das alleinige Gesetz einer Selbstgebung das *Sichgeben/Sichempfangen* in der Einheit oder Ipseität des Lebens ist. Aber auch die Freude und jede andere Affektion, wie wir bereits sagten, beinhaltet dieses Gesetz, wie es die reine Schönheit als affektives Gefühl zeigt, welches die unmittelbare Annahme der ewigen Weltordnung als gehorsamen Kosmos in seiner fügsamen Materie nach Simone Weil einschließt.⁴⁸ Dadurch ist uns die Möglichkeit gegeben, uns wahrhaft von allen imaginären Kompensationen in der Zeit zu befreien, welche das Wirklich im Prinzip verfälschen, und diese Wiederverlebendigung unserer rein phänomenologischen Wahrheit zeigt, dass unser Fleisch in seiner „spirituellen“ Nacktheit selbst imstande ist, die Mächtigkeit Gottes in unserer phänomenalen Ohnmacht als solcher zu enthalten. Das *Cogito des Lebens*, das heißt das weilsche Cogito des „Ich kann“ im Anschluss an Maine de Biran führt an den Ursprung der immanenten Passibilität zurück, wo sich im restlosen Schweigen der Welt das Schweigen des Logos der ewigen Offenbarung zu vernehmen gibt: von Gott gezeugt zu sein, ohne von dieser Geburt ein wie auch immer geartetes Wissen im Sinne einer Vorstellung zu erhalten.⁴⁹ In diesem Sinne beinhaltet die nicht-zeitliche Erprobung des Fleisches zugleich ihren unbezwingbaren Glauben, welcher sich selbst bezeugt, nämlich in den unendlichen Modalisierungen des Lebens wie zum Beispiel im Erstaunen, in der Furcht, in der Geduld, in der Einwilligung wie im Glück. Diese Erprobung ist daher ein immanent *fleischliches Cogito*, wovon die anderen Menschen in

⁴⁶ Vgl. auch Rolf Kühn, *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*, Dresden 2013, Kap. 4, 1: „Die Struktur des Johannes-Evangeliums und der johanneische Christus“.

⁴⁷ Wie umstritten dieser Punkt in der Zeitanalyse bis heute ist, zeigen die Diskussionen, wie sie von Hans-Dieter Gondek; Laszlo Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 2011, 134–135, 192–195, 523–526 u. 618–623 dargestellt werden.

⁴⁸ Vgl. AD 172 (dt. 56).

⁴⁹ Vgl. Pierre Maine de Biran, *Die innere Offenbarung des „geistigen Ich“*. Drei Kommentare zum Johannes-Evangelium, Würzburg 2010, 94 f.

dem Maße nicht ausgeschlossen sind, wo die Einwilligung in die ewig notwendige Ordnung – passibel in meinem Fleisch erprobt – all unsere Schuldner nach Simone Weil impliziert: „All seinen Schuldnern erlassen haben, heißt auf die ganze Vergangenheit verzichtet haben. Heißt hinnehmen, dass die Zukunft noch rein und unberührt sei, streng gebunden an die Vergangenheit durch Bande, die wir nicht kennen, aber gänzlich frei von den Banden, die unsere Einbildungskraft ihr aufzuerlegen glaubt.“⁵⁰

Angesichts der folgenden Kritik an Macht- und Gewaltstrukturen im jüdisch-christlichen Erbe des Abendlandes reicht es hier, eine ur-phänomenologische Perspektive in Simone Weils Denken aufgewiesen zu haben, die bisher noch wenig berücksichtigt wurde – nämlich dass Zeit und imaginäre Seinsentwürfe eng miteinander verbunden sind. Und angesichts der vitalistischen Implikationen in den Lebensphilosophien ihrer Zeit, wie etwa in der faschistischen Nietzsche-Rezeption, aber auch beim naturalistisch-mystischen Lebenselan bei Bergson und Bataille, ist die reflexiv-axiologische Analyse bei Simone Weil hinsichtlich eines negativ akzentuierten Lebensbegriffs sicher berechtigt.⁵¹ Aber dahinter verbirgt sich der Versuch, die Hauptentscheidung der ekstatischen Voraussetzungen von Dasein und Leben überhaupt zu verlassen, um in der Tiefe von Eros-Begehren, mithin in der transzendentalen Genese von energetischer und geschichtlicher Praxis, eine wahrhaft universale Spiritualität wie Offenbarung des „Fleisches“ freizulegen, welche keine „Flucht vor der Zeit“ in Vergangenheit oder Zukunft hinein ist, sondern die christologisch-inkarnatorische Fundierung in allem historischen Begehren diesseits der welthaften Zeitentwürfe:

„Die Erwartung ist die *Passibilität* des Denkens im Vollzug. Die Erwartung ist die Verwandlerin der Zeit in Ewigkeit [...]. Der Mangel belehrt [das Fleisch] eines Besseren und lässt es in Gestalt der Angst die Unsicherheit der Zukunft erproben, die Abwesenheit der Eroberung, die totale Ohnmacht des Menschen sogar hinsichtlich der nächsten Zukunft [...]. Die Tugend besteht darin, die Zeit zu ertragen, die Zeit auf seinem Herzen zu erdrücken, bis das Herz zermalmte wird. Dann ist man in der Ewigkeit [...]. Der Vater ist die Erschaffung des Seins, der Sohn ist der Verzicht zu sein. Wenn die Demut daran teilhaben lässt, ist die Dreifaltigkeit in uns. Dieser Liebesaustausch zwischen dem Vater und dem Sohn geht durch die Schöpfung hindurch. Es wird von uns nichts anderes und nicht mehr gefordert, als diesem Durchgang zuzustimmen.“⁵²

Aber wenn die Zustimmung oder Einwilligung eine reine Passibilität oder Erprobung darstellt, dann saugt so zu sagen unser Fleisch die Zeit in sich selbst auf, mithin in einem „Sich-Empfinden“ ohne jeden möglichen Rückzug, da das Fleisch in sich keine Distanz kennt, um vor sich fliehen zu können – auf sich selbst gekreuzigt ist, so wie Christus in seinem Leiden. Daher beinhaltet Simone Weils religiöse Metaphysik eine radikale Phänomenologie einerseits, wie erneut gezeigt werden konnte, und eine unumgängliche Kritik aller wirkungsgeschichtlich mit einem Bild Gottes oder des Absoluten ideologisch verbundenen Machtpraxis, welche den „Durchgang der Liebe Gottes“ durch das Sein

⁵⁰ AD 174 (dt. 59)

⁵¹ Für die ausführliche Dokumentation vgl. *Gabellieri, Être et don* (wie Anm. 40), 719–722.

⁵² CS 47 (Hervorhebung von R. K.).

oder die Schöpfung hindurch erkennt und so vor keiner Vergewaltigung des Fleisches zurückschreckt, das heißt die Individuen in ihrer lebendigen Transzendentalität nicht gelten lässt.

Abkürzungen der Werke Simone Weils

- AD: *Attente de Dieu*, Paris 1950 (dt. Übers.: *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953; *Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen*, Olten – Freiburg 1976).
- CI–III: *Cahiers I–III*, Paris 1970–1974 (dt. Übers.: *Aufzeichnungen/Cahiers*, 4 Bände, München 1992–98).
- CS: *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950.
- EHP: *Écrits historiques et politiques*, Paris 1960.
- EL: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957.
- EN: *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris 1950 (dt. Übers.: *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*, München 1956; neue dt. Übers.: *Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*, Zürich 2011).
- IPC: *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951 (dt. Übers.: *Vorchristliche Schau*, München – Planegg 1959).
- LPH: *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933–1934)*, Paris 1959 (Neuaufl. 1966).
- LR: *Lettre à un religieux*, Paris 1951 (dt. Übers.: *Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche*, München 1988).
- Ms: Fonds Simone Weil, Bibliothèque Nationale de Paris.
- OC I: *Œuvres complètes de Simone Weil*, Band I, Paris 1988.
- OC II/2: *Écrits historiques et politiques*, Paris 1991.
- OC IV/1: *Écrits der Marseille (1940–1942). Philosophie, Science, Religion, Questions politiques et sociales*, Paris 2008.
- OC VI/1–4: *Cahiers* (vgl. dt. *Cahiers/Aufzeichnungen I–IV*).
- PG: *La Pesanteur et la grâce*, Paris 1949 (dt. Übers.: *Schwerkraft und Gnade*, München 1952).
- PSO: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris 1962.
- PVS: *Poèmes suivis de „Venise sauvée“*, Paris 1968.
- SC: *Sur la science*, Paris 1965.
- SG: *La source grecque*, Paris 1953.
- SPI–II: *S. Pétrement, La vie de Simone Weil*, 2 Bände, Paris 1973 (dt. Übers.: Leipzig 2008); enthält einige unveröffentlichte Ms. Simone Weils.
- ZG: *Zeugnis für das Gute* (s. AD).

The connection between our sensuality and the desire for the good, as seen by Simone Weil (1909–1943), is the nature of men as incarnation of divine life in us. “Going beyond time” implies a special experience of suffering which can free from an imaginary alliance with God to enable a “straight aspiration” of the good thing. This is elaborated by phenomenological-theological perspectives.