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

Band: 66 (2019)

Heft: 1

Artikel: Dimensionen des Aufmerksamkeitsbegriffs nach Simone Weil in cartesianischer und phänomenologischer Tradition

Autor: Kühn, Rolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869325

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.07.2025

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

ROLF KÜHN

Dimensionen des Aufmerksamkeitsbegriffs nach Simone Weil in cartesianischer und phänomenologischer Tradition

Soziale wie individuelle Vorherrschaft der imaginären Einbildungskraft schlägt sich nach Simone Weil (1909–1943) allzumal als fehlende Vermittlung nieder, in der das Denken erst zu seinem eigentlichen Vollzug fände, und zwar als praktische Angleichung an eine in uns erscheinende Verwirklichung eines urbildlichen Offenbarungsmodells. Durch eine solche Konkretisierung der Idee des Guten im Sinne Platons und Kants innerhalb der christologischen Perspektive wird keine willkürliche Verbindung hergestellt, sondern es äußern sich auf diese Weise die anthropologisch-religiösen Faktoren einer religionsphilosophischen Grundproblematik. Was systematisch wie traditionsgeschichtlich heißt: die Gnadenproblematik bildet letztlich das nach und nach ans Licht tretende Motiv der reflexiv-transzendentalen Analyse des als Freiheit und Liebe gewollten aufmerkenden Bewusstseinsurteils, wie es besonders in der französischen Reflexionsphilosophie gegeben ist. Einige dieser philosophiegeschichtlichen Hintergründe für Simone Weils Analyse der Aufmerksamkeit, wie sie den Leitfaden der folgenden Darstellung bildet, sollen hier systematisch zusammengeführt werden, wobei die erwähnte reflexive Tradition besonders bei Descartes, Malebranche und Maine de Biran berücksichtigt wird, um am Schluss einen Vergleich mit der Phänomenologie bei Husserl, Henry und Marion zu skizzieren, die dann in eine notwendige ethisch-kulturelle „Aufmerksamkeit für das Leben" heute als Konsequenz mündet.

1. RENÉ DESCARTES (1596–1650)

Gleich wie bei frühen Autoren – sei es beispielsweise Lukrez[1] oder Augustinus[2] – tritt auch bei Descartes maßgeblich der aktive Aspekt der Aufmerksamkeit hervor, innerhalb gegebener und möglicher Wahrnehmungen eine Unterscheidung vorzunehmen, wie sie dem cartesischen Erkenntnisprinzip

[1] Vgl. *De rerum naturae* IV, 802–804, 812, 814–815.

[2] Vgl. z.B. *De musica* VI, 8; *De trinitate* XI, 19. Die Verbindung mit dem Gedächtnis (*memoria*) ist für Augustinus insofern grundlegend gegeben, als die bewusste Wahrnehmung eines Sinneseindrucks denselben mit Spuren vorausgegangener Eindrücke verknüpft, woran zugleich der Wille beteiligt ist, so dass hier bereits voluntaristische und apperzeptive Deutung der Aufmerksamkeit vorgeprägt sind, wie wir sie besonders bei Descartes, Leibniz, Malebranche und S. Weil wieder finden.

des willentlich geleiteten Klarheitsanspruchs (*clarté*) entspricht. Während nämlich für Descartes die *admiration* nur eine spontane Affektion oder Wahrnehmung (*passion*) der Seele im Sinne einer kurzen sinnlichen Aufmerksamkeit bewirkt, ist die *attention* nach ihm eindeutig eine von äußeren Eindrücken letztlich unabhängige Willenshandlung.[3] Diese Verbindung der *clarté* mit einem aktiven Wahrnehmungsverhalten lässt zudem schon hier ein zusätzliches wichtiges Moment bei der weiteren Aufmerksamkeitsbeschreibung zu Tage treten: das Festhalten eines Eindrucks, einer Idee oder Vorstellung über eine bestimmte Zeitspanne hinweg, was S. Weil später durch den Gedanken der *fixité* ausdrücken wird, um auf diesem Weg zugleich die offene *attente* als Grunddisposition der Seele im Zusammenhang mit der Aufmerksamkeit zu unterstreichen. Anders ausgedrückt, kann für Descartes der Zustand der *admiration* zwar nicht gegen den Willen der Seele bestehen und ist somit an eine inchoative *attention* gebunden, aber über den Fixierungsaspekt vermag die willentliche *attention* längere Zeit auf die Eindrücke einzuwirken, um dadurch die distinkte Auffassung eines Eindrucks zu erleichtern, was dem Klarheitspostulat entspricht. Insofern für Descartes die primären Eindrücke sich durch sich selbst aufgrund einer zunehmenden Tätigkeit der „Lebensgeister" (*esprits animaux*) erklären lassen können, das heißt in einem rein physiologisch-physikalischen Sinne, ist entsprechend von gewollter Aufmerksamkeit (*attention*) erst dann zu sprechen, wenn das Verlangen der Seele vorliegt, ihre zu beurteilende Wahrnehmung über den Einfluss äußerer Eindrücke hinaus zu beeinflussen.

In dieser Hinsicht verbindet die cartesische Lehre somit einen voluntaristischen mit einem sensualistisch-physiologischen Begriff, der besonders im Sensualismus bei Condillac (1714–1780) aufgegriffen wurde. So heißt es bei ihm, dass die Seele, welche fast ausschließlich in der Empfindung bestehe, „sich von selbst verwandelt, um Aufmerksamkeit zu werden, und dabei alles andere ausschließt".[4] Dies bedeutet aber nichts anderes, als dass Condillac das sensualistische Konzept der Aufmerksamkeit auf alle Formen der Aufmerksamkeit ausdehnt: Das Haben einer Empfindung wirkt zeitlich über diese hinaus und bildet so auch „Gedächtnis" heraus, mit dem sich das Bewusstsein dann auf Ideen beziehen kann, woraus letztlich das Urteil als Verbindung zwischen Ideen und Empfindungen entsteht. Dadurch wird der physiologische Charakter der *admiration* als momentane sinnliche Aufmerksamkeit zu einem Herleitungsprinzip von Aufmerksamkeit schlechthin bei ihm und unterliegt der allgemeinen funktionalen Disposition der grundlegenden empirischen *capacité de sentir*. Durch sein

3 Vgl. *Les Passions de l'âme*. Paris: Vrin 1970, Art. LXX, LXXVI, XLIII.

4 Vgl. CONDILLAC, Etienne Bonnot de: *Traité des sensations* (1754), in: *Œuvres philosophiques*, Band 1. Paris: Alcan 1947 (dt. Übers. *Abhandlung über die Empfindungen*. Hamburg: Meiner 1983), Teil I, Kap. 7, § 8.

ganzes Werk hindurch wird sich Maine de Biran gerade mit diesem Sensualismus (wie aber auch mit dem Idealismus) auseinandersetzen, um eine unmittelbar volitive (praktische) Apperzeption herauszuarbeiten.

Schematisiert lässt sich somit für die theoretischen Dimensionen der Phänomendeskription der Aufmerksamkeit von Anfang an ein sehr breites begriffliches Spektrum ausmachen, das motorisch-affektive Dispositionen, sinnlich-intelligible Bewusstseinsinhalte, willentlich-intentionale Vermögen und transzendentale Apperzeptionsstrebungen umfasst. Am Ende des 18. Jahrhunderts liegen diese konzeptuellen Dimensionen bereits größtenteils vor, während das 19. Jahrhundert dem positivistischen Zeitgeist zufolge die empirisch-psychologischen Implikationen entfalten wird.[5] Mit S. Weil und der ihr zeitlich parallelen Phänomenologie Husserls sowie deren späteren Radikalisierungen in Frankreich treten dann auch wieder die anfänglichen metaphysischen Konsequenzen hervor, wie sie seit Platon mit der „Dialektik" der Idee des Guten gegeben waren.

2. Nicolas Malebranche (1638–1715)

Er ist der Hauptvertreter des Okkasionalismus in Frankreich, den er gerade durch eine exemplairsche Verbindung des Cartesianismus mit dem Augustinismus erreicht, wie an seinem Hauptwerk *De la recherche de la vérité*[6] ersichtlich wird. Schon bei ihm handelt es sich bei der Aufmerksamkeit als praktisches und theoretisches Vermögen, das heißt als *prière naturelle de l'esprit*, welches die Gnade herbeiruft,[7] um eine philosophische Grundkonzeption, die naturgemäß immer dann wiederkehrt, sobald letzte Erkenntnis- und Wertfragen gestellt werden, wie eben bei S. Weil und in der neueren Phänomenologie. Im genannten Hauptwerk führt Malebranche eine differenzierte Analyse des an sich unteilbaren Geistes zur Bestimmung der Irrtumsquellen auf Seiten des Verstandes und des Willens im Sinne des angeführten Aufmerksamkeitsprimats durch. Er untersucht dabei 1. die drei Formen des menschlichen Geistes: Sinne, Einbildungskraft und Verstand sowie 2. die beiden Formen der Liebe bzw. des Willens: unsere Neigungen und Leidenschaften, um wie Descartes mit der Evidenzmethode zu schließen.[8] Die Effektivität der Aufmerksamkeit gründet mithin

5 Vgl. Neumann, Otto: *Aufmerksamkeit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band I*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, Sp. 535–645.

6 Vgl. *De la recherche de la vérité: Œuvres complètes*, Bände 1–3 (Hg. Geneviève Rodis-Lewis). Paris: Vrin ²1972–1976 (dt. Teilübers. *Von der Erforschung der Wahrheit. Drittes Buch*. Hamburg: Meiner 1968); Steinfeld, Patricia: *Realität des Irrtums: die Konzeption von Wahrheit und Irrtum in Nicolas Malebranches „Recherche de la vérité"*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997.

7 *Méditations chrétiennes*, hg. Henri Gouhier. Paris: Alcan 1928, Kap. XIII.

8 Vgl. Blanchard, Pierre: *L'attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*. Paris: Aubier 1956.

in dem Verlangen, einen Bewusstseinsinhalt klar und deutlich festzuhalten, was als Anstrengung die Erhellung des Geistes insgesamt zur Folge hat.

Nach dieser Übereinstimmung mit dem Cartesianismus als Verbindung der Aufmerksamkeit mit dem Klarheitspostulat der Ideen führt Buch 3 über die Untersuchung des reinen Verstandes und der Natur der Ideen daher weiter zur liebenden Schau aller Dinge in Gott. Hierbei nimmt Malebranche bewusst das genannte augustinisch-neuplatonische Gedankengut auf, wo bereits die Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit Wille und Gedächtnis bestimmt wurde, wie wir bereits für Augustinus sahen. Die Ideen gelten auch Malebranche als Urbilder der geschaffenen Ideen in Gott, so dass das Reich der Ideen für ihn die eigentliche Wirklichkeit vertritt. So wie Sinne, Einbildungskraft und Gedächtnis eine praktische Bedeutung für die eigene Lebensführung besitzen, sind auch Neigungen und Leidenschaften für die reine Welterkenntnis nützlich, wenn sie von ihrer naturgegebenen Irrtumsdisposition durch die – in der Aufmerksamkeit gründenden – Ideenschau der Dinge geläutert werden. Wahrheitsentdeckung und Wissenschaftsfortschritt können so mit Hilfe der Erkenntnis ideeller Beziehungsgefüge (wie in der Mathematik) und durch die Ausübung ständiger Aufmerksamkeit auf einer ausdifferenzierten Methode aufbauen (Buch 6). Diese muss sowohl die Sinnestäuschungen wie die mögliche zu eilfertige Entwicklung der Gedanken bei der Verfolgung einer Gedankenreihe korrigieren.

Die „Éclaircissements" I–XVII im Band 3 von 1678 greifen einzelne Probleme der vorangegangenen Untersuchungen auf und setzen die ethisch-religiöse Seite der „Recherche de la vérité" fort, so wie sie auf die Aufmerksamkeit gegründet ist: Gott ist einziger Beweger der Welt, da die Freiheit als nichtkörperliche, moralische Kraft der Weltkraft nichts hinzufügt. Die „Vision aller Dinge in Gott" umfasst die Vollkommenheitsverhältnisse oder Ordnung der Schöpfung, so wie eine einzige Idee „intelligibler Ausdehnung", wie sie nur der aufmerksame Verstand erfassen kann, allen Körpern entspricht. Gott handelt jedoch für Malebranche zudem in allem allein; die Ursachen sind nur der Ort der Ausübung von allgemeinen Gesetzen regelmäßig verknüpfter Bewegungsvorgänge. Damit ist dieser von A. Geulincx (1624–1669) inspirierte Okkasionalismus nicht nur ein Erkenntnisprinzip, sondern zugleich auch ein metaphysischer Sachverhalt, was Malebranches spekulativem Theozentrismus entspricht, welcher so die Aufmerksamkeit letztlich direkt mit Gott verknüpft. Geulincx betonte in seinem Okkasionalismus bereits, dass Gott bei jeder sich bietenden Gelegenheit (*occasion*) den Kontakt zwischen dem Körper und dem Geist herstelle. Im Allgemeinen ist dergestalt für eine ständige Korrespondenz zwischen diesen beiden Substanzen Vorsorge getroffen, indem sie wie zwei gleichgestellte Uhren zueinander verlaufen. Für Malebranche ist der Okkasionalismus jedoch nicht nur Metaphysik- und Erkenntnisprinzip, sondern die Verursachung aller körperlichen wie geistigen Vorgänge durch Gott er-

laubt ihm zufolge vor allem zugleich die Erkenntnis einer höheren Einheit aller Ursachen (*occasions*).

Diese Verknüpfung von Bewegungsvorgängen soll im Menschen unmittelbar auch die über die Aufmerksamkeit motivierte Liebe zur ewigen Seinsordnung als „Ort der Geister" erregen, so dass ein Beweis Gottes nicht nötig ist, sondern die *ratio* der Philosophie letztlich im Theologischen selbst gründet. Malebranches Ideen- und Erkenntnislehre, welche der Aufmerksamkeit also gnoseologisch wie ethisch-religiös einen zentralen Platz zuweist, hat besonders auf die folgende Lehre der „unmittelbaren Apperzeption" bei Maine de Biran eingewirkt, und Husserl hat den Zusammenhang von attentionaler Noema-Abwandlung und Wesensschau als eine Vorform des phänomenologischen Transzendentalismus verstanden. Simone Weil wird in der Nachfolge von Malebranche und Maine de Biran noch entschiedener die Möglichkeit unterstreichen, mit Hilfe der Aufmerksamkeit als einem „natürlichen Gebet" nicht nur von den unklaren Ideen wegzuführen, sondern über die „Leere", die sich als Verlangen und Erwartung des rein übernatürlich Guten einstellt, Gott in seiner welthaften Abwesenheit als präsent in der übernatürlichen Aufmerksamkeit zu denken. Dadurch verbindet sie den Theozentrismus bei Malebranche mit dem Denken und den Erfahrungen der Moderne hinsichtlich einer zu erneuernden spirituellen Kultur.

3. Maine de Biran (1766–1824)

Man kann Maine de Biran neben Descartes und Husserl zu den wahrhaften Begründern einer phänomenologischen Wissenschaft der menschlichen Wirklichkeit zählen. Gewöhnlich wird dieser Philosoph des frühen 19. Jahrhunderts als Ursprung jenes französischen Spiritualismus betrachtet, der dann über Renouvier, Lachelier, Boutroux, Ravaisson und Lagneau bis zu Bergson reicht.[9] In dieser Tradition wird dem „inneren Leben" und der Introspektion zusammen mit der Aufmerksamkeit eine besondere Bedeutsamkeit zuerkannt, die bis zu einer Theorie des passiv erfahrenen Absoluten reicht. Der hauptsächliche Irrtum angesichts des Biranschen Werkes besteht aber meist darin, seine Vorstellung der immanenten Subjektivität mit dem Psychologieprimat zu verwechseln, wie diesem das 19. und 20. Jahrhundert huldigten. Was Maine de Biran für eine Aufmerksamkeitsanalyse so interessant macht, ist seine phänomenologische Ontologie dessen, was den Menschen zugleich am Nächsten wie am Fernsten zu sein scheint, nämlich ihr Ich (*moi*) und ihr Leib (*corps subjectif*). Von diesem Grundanliegen her ergeben sich die allgemeinen phänomenologischen Voraussetzungen seiner Ontologie sowie eine Kategorienlehre und Egologie, die als In-

9 Vgl. Kühn, Rolf: *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*. Frankfurt/M.: Hain-Athenäum 1993, 50–72.

spirationsquelle für Michel Henrys Denken (1922–2002) in der Gegenwart angesehen werden können, auch wenn er selber zu einer eher kritischen Sicht der rein intentional betrachteten Aufmerksamkeit in Tradition und klassischer Phänomenologie gelangt.[10]

Denn es machen sich bestimmte Unstimmigkeiten bei der Passivitätsbestimmung bereits beim Konzept der Aktivität gerade in Verbindung mit der Aufmerksamkeit bemerkbar. Diese aktive Sicht bei Maine de Biran hängt in der Tat so von der Aufmerksamkeit ab, dass sie eine betont willentliche oder intentionale Lebensweise des Ego in einer gewissen Ausschließlichkeit darstellt. In dem Augenblick allerdings, wo sich unsere Aufmerksamkeit nicht mehr mit der expliziten motorischen Anstrengung unmittelbar deckt, wird es schwierig, den absolut subjektiven oder immanenten Charakter dieses Ich (Maine de Biran spricht auch von „Persönlichkeit") aufrecht zu erhalten, denn die Aufmerksamkeit scheint sich dann in den sinnlichen oder gegenständlichen Elementen zu verlieren, auf die hin sie sich übersteigt. Deshalb spricht Maine de Biran der Aufmerksamkeit den Reflexionscharakter ab, der bei ihm die Subjektivität als unmittelbar transzendentale Apperzeption definierte. Wenn aber diese prinzipiell ontologische Struktur der Aufmerksamkeit verkannt wird, wird das Wesen der Subjektivität[11] selbst verfälscht, indem es scheinbar nicht mehr insgesamt in allen Selbstvollzügen anwesend ist, sondern durch eine besondere transzendente Bestimmung der Reflexion ersetzt erscheint. Damit verändert sich der Status dieser Reflexion seinerseits; er bezeichnet nicht mehr die unmittelbar subjektive Erfahrung, sondern eine Art Wiederergreifen durch den „Bedeutungs-Sinn" (*signification*) einer ursprünglich motorischen Aktivität. Das heißt, die Aufmerksamkeit verliert sich im Ding, und das transzendentale Bewusstsein der intentional empfundenen Anstrengung (*effort*) löst sich im passiven Eindruck auf.

Um diese scheinbare Auflösung aufzuhalten, muss das Vorhandensein eines Dinges als Hervorgang (pro-duction) der Ich-Anstrengung selber erscheinen; mit anderen Worten als direkt an Bewusstsein und Ich-Existenz gebunden. Diese Bedingung wird bei der sinnlichen Einheit von Gehör und Stimme erfüllt – in der von außen betrachteten Aufmerksamkeit bleibt sie jedoch bei Maine de Biran problematisch. Aber da die rein immanente

[10] Vgl. HENRY, Michel: *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF 1965, 237–238; *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg: Alber 2002, Kap. 26.

[11] Vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption (Berliner Preisschrift 1807)*. Freiburg: Alber 2008, 279: „Die Aufmerksamkeit als eine ausdrückliche und *intentionalere* Ausübung des Anstrengungssinnes kann stets in dem durch das Wollen *aktivierten* Blick die einfache Anschauung in den Rang vollständiger Wahrnehmung erheben, was nicht ebenso in der Empfindung stattfindet, da das affektive Element im Gegenteil die Anstrengung, die aktive Aufmerksamkeit und das gesamte *Ich* aufsaugen kann, weil es von sich selbst oder durch die spontane Sinnlichkeit einen Zuwachs an *Stärke* erfährt."

oder apperzeptive Subjektivität keinerlei retentionalen Vermittlung bedarf, kann Michel Henry gegenüber Biran betonen, dass auch die einfache Aufmerksamkeit bereits Reflexion im Sinne „unmittelbarer Apperzeption" ist. Denn ob willentlich oder unabhängig von meinem Wollen beeindruckt, ist für das rein praktische Ego solcher Apperzeption dieser Unterschied kein ontologischer, sondern nur ein existentieller. Insgesamt gesehen, lässt sich also das Ich-Bewusstsein nicht von einer besonderen Intentionalität abhängig machen, welche die Aufmerksamkeit als effort darstellt, wenn man die rein rationalen Schwierigkeiten vermeiden will, was aus dem subjektiven Ego werde, sobald es nicht (mehr) von einer direkten Anstrengung abhängt.[12] Liest man Maine de Biran allerdings rein psychologisch-empirisch, dann tritt in der Tat allein der Fixierungscharakter der Aufmerksamkeit in den Mittelpunkt, das heißt das Bewusstsein isoliert willentlich Wahrnehmungseindrücke und versucht sie als Bewusstseinsinhalte festzuhalten, womit Maine de Biran theoriegeschichtlich die Verbindung zwischen Descartes und Husserl für die noetisch-noematische Aufmerksamkeitsproblematik darstellt, ohne die passiv-originäre Egologie weiter zu beachten.

Die skizzierte Diskussion um den Bezug von Aktivität und Passivität zueinander findet in der Spätphilosophie Birans insofern eine Zuspitzung, als neue Lebensformen und Erfahrungstypen hinzutreten, die namentlich in einer „Psychologie der Gnade" als religiös-spiritueller Metaphysik münden.[13] Diese neue Existenzweise als Weiterführung der frühen Aufmerksamkeitsanalyse ist nunmehr durch eine Passivitätshaltung gegenüber einem transzendenten Prinzip gekennzeichnet, welches das Ich in sich empfängt. Diese Passivität ist sicher nicht mehr ausschließlich jene des organischen Lebens der ersten Phase des Biranismus mit seinen Analysen zu Sinnlichkeit und Gewohnheit,[14] denn die heterogene Wirklichkeit, die jetzt hereinbricht, ist die des göttlichen Lebens selbst, wobei sich sogar so et-

[12] Für eine entsprechende Stelle vgl. MAINE DE BIRAN: *Apperzeption*, 279: „[Die transzendentale *Reflexion*] verbindet sich ganz und gar mit den eigenen und inneren Akten des Wollens und des Ich; die [perzeptive *Aufmerksamkeit*] hingegen verbindet sich infolge der sie nach außen ziehenden Neigung besonders mit den modalen Ergebnissen dieses Akte oder mit den sinnlichen Wirkungen, welche sie außerhalb des Ich hervorbringen können." Zur weiteren Analyse vgl. auch KÜHN, Rolf: *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*. Hildesheim: Olms 2006 (Bibliographie).

[13] Vgl. MAINE DE BIRAN, Pierre: *Die innere Offenbarung des „geistigen Ich". Drei Kommentare zum Johannesevangelium*. Würzburg: Echter 2010, 87: „In Jesus-Christus zu verbleiben, heißt sich im Geist in ihn hinein zu versetzen, um so diesen Geist zu vernichten, dieses eigene Ich, und dann wohnt das Wort (das lebendige *Verbum*) in uns, so dass wir allein unter seinem Einfluss handeln und existieren." Genau diese *christologische* Konkretisierung innerer Erwartung (*attente*) durch die Aufmerksamkeit als reine Empfänglichkeit für Christi Vermittler-Sein wird S. Weil wieder zentral aufgreifen.

[14] Vgl. MAINE DE BIRAN, Pierre: *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser (Mémoire de l'Institut de France 1802)*, hg. Pierre Tisserand. Paris: Alcan 1954; nouvelle éditon: *Œuvres*, Band 2, hg. François Azouvi. Paris: Vrin 1987.

was wie eine Auflösung der leiblichen Passivität eingestellt haben muss, denn die Seele hat sich nach Maine de Biran vom Leib gelöst, um für den Einfluss des transzendenten Lebens empfänglich zu werden. Wie aber soll dieser Anbruch der dritten Lebensstufe der Gnade verstanden werden, wenn Maine de Birans Lehre von Introspektion und Aufmerksamkeit anfänglich wesentlich eine Philosophie der Anstrengung (*effort*) war? Denn das göttliche Leben entspricht nicht mehr unmittelbar der eigenen Autonomie des Ich, sondern letzteres wird von einer fremden Kraft beherrscht, die als absolute jede persönliche Wirklichkeit auflöst: „Der Standpunkt in Hinsicht auf Gott (die höchste Vernunft) ist nicht nur verschieden vom Standpunkt der Welt, sondern ihm entgegengesetzt. Erstere allein gibt uns Wirklichkeiten [...]. Das dritte Leben ist höher als wir."[15] Maine de Biran scheint als Lösung hierfür eine Gegenüberstellung des Gnadenlebens zum organischen wie motorischen Leben vorzuschweben. Das heißt, nachdem er eine Philosophie der Sinnlichkeit sowie der Anstrengung oder des Willlens über die Aufmerksamkeit errichtet hat, fügt er dieser eine neue „ursprüngliche Tatsache" (*fait primitif*) hinzu, die in der metaphysisch konzipierten „Psychologie der Gnade" besteht. Gehören Leib und Seele zunächst in der frühen apperzeptiven Immanenztheorie engstens zusammen, indem sie das eine absolute Leben der Subjektivität bilden, so tritt auf der letzten Stufe eine Trennung insofern ein, als die Seele zum absoluten Leben des Geistes befreit wird.

Hat das Sprechen von zwei bzw. drei Ursprungstatsachen (Sinnlichkeit, Wille, Gnade) innerhalb einer radikalen Aufmerksamkeits-Analyse aber einen Sinn, wenn Ursprung einheitliche Ermöglichung schlechthin bedeutet? Michel Henrys Versuch, die „drei Leben" nach Biran als eines zu erfassen,[16] trachtet danach, die Gegensätze, wie sie sich in der physiologisch-psychologischen Sprache der Zeit ausdrücken, systemimmanent so zu durchleuchten, dass die Gegensätzlichkeit zwischen organischer Sinnlichkeit, Bewegungsaktivität und absolutem Leben weiterhin eine nur existentielle Gegenüberstellung darstellt. Denn selbst das absolute Leben ist der genannten Aktivität der Anstrengung wie Sinnlichkeit immanent, so dass der Gegenstand der Spätphilosophie Maine de Birans als Vollendung einer Introspektions- und Aufmerksamkeits-Metaphysik derselbe ist wie die ontologische Leibtheorie in der ersten Schaffensphase. Dieser Gegenstand der philosophischen Analyse ist und bleibt die ontologische Struktur der absolut immanenten Subjektivität, wobei der Fortschritt im Verständnis des Biranismus trotz aller Problematik darin besteht, eine ursprüngliche Passivitätsstruktur offen zu legen, die älter ist als jede intentionale Aufmerksamkeit. Wenn das dritte Leben daher dem subjektiven Leben im Allgemeinen originär immanent ist, auch in dessen einfachsten sensitiven

[15] *De l'existence. Textes inédits.* Paris: Vrin 1966, 188 (Oktober 1823).

[16] Vgl. *Philosophie et phénoménologie du corps*, 241–252, sowie unseren folgenden Teil 5.

oder vitalen Formen, dann ist die Passivität nicht mehr nur eine existentielle Eigenschaft von bestimmten organischen oder seelischen Zuständen und Erlebnissen, sondern sie bedeutet eine ontologische Grundstruktur, die deskriptiv wie rational weder konstituiert noch deduziert werden kann: also nicht hypothetisch ist und mithin zur Ursprungsoffenbarung des Ego als „Selbstgegebenheit" gehört. Für eine stringente reflexive wie phänomenologische Analyse heißt dies im Rückblick wie vor allem auch für die Gegenwart, dass sie auf diese originäre Passivität als reine Empfänglichkeit reduktiv zurückzuführen hat, was gerade S. Weil über Begriffe wie Dekreation, Leere und Erwartung innerhalb eines radikalisierten ethisch-religiösen Aufmerksamkeitsprozesses erreicht.

4. Simone Weil (1909–1943)

Indem sie das bisher dargestellte komplexe cartesianische Erbe aufgreift und weiterführt, hat der Aufmerksamkeitsbegriff bei Weil infolgedessen eine phänomendeskriptive, theoretische, ethische und metaphysisch-religiöse Bedeutung. Da die Aufmerksamkeit als prinzipielle Fähigkeit des Menschen gleichzeitig leibbezogen ist, kann man ihr einen effektiven Charakter zusprechen, denn es ist jederzeit möglich, in beschränkter Weise direkt auf die Sinnesorgane einzuwirken und damit die Sinneslektüre aufmerksamer zu gestalten, wodurch Condillacs absolutem Sensualismus auch von S. Weil widersprochen ist. Hierdurch erhöht sich zugleich der intellektuelle wie ethische Anspruch an das Denken, mittels „Anstrengung" (effort nach Maine de Biran) zur wahrhaftigen Erhellung der Gegenstände beizutragen. Phänomenologisch kann dieses Prinzip der Aufmerksamkeitshaltung so verstanden werden, dass die motivationale Seite ihr wesenseigen zugehört, um Wirklichkeit im strengen Sinne zu erfassen. Dem Bewusstsein seinerseits ist es gegeben, bestimmte Gegenstände anderen vorzuziehen, die dann je nach ihrer Qualität die Aufmerksamkeit ebenfalls auf einer höheren Ebene affizieren. Von hier aus ergibt sich bei S. Weil dann der Überstieg in den metaphysisch-religiösen Bereich, insofern Gott als der Gegenstand einer *attention pure* schlechthin begriffen werden kann.[17]

[17] Vgl. Vetö, Miklos: *La métaphysique religieuse de Simone Weil.* Paris: Vrin 1971 (Repr. 2000); Gabellieri, Emmanuel: *Être et Don. Simone Weil et la philosophie.* Louvain; Peeters 2004; Chenavier, Robert: *Simone Weil, l'attention au réel.* Paris: Aubier 2009; Schülert, Marie: *Die Neue Aufmerksamkeit – Simone Weil. Religiös-ästhetische Dimensionen auf dem Weg zur Transzendenz.* Berlin: Lit Verlag 2012. Für ihre Biographie in nicht zu leugnender Übereinstimmung mit ihrem Denken vgl. Cabaud, Jacques: *L'expérience vécue de S. Weil.* Paris: Plon 1957 (dt. Übers. *Simone Weil. Die Logik der Liebe.* Freiburg/München: Alber 1968); Pétrement, Simone: *La vie de Simone Weil, 2 Bände.* Paris: Fayard 1973 (dt. Übers. *Simone Weil: Ein Leben.* Leipzig: Leipziger Uni-Verlag 2008); Von der Ruhr, Mario: *Simone Weil. An apprenticeship in attention.* London: Continuum 2006; Wimmer, Rainer: *Simone Weil.* Freiburg i.Br.: Herder 2009.

Der Theorie- wie Praxiskontext der Aufmerksamkeit erweist sich so bei S. Weil als sehr umfassend, denn solcher *attention* unterliegen in der Tat sowohl motorisch-affektive Befindlichkeiten und Dispositionen wie die kognitiven Fähigkeiten und psychischen Strebungen, welche ihrerseits wiederum über die Beschaffenheit von Bewusstseinsinhalten und die Apperzeptionstätigkeit bis hin zur Willenshandlung des reinen Imperativs reichen. Namhaft zu machen ist daher insbesondere bei S. Weil sowohl die voluntaristische Verbindung von Sinneseindruck, Erinnerung und Gedächtnis[18] wie die energetisch-ethische Voraussetzung reiner Wahrnehmungen und Ideen auf dem Hintergrund einer praktisch idealistischen Freiheitsphilosophie im Sinne Descartes und Kants. Durch die willentliche Heraushebung einzelner Inhalte aus dem Bewusstseinsfeld tritt jedoch schließlich eine – metaphysisch wie religionsphilosophisch – begriffliche Unterscheidung von Aufmerksamkeit und noematischem Bewusstsein ein, wobei die Leere eine doppelte Funktion erhält. Auch im Weilschen Verständnis ist sie als *vide* zum einen eine Entgrenzung des perzeptiven wie bewusstseinsspezifischen Engeproblems der imaginären Einbildung, das heißt das aufmerksame Betrachten mehrerer Inhalte erweist sich als Abfolge geeinzelter Auffassungsakte, deren eigentliches Entstehungsmotiv geklärt werden muss. Diese teilweise suspendierende Vorstellungsanordnung kann sich in der Tat zur reinen Anschauungsdisposition innerhalb dieser geschaffenen Leere selbst wandeln, indem auf reduktivem oder „de-kreativem" Wege transzendentale Inhalte herausgegriffen, festgehalten und konzeptualisiert werden, wie zum Beispiel die reinen Zahlenvorstellungen oder die intelligible Ausdehnung nach Descartes und Malebranche.[19]

Mit dem Eintritt der reflexiv-übernatürlichen Gnadenproblematik verschiebt sich in Weils Auffassung ab 1940 schließlich der voluntaristische Zustand der inneren Wahrnehmungsbeständigkeit zugunsten einer Aufmerksamkeitsfähigkeit, welche nicht mehr ablösbar ist von der gleichzeitigen Zunahme der Bedeutsamkeit übernatürlicher Symbolrealität selbst: Deren göttlich-immateriell begründete Harmonie- oder Ordnungsrealität muss in allen Handlungsakten vor allem vor dem Absinken ins Imaginäre oder Illusionshafte durch schwerkraftartige Einwirkung der Weltnotwendigkeit (*pesanteur*) einschließlich der Psyche (*énergie vitale*) bewahrt wer-

[18] Vgl. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe 1950, 76–77: « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser » (dt. Übers. *Das Unglück und die Gottesliebe*. München: Kösel 1953). Das *Gedächtnis* ist dabei also keine vom freiheitlichen Bewusstseinsprimat losgelöste Disposition, denn es gilt grundsätzlich im reflexionsphilosophischen Sinne etwa nach *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Gallimard 1950, 222: « La pensée n'a pas d'autre objet que la pensée » (dt. Übers. *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*. München: Kösel 1956).

[19] Vgl. *Sur la science*. Paris: Gallimard 1965, 75.

den.[20] Der Offenheits- oder Spannungszustand der Aufmerksamkeit als Bewusstseins-Epoché wird deshalb vornehmlich zur *attente*, welche eine übernatürliche Neuqualifizierung des Subjekts als Apperzeptionsträger erfordert, mit anderen Worten eine „Scheidung" (*rupture*) zwischen „Ich" (*Je*) und „Ichheit" (*Moi*), wie sie gerade auch bei Maine de Biran mit dem Begriff des „dritten Lebens" schon anklang.[21]

Im Zusammenhang mit dieser aktiven wie passiven Generalisierung der Aufmerksamkeit als einer herausragenden Erkenntnisqualität, welche auch die Zustandsbeschreibung der verschiedenen gerade erwähnten Ich-Aspekte erlaubt, konnte S. Weil unter anderem den Versuch unternehmen, die umfassende Phänomenbestimmung des Subjekts als Charakter (Person) mit Hilfe dieses Begriffs durchzuführen. In einem Fragment (ca. 1941) – schreibt sie hierzu:

> « Le caractère étant un invariant commun aux réactions possibles d'une même personne et qui limite ses réactions possibles, si on pouvait le définir, on y trouverait là un système d'obstacles [...] qui arrête ou rend pénibles les actions et les pensées dans telle ou telle direction. 2è un régime de l'attention qui rend un être humain impénétrable à certaines choses, très pénétrable à d'autres, qui fait que tel ordre de choses existe ou non pour tel ou tel être. 3è un régime de la durée, une manière d'être de tel homme par rapport au temps. »

Und in Bezug auf die Veränderlichkeit des empirischen oder subjektiven Charakters notiert sie, dass wir indirekt auf ihn einwirken können, wenn wir die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit erneut aktivieren würden:

> « Ceux qui sont en proie à un vice ne peuvent pas supporter de penser aux beautés et aux douceurs de la vie, ne peuvent porter attention aux pensées qui les écarteraient de ce vice. [...] Sans changer la volonté, on peut changer l'attention passive en attention active. Exemple: l'amour. »[22] Woraus sich als

[20] Vgl. schon *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933–1934)*. Paris: Plon 1959, 266. Kritisch wendet sich S. Weil hierbei zugleich gegen Th. Ribot (1839–1916), den Begründer der neueren französischen Psychologie, der die mögliche Fixierung eines (reinen) Bewusstseinsinhalts nicht mehr voluntaristisch interpretiert, sondern als einen intellektuellen Zustand, der mit affektiv-motorischen Komponenten vermischt ist. Aus dieser Wechselwirkung von zentralen (affektiven) und peripheren (motorischen) Anspannungen resultierte für Ribot der Spannungszustand des Bewusstseins als Wesen der Aufmerksamkeit. Vgl. LALANDE, Andre: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF [10]1968, 93–94: Attention.

[21] Vgl. ausführlicher KÜHN, Rolf: *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*. Freiburg: Herder 1989, Kap. II,2: „Analogie, Einbildungskraft und Ichheit" (93–160) sowie Kap. IV,2: „Metaphysik der Geste und Offenbarungspraxis (312–383).

[22] *Œuvres complètes I: Premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard 1988, 389; vgl. auch 388–389: « Attention et volonté [...] transformer l'attention passive en attention active [...] profiter des situations de relative indifférence, où l'attention peut être dirigée. » Dieser Ausrichtungs- oder Orientierungsbegriff ist bei der Aufmerksamkeit maßgeblich gegenüber

Regel ergibt: « C'est dans cet instant de suspens que l'artiste crée. »[23] Sodann CS 91: « L'art est attente. L'inspiration est attente. »

Wie kaum an einer anderen Stelle ihrer Schriften zu diesem Thema wird hier auch der unausweichliche Zirkelcharakter der Aufmerksamkeit besonders deutlich: Um dieselbe auszuüben, benötigt das Subjekt bereits eine vorhandene wie ausgerichtete Aufmerksamkeit, welche wiederum abhängt von der vorreflexiven Objektwahl und deren ontologischer Struktur im Licht des Guten, worin S. Weil beständig Platon folgt. Was allzumal feststeht, ist mithin, dass es keinen aufmerksamkeitsneutralen Zustand gibt,[24] woraus weiterhin zu folgern bleibt, dass zu jedem Augenblick die individuelle Entscheidung für die Welterscheinung insgesamt erfolgt. Und im Maße von deren Sinnplausibilität und Handlungsmotivierung ist sodann auch die folgende Wahrnehmung bereits schon wieder mitgeprägt und vorherbestimmt. Auf einem solchen Hintergrund leuchtet es dann überhaupt ein, dass der ständig benötigte Aufmerksamkeitswert – je nach seiner tatsächlichen Berücksichtigung – *péché* oder *salut* für das Leben eines Menschen schlechthin bedeutet.[25]

Dieses auch an Leibniz[26] erinnernde Apperzeptionsverständnis verbindet die psychische Disposition oder Zuständlichkeit untrennbar mit den

jeglichem bloßen Psychologismus: « L'amour est une orientation et non pas un état d'âme » (*Attente*, 97).

23 *Leçons de philosophie*, 266.

24 Zur Zirkelproblematik vgl. *Œuvres complètes I*, 392: « Quand on fait attention à l'attention, on ne fait plus du tout attention. Quand on est attentif à l'objet, on ne fait plus attention à soi. » Im Folgenden wird dann die passive und aktive Aufmerksamkeit je vom ständigen Bewusstseinsfluss in seiner Ausrichtung auf die Sinneseindrücke her bestimmt. Des Weiteren vgl. *Leçons de philosophie*, 264: « L'attention fait toute la différence entre l'homme et les animaux. » Vgl. *Œuvres complètes I*, 340: « Au centre de l'acte volontaire: *l'attention*. Seule l'attention est libre. » Bei der späteren religiösen Zirkelproblematik in ihrem Werk arbeitet Weil dann mit der *proportionalité* zwischen der *attention* und dem Kommen Gottes als Antwort auf die leere *attente*.

25 Vgl. wiederum sehr früh schon *Leçons de philosophie*, 265: « Portée de l'attention: 1) sur le plan intellectuel: elle évite l'erreur; 2) sur le plan sentimental: elle évite l'infidélité; 3) sur le plan de l'action: elle évite le péché. » Für die Praxisrelevanz solcher Aufmerksamkeit etwa im Krankenhauswesen LE REUN, Ronan: *L'attention au patient devant l'informatisation hospitalière à marche forcée: une "technophilie tolérante" est-elle possible?*, in: Ethique. La vie en question 1 (2018), 1–13.

26 Vgl. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: PUF 1954, Kap. 19, §1: « Nous avons de l'attention aux objets que [...] nous préférons aux autres. » Damit tritt durch Leibniz besonders der motivationale Aspekt der Aufmerksamkeit in den Vordergrund, denn im Übergang von den unbewussten Wahrnehmungen (*petites perceptions*) zur wachen Wahrnehmung (*aperception*) ist eine Bevorzugung oder Strebung (*appétition*) der Seele am Werk, die diese bestimmten Gegenständen gegenüber anderen entgegenbringt. So wie diese emotionale Tätigkeit der Strebung als Bevorzugung bestimmter Inhalte unbemerkt bleiben kann, ebenso kann auch der Gedächtnisanteil an einer inhaltlichen Apperzeption unbewusst bleiben, folgt sie doch erst in einer unmerklich kurzen Zeitspanne der Wahrnehmung nach. Vgl. WEIL: *Leçons de philosophie*, 106–107 zu Leibniz, der zusammen mit Locke ebenfalls ein wichtiger Autor für Maine de Biran war.

kognitiven Phänomenen, das heißt die Wahrnehmungen hängen von dem ab, was als erstrebenswert vorgestellt und gewollt wird. Der ethische Übergang zur klaren Vorstellungsauffassung lässt allerdings für S. Weil den Begriff der subjektiv bewussten Aufmerksamkeit dabei nicht als eigenständige geistig-seelische Realität gelten, denn der Primat der voluntaristischen wie auch der gnadenhaften Energieleere verhindert die Veränderung der *attention volontaire* in eine bloß gefühlte *attention spontanée*. Diese negative, ihrer Tendenz nach affektfreie Auslese im Bewusstseinsfluss führt S. Weil zu einem äußersten Paradox, insofern nämlich dann gelten muss: « L'attention extrême ressemble à de l'inconscience. »[27] Mit dieser nahezu vollständigen Übereinstimmung von Bewusst und Unbewusst wird die Synthese der Weilschen Aufmerksamkeitskonzeption endgültig erreicht, denn eine solche gesamtphänomenale Verbindung von Willens-, Affektions- und Apperzeptionsaspekt drückt die zentrale Bestimmung der Aufmerksamkeit als einer umfassend theoretischen wie praktischen Funktion aus.[28] Indem zweifelsohne die Aufmerksamkeit als Willlensvorgang auswählend oder stützend (und zwar aufgrund von ethischen und metaphysischen Motiven) in den Vorstellungsablauf eingreift, schafft sie apperzeptive Vorstellungsverbindungen, welche konsequenterweise bis an die Grenze der Unterbindung der Vorstellungstätigkeit (*vide*) selbst reichen können.[29] Die Aufmerksamkeit ist so im herausragenden Sinne freiheitlich

[27] *Leçons de philosophie,* 112; vgl. auch 118–119 die Kritik an der Introspektion sowie 108–109: « Dans l'attention, on a une conscience lumineuse [...]. On pense que les hommes de génie sont ceux qui sont des inconscients de génie. » – BOTTIÉ, Jean-Sébastien: *L'être ou l'amour du bien chez Simone Weil,* phil. Diss. Grenoble 1970, 105, hat in einem gewissen schematischen Parallelismus daraus geschlossen, es gebe bei Weil « deux sortes d'inconscience : une première qui dans le mal fait de nous un fragment de matière tout à fait inerte, et une autre qui dans le bien [...] nous offre le privilège de servir d'intermédiaire entre Dieu et la création ». Dies bedeutet aber den phänomenologischen Aspekt mit einer rein abstrakten Ethik zu verwechseln. Denn nur weil bei der wirklich echten Aufmerksamkeit kein gesondertes Motiv mehr wirkt, erfolgen die Handlungen „wie unbewusst". Diese Analogie besagt jedoch nicht, dass zuvor keine klare Ausrichtung auf das Gute vorlag. Dasselbe gilt auch für *le mouvement instinctif,* dem Unglücklichen zu helfen; vgl. *Attente,* 107 sowie MÜLLER, Hadwig: *Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glaube – Jacques Lacan und Simone Weil.* Düsseldorf: Patmos 1983; LACAN, Jacques: *Le Séminaire VI: Le désir et son interprétation.* Paris: Ed. de la Martinières 2013, Index S. Weil.

[28] In diesem Sinne kann man dem zustimmen, was LEBEAU, Nicole: *L'attention chez Simone Weil,* phil. Diss. Montréal 1962, 129, folgert: « L'attention est la pierre d'assise en même temps que la clef de voûte du système weilien. » Vgl. *La Connaissance surnaturelle.* Paris: Gallimard 1950, 272, wo S. Weil die Aufmerksamkeit als jenes Vermögen auszeichnet, welches die Wurzel der *vocation surnaturelle* des Menschen bildet.

[29] Deshalb ist die *isolation des idées* nicht die wirklich letzte Aufgabe der Aufmerksamkeit, sondern es handelt sich dabei immer um den Grundakt des Klarheitsprimates: *écarter les associations mécaniques – Écarter l'imagination* (*Œuvres complètes I,* 391). Vgl. *Leçons de philosophie,* 264 sowie *Œuvres complètes I,* 392: « En somme, le fait d'être tendu n'est jamais un signe de l'attention. [...] L'attention consiste à se débarraser de l'obsession qu'on a de faire attention. » *Ecrits de Londres et dernières lettres.* Paris: Gallimard 1957, 75 erscheint

bestimmt, was anders ausgedrückt besagt: in der Auswahl als Entscheidungsinstanz wirkt die Aufmerksamkeit als Urheberin des Wertes oder des Guten innerhalb der qualitätsmäßig bestimmten Erscheinung.[30]

Die Gestaltung, welche die Welt mit der Aufmerksamkeit annimmt, verläuft deshalb nicht nur als Verarbeitung komplexer Wahrnehmungseinheiten, sondern diese Gestalthaftigkeit ist selbst wiederum ein Abbild jenes Modells, das ihr in der Anschauung als Verwirklichungsziel vorschwebt. Diese doppelte Gestalt- oder Bildbezogenheit, nämlich die Anschauung gespiegelt in einem Sein-Sollenden, kennzeichnet letzthin die Offenbarungsoffenheit[31] der Aufmerksamkeit in jedem Augenblick, insofern sie auf die Passion Christi[32] verweist. Auf diese Weise vollzieht S. Weil zwar in der Aufmerksamkeitsbestimmung als „Lektüre"- oder Deutungsvorgang die grundlegend neuzeitliche phänomenologische Wende mit, indem auch in ihrem Denken die Offenheit gegenüber der Welt die Objekte als „Text" mit-erschafft (*créer*),[33] aber zugleich zeugt die aufmerkende Disponibilitätsstruktur als ein vorbehaltloses Sich-zur-Verfügung-Stellen von einer notwendigen Korrektur des rein intentionalen Subjektsprimats (Daseins) in der Moderne.[34] Das Einbringen des „Subjekts" in die Objektkonstitution als ein Sich-Enthalten oder Zurück-Halten (*se retenir*) wird zur Kritik am Subjekt selbst mit der Frage nach der prinzipiellen Rechtfertigung seines Erkenntnis- und Handlungsanspruches als einer wahren *créa-*

das eigentliche Grenzphänomen der Vorstellung als „attention orientée vers la réalité située au-delà de toutes les facultés humaines".

30 Vgl. *Œuvres complètes I*, 392: « Les éclairs d'attention ne sont pas autre chose que des éclairs de génie », was im ethischen wie intellektuellen Bereich für S. Weil gilt. Ähnlich im Fragment « Question de l'égalité des esprits » (*Œuvres complètes I*, 282): « On ne peut aborder un problème que si on pense qu'il dépend de soi (d'une attention bien dirigée) de ne pas faire erreur. »

31 Diese begründet deshalb auch die angemessene hermeneutische Methode für die phänomenologisch gesonderten religiösen Wesenheiten; vgl. *Attente*, 140: « Il faut accorder toute son attention, toute sa foi, tout son amour à une religion particulière pour pouvoir penser à chaque autre religion avec le plus haut degré d'attention, de foi et d'amour qu'elle comporte. »

32 Vgl. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard 1962, 42: „Bei den Akten des Gehorsams gegenüber Gott ist man passiv; welcher Art auch immer die sie begleitende Mühsal ist, sie erfordern keine Anstrengung im eigentlichen Sinne, keine aktive Anstrengung, sondern eher Geduld, die Fähigkeit zum Ertragen und zum Leiden. Christi Kreuzigung ist dafür das Vorbild. Auch wenn von außen her gesehen ein Akt des Gehorsams mit großer Aktivitätsentfaltung einherzugehen scheint, ist er in Wirklichkeit im Seeleninneren nur passives Er-Leiden."

33 Vgl. WEIL, Simone: *Essai sur la notion de lecture (1940–41)*, in: Les Études philosophiques 1 (1946), 13–19.

34 In einem Brief an Jean Wahl aus dem Jahr 1943 identifiziert sie ihren Begriff der *lecture* mit dem Begriff des *Daseins* bei Heidegger; welches der *force* unterliege; vgl. Deucalion 4 (Oktober 1952), 253–257, hier 257; vgl. auch KÜHN, Rolf: *Ethische Radikalisierung der Epoché bei S. Weil. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Metaphysik*, in: Recherches Husserliennes 14 (2000), 93–115.

tion, welche für S. Weil die *dé-création* (Ich-Reduktion) wie *co-création* (Einnahme der Schöpferperspektive Gottes) voraussetzt[35] und in der Empfänglichkeit der Gnade gründet, wodurch sie ihrerseits die Problematik von Aufmerksamkeit–Passivität konkretisiert, die für Maine de Biran wie Husserl als grundlegend auftreten. Als beispielhafte für diese letzte Werkperiode S. Weils können etwa ihre Texte „Betrachtungen über das Vaterunser" und die schon genannten „Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe" gelten.[36]

5. Husserl (1859–1938) und die neuere Phänomenologie

In Auseinandersetzung mit der empirischen Psychologie vom Ende des 19. Jahrhunderts (Wundt, Stumpf, Ebbinghaus, James),[37] aber auch in Anknüpfung an Lipps und Pfänder betont Husserl den Wesenszusammenhang von Aufmerksamkeit und Intentionalität im Sinne einer „ausgezeichneten Funktion" oder „gewissen Einstellung".[38] Als Funktion der Wahrnehmung greift die Aufmerksamkeit mithin Gegenstände bestimmter Akte heraus (Impression, Vorstellung, Einbildung etc.), aber jede Perzeption ist auch Potenzialität, sofern sie von Horizonten „unbestimmter Wirklichkeit" umgeben ist. Damit gibt es unterschiedliche Aufmerksamkeitsgrade, aber die Aufmerksamkeit bleibt für Husserl eine originäre Aktualität des Bewusstseins, um im Zusammenhang mit dem intentionalen Gegenstand die „Unterlage für Identifikation" zu bilden. Ob das „Ich" als Zentrum der „Aufmerksamkeitsstrahlen" zu gelten habe, wie Husserl seine Analyse in den „Ideen I" zusammenführt, ist umstritten (Gurwitsch), aber mit dem Gedanken, dass „ich meine Aufmerksamkeit wandern lassen kann",[39] kommt deutlich auch der voluntaristische Aspekt der Husserlschen Phänomenologie zum Tragen, da es darum geht, allen Abwandlungen der Bewusst-

35 Vgl. dazu auch Beyer, Dorothea: *Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil*. Münster: Aschendorff 1991.

36 Vgl. *Zeugnis für das Gute. Traktate – Aufzeichnungen – Briefe*. Frankfurt/M.: DTV 1990, 45–53 und 54–72; dazu auch Kühn, Rolf: *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*. Dresden: Text & Dialog 2014, 169–189; Waterlot, Ghislain: *Finitude humaine et présence de Dieu. Les implications d'une spiritutalité en hupomonè*, in: Cahiers Simone Weil 40 (2017) 3, 373–388.

37 Ausführlich dargestellt von Neumann: *Aufmerksamkeit*, Sp. 638–640.

38 Vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Teil I* (= Husserliana XIV/1). Den Haag: Nijhoff 1973, 423–424.; dazu Schuess, Cathrin: *Aufmerksamkeit*, in: Vetter, Helmuth (Hg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner 2004, 51–55, wo auch die Positionen von Scheler und Merleau-Ponty zur Aufmerksamkeit kurz dargestellt werden.

39 Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch (= Husserliana III/1). Den Haag; Nijhoff 1976, 57.

seinserlebnisse in noetischer wie noematischer Hinsicht zwecks Erreichung einer Wesenstypik möglicher Erfahrung überhaupt zu folgen.

Ist aber prinzipiell die Aufmerksamkeit eine „Grundart intentionaler Modifikationen",[40] so bleibt diese phänomenologische Grundgegebenheit gerade auch im Zusammenhang mit den späteren Forschungsmanuskripten Husserls zur Passivität maßgeblich, insofern Affektionen eine „Abhebung von ‚etwas'" voraussetzen, mit anderen Worten eine beginnende gegenständliche Konstituierung, die in Bezug auf das Ich mit einem „Reiz" in Verbindung zu bringen ist und in den Analysebereich der „genetischen Phänomenologie" hineinreicht, den Husserl nach der anfänglich bloß „statischen Phänomenologie" untersucht hat.[41] So schreibt er ebenfalls im §7 von „Erfahrung und Urteil" anlässlich der Affektion als Reiz für die Ichzuwendung: „Je stärker diese ‚Affektion' ist, umso stärker ist die Tendenz zur Hingabe, zur Erfassung."[42] Außer dem „Zug", der vom Gegebenen auf das Ich ausgeübt wird, hat diese geweckte Tendenz zur Aufmerksamkeit eine zweite Seite, nämlich eben „vom Ich aus die Tendenz zur Hingabe, das Gezogensein, Affiziertsein des Ich selbst". Dieses „Nachgeben" (*s'abandonner*) des Ich in seiner „Hingabe" (*s'adonner*), wie Jean-Luc Marion (geb. 1946) die Husserlsche Begrifflichkeit übernimmt und weiterführt, findet mithin genau am Übergang zwischen passiver und aktiver Synthesis statt, so dass dieses Verhältnis von Anruf (Zug)–Hingabe (Zuwendung) für jedes Phänomen gilt, für das sich eine Aufmerksamkeit herausbildet, auch wenn solche Aufmerksamkeit zunächst nicht gewollt intentional bedingt ist, sondern rein affektiv-sinnlich bzw. „triebintentional" hervorgebracht wird – aber gerade dadurch retentional so zum unmittelbaren „Wissen" wird, dass sich das Bewusstsein in seiner aufmerkenden Hingabe an das Phänomen affektiv ergriffen erfährt.

Wenn Marion daher das Bewusstsein oder Dasein als Sich-Hingebenden und dann Hingegebenen (*adonné*) durch die vier Charaktere des Anrufs als Vorladung, Überraschung, Entscheid und Faktizität (Individualität) beschreibt, dann gilt dies natürlich in herausragender Weise für das unmittelbar schon „gesättigte Phänomen", das mich zum Beispiel im Erleben der Schönheit über-stürzend befällt und die Autarkie einer Ich-Selbstsetzung

[40] *Ideen I*, 215.

[41] Vgl. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (= Husserliana XI). Den Haag: Nijhoff 1966, 162.

[42] Hg. LANDGREBE, Ludwig. Hamburg: Meiner ^{6}1985, 82. Vgl. dazu, was u.a. das Phänomen der „Aufmerksamkeits-Weckung" am Limes zwischen retentionalem und wachem Ich betrifft, KÜHN, Rolf: *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg: Alber 1998, 93–94, 130–131, 445–446. Mit anderen Worten bedeutet dies die Ausrichtung der Aufmerksamkeits-Problematik auf den vor-intentionalen Bereich der „passiven Synthesen", was S. Weil von ihren reflexionsphilosophisch verbleibenden Voraussetzungen her noch nicht voll leisten konnte, sich aber über den Zusammenhang von Leere/Passivität für die Frage der *attention surnaturelle* als zentral herausstellt.

aufhebt, indem es jede mögliche Anschauung übertrifft, so dass hier antimetaphysisch die Relation der Individualität (Wesen) vorausgehe.[43] In diesem Sinne besitzt die über die Aufmerksamkeit geweckte Hingabe eine „Ich-Identität", die (noch) nicht (und vielleicht nie) den Anlass ihrer Identifikation ergreifen kann, aber sie weiß sich als aufmerkende „Zuwendung" auf etwas hin, auch wenn sich diese Hingabe „auf einen leeren Abstand hin öffnet",[44] welcher der sich vergrößendere Manifestationsraum des phänomenal Sich-Zeigenden sein wird, wie schon S. Weil unterstrich. Selbst wenn folglich eine originäre Affektion vorausgeht, welche keine metaphysische Subjektivität im klassischen Sinne als identifizierbares Substrat mehr impliziere, erfahre ich mich nach Marion in solcher Affektivität als Reiz, Zug, Gefühl usw. dennoch als mir-gegeben, und zwar schon in der ersten phänomenalen Hingabe. Dadurch ist die Gebungsmöglichkeit von weiteren – für die Aufmerksamkeit sich abzeichnenden – Einzelgegebenheiten in einer originären Eröffnung mit ihrer Ich-Nachträglichkeit an Ent-Faltungen vollzogen.

Aus dieser Perspektive einer radikal phänomenologischen Aufmerksamkeits- und Passivitätsanalyse heraus kann J.-L. Marion dann ebenfalls mit religionsphilosophischer Relevanz sagen, dass kein „Sterblicher" jemals einen Augenblick gelebt habe, ohne nicht schon einen Anruf mit geweckter Aufmerksamkeit empfangen zu haben,[45] weil – wie wir mit der cartesianischen Tradition und Husserl festhalten würden – jede Affektion bereits implizit assoziativ einen solchen Anruf darstellt. Aber Marion spricht nur vom Anruf im bereits gewordenen existentiellen Leben, auch wenn dieses reduktiv phänomenologisch betrachtet wird – und nicht vom „Anruf" (Wort) des Lebens als absolut phänomenologischem Leben in meiner transzendentalen Geburt, so dass ich in letzterem Fall stets ein „anrufendes Wort" höre, bevor eine eigengesetzte Ich-Identifizierung überhaupt stattgefunden hat, wie der späte Henry Maine de Biran weiterführte.[46] Daher vermag mich dieses Mir-Gegeben-Sein des vorauslaufenden Wortes bei Marion insofern nicht im gegenreduktiven Sinne absolut zu individuieren,

43 Vgl. MARION, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF 1997, 369–382: *convocation, surprise, interlocution, facticité*.

44 MARION: *Étant donné*, 370.

45 MARION: *Étant donné*, 372; vgl. auch GERL-FALKOVITZ, Barbara (Hg.): *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*. Dresden: Text & Dialog 2013, 177–178.

46 Vgl. HENRY: *Inkarnation*, 87–94; *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Freiburg: Alber 2010, 143: „Dieses Wort [Christus als der Erst-Lebendige] spricht in uns, es sagt jedem sein ihm eigenes Leben, jeder vernimmt es. Er vernimmt es nicht, wie man die Geräusche der Welt hört. Er hört es in der Stille, wo kein Geräusch, keinerlei Blicke möglich sind – im Verborgenen des Herzens, wo Gott sieht, wo Sein Wort spricht." *Herz* wie *Stille* bedeuten hier eine passive, nicht-intentionale Aufmerksamkeit, welche ebenfalls auf die mystische Tradition verweist; vgl. KÜHN, Rolf/LAOUREUX, Sébastien (Hgg.): *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie*. Freiburg: Alber 2005, Teil I: „Michel Henrys radikal phänomenologische Eckhart-Lektüre".

als der aufmerkende Abstand, in dem ich dieses Wort im Übergang von Mir/Ich höre, gerade schon die passive Selbstgebung meines Mich durch die immanente Selbst-Affektion voraussetzt. Denn sonst erhöbe sich dieser transzendente Abstand über einem phänomenalen Nichts, bzw. die Individuation wäre eine rein zeitliche, wie sie jedem Gegenstand als sukzessiv koexistentieller „Stelle" im Bewusstseinsfluss zukommt – und keine absolut lebendig subjektive Individualität. Genau diese originär individuierte Faktizität in der Ipseität meiner Geburt kann ich niemals thematisch kennen, das heißt durch eine intentionale oder aktive Aufmerksamkeitsausrichtug erreichen, während eine Faktizität der Individuierung im Übergang Mir/Ich durch den Anruf als Effekt mittels der Hingabe eben einen Hiatus einschließt, in den sich diese Hin-Gabe intentional einschreiben kann. J.-L. Marions Fazit: „Die Geburt des Hingegebenen ist eine Subjekti(vi)tät, die gänzlich mit der Gebung (donation) übereinstimmt"[47], hat daher auch nur seine Berechtigung, wenn man bei diesem Verhältnis von Gebung–Subjektivität (und damit für die Individuation oder Selbstheit als Faktizität) das „Hören" des Anrufs in der sich auftuenden Differenz der Gebung mittels performativer Antwort mitdenkt.

Genau solches Hören im Vollzug der entleerten Aufmerksamkeit ist letztlich ein ethisch-religiöses, wie Marion in seinem Kommentar zu Kants Achtungsgefühl selber betont, weil die „Dekonstruktion des sich selbst gleichenden ‚Subjekts'" vor dem „Gesetz" einem „Sich-Demütigen" gleichkommt, in dem das autonome „Ich denke (mich)" unmöglich gemacht wird: „Kant antizipiert also schon die Grundzüge des Hingegebenen",[48] so wie Simone Weil in Bezug auf den Zusammenhang von leerem Verlangen nach dem Guten (welches sie auch *désir sans désir* nannte) und wartender Aufmerksamkeit schon schrieb: « Renoncer à l'énergie que procurent les poussées. Au contraire, il faut dépenser l'énergie contre elles. Il faut alors une énergie qui vienne d'ailleurs. (N.B. Kant mène à la grâce) [...]. C'est par éros que nous pouvons être sauvés. »[49] In ihren Augen übernimmt die Auf-

47 MARION: *Ėtant donné*, 373.

48 MARION: *Ėtant donné*, 338–339.

49 *Cahiers II*. Paris: Plon 1970. 85–86 (dt. Übers. *Aufzeichnungen/Cahiers I-IV*. München. Hanser 1992–1998). – Zu erwähnen bleibt, dass auch Bernhard Waldenfels eine *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004) vorgelegt hat, welche ebenfalls ein *Ethos* impliziert, welches mit dem „Unerwarteten" aufbricht und „Beachtung des Anderen" einfordert. Diese Erfahrung einer stets veränderten und verzögerten Aufmerksamkeit macht Waldenfels im Zuge seiner bekannten Analysen zu Lebens- und Fremdwelten auch in Bezug auf die heutige Hypostasierung der Netzwerke und Medien geltend, insofern unsere leibkörperliche Verfassung nicht nur neurologische und unbewusste Prozesse impliziere, sondern eben auch ein „Schwerefeld" der Dinge, welche uns Zeit und Raum nicht als autonome Subjekte beherrschen ließen. Diese „Dezentrierung des Subjekts" führt im Unterschied zu S. Weil und J.-L. Marion jedoch zu keiner metaphysischen Rückfrage an die Aufmerksamkeitsproblematik, womit Waldenfels eher der postmodern *dekonstuktivistischen* Tendenz in der nach-husserlschen französischen Phänomenologie folgt. Auch wenn dies nicht unmittelbar von ihm intendiert ist, ergibt sich hieraus eine gewisse Parallele zur neue-

merksamkeit dabei, wie dargestellt, den vermittelnden Übergang zwischen Verlangen und Übernatürlichem, deren Problematik als „Gnade", „Gabe" oder „Leben Gottes" in uns in der skizzierten französischen Tradition latent stets anwesend war und heute in der jüngeren Phänomenologie explizit wieder gefunden wird. Insofern lässt sich grundlegend folgern, dass mit einer wirklich phänomengetreuen oder radikalisierten Analyse der Aufmerksamkeitsproblematik auch deren immanent gegebene metaphysisch-religiöse Dimensionen notwendigeweise wieder gefunden werden und den Boden für eine mögliche erneuerte Religionsphilosophie heute abgeben.[50]

6. Ethisch-kulturelle „Aufmerksamkeit für das Leben" heute

Die konkreten Fragen, welche sich hier zum Schluss noch auftun, betreffen zum einen den Übergang von der ethischen Unaufmerksamkeit zum mitpathisch bestimmten Handeln der Liebe sowie zum andern die Analyse, warum gerade die ideologischen und praktischen Bedingungen der Modernität einen solchen „Übergang" zu einem aufmerkenden Handeln aus dem absolut phänomenologischen Leben heraus immer schwieriger gestalten, wenn nicht sogar verunmöglichen.[51] Eine „Wiedererinnerung" an das absolute Leben als religiös-ethische „Wiedergeburt" kann nämlich nur erfolgen, wenn der Handelnde bereits von dessen Wirklichkeit (neu) ergriffen ist, so dass hier – wie bei der Aufmerksamkeit – ein Zirkel vorzuliegen scheint, der allerdings durch keine theoretische Analyse allein überwindbar ist, da Blick oder Doxa, wie wir schon unterstrichen, die Immemoriabilität des Lebens prinzipiell nicht aufheben können. Es ist daher aufzuweisen, dass eine Selbstoffenbarung des Lebens in seiner je subjektiven wie gemeinschaftlichen Selbstbewegung stattfinden muss, wozu keine äußeren Angaben gemacht werden können – es sei denn, die Möglichkeit eines Rückverweises in der je eigenen wie gesellschaftlichen Praxis offen zu halten. Jede ethische Normativität wäre damit mit dem Index ihrer eigenen Selbstbegrenzung zu versehen, um über den in ihr angezeigten Rückverweis auf das absolut phänomenologische Leben dessen stets gegebene immanente

ren *kognitiv-funktionalen* Analyse der Aufmerksamkeit, insofern dabei der *selektive* Charakter allein im Vordergrund steht: Die Aufmerksamkeit erscheint hierbei als ein aktiv selegierender „Filter", der darüber entscheidet, aus welchem „Kanal" das gespeicherte Material der zentralen Entschlüsselung zugeführt wird. Aufbauend auf dem Prinzip der Umweltanpassung, werden *preattentive processes* und *focal attention* unterschieden, mit denen der Organismus die Reizkonfigurationen auf ökonomische Weise verarbeitet, was dann gehirnphysiologisch weiter ausdifferenziert werden kann; vgl. NEUMANN: *Aufmerksamkeit*, Sp. 643–644.

[50] Vgl. KÜHN, ROLF: *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes.* Freiburg i.Br.: Herder 1913, hier bes. 441–456.

[51] Vgl. HENRY, Michel: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik.* Freiburg: Alber 1994, Kap. 5–6: Die Ideologien der Barbarei u. Die Praktiken der Barbarei (Studienausgabe 2016).

Selbstoffenbarung möglich werden zu lassen. Der genannte „Zirkel" ist mithin kein hermeneutischer im klassischen Sinne zwischen Verständnis und Vorverständnis, sondern die tatsächliche Retroreferenz des Lebens selbst auf sich selber in allem, was wir tun und zu tun beabsichtigen, wirksam werden zu lassen. Dieser rein phänomenologischen Gegebenheitsweise als Phänomenalisierung von allem, was ist, entspricht deshalb kein normatives Programm, wie das „Heil" im Sinne der absoluten Lebensimmanenz zu verwirklichen sei, so dass eine Auseinandersetzung im Zusammenhang mit der Modernität heute dazu führt, zu betonen: In allen theoretischen wie praktischen Vollzügen ist ein meta-reflexives Moment der transzendentalen Gegenreduktion vorzusehen, welches es eben erlaubt, im Denk- wie Handlungsvollzug die „Aufmerksamkeit auf das Leben hin" zu verwirklichen.

Diese wäre damit in transzendentaler Hinsicht überall dort präsent, wo es ethisch um die „Vernunft" und deren Anwendung gegenwärtig wie zukünftig geht. Wir können hier ergänzen, dass das post-aufklärerische Denken, welches durchaus eine gewisse Liebe oder Pietät gegenüber Natur und Kosmos als Voraussetzung jedes gesellschaftlichen Seins wiederentdeckt, dennoch den bloß intentionalen Blick auf das „Leben" hin beibehält und damit die Verdunklung desselben bei allem liberalen und öko-logischen Aufklärungswillen fortschreibt, weil es sich weiterhin dem rein phänomenologischen Leben („Natur") nur von außen nähert und damit die Duplizität des Erscheinens als lebendiges Selbsterscheinen und ekstatische Horizontveräußerung gar nicht in den Blick bekommt. Fasst man radikal phänomenologisch dieses Bemühen um eine differe(ä)ntielle oder alteriologische Reflexivität unter die Versuche einer „humanistischen" Orientierung, welche sich nur selbst zum Ziel haben kann, weil ihre Anthropologie kein vorgängiges selbstaffektives oder absolut phänomenologisches Leben im Sinne der erwähnten „Ur-Ipseisierung" kennt, dann wird deutlich, dass eben ein solch säkularisierter Humanismus[52] – unter welch theoretischer Form auch immer – die entscheidende epistemologische Trennung von Transzendenz–Immanenz bzw. von Welt–Leben im phänomenologischen Fundierungssinne gerade nicht durchzuführen vermag, und damit hinter der geforderten radikalen Transzendentalität als „Umsturz des Denkens" notwendigerweise zurückbleiben muss. Worum es methodologisch folglich für eine gesellschaftliche Aufmerksamkeit grundsätzlich geht, ist in der Tat das Eintauchen in unser originäres Pathos selbst, wodurch unsere gesamte Impressionabilität mit der phänomenologischen Substanz eines ursprünglich empfindenden Fleisches versehen wird, das heißt mit dem gesamten Vollzug wie Inhalt des selbstaffektiven Lebens als solchem – was eine

[52] Vgl. HENRY: *Christi Worte*, 25–26, sowie auch LEVINAS: Emmanuel: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana 1972 (dt. Übers. *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989).

bloße Verwendung des Begriffs der „Passibilität" zur gewünschten Überwindung des Widerstreits von Humanismus und Antihumanismus noch hinterschreitet.[53]

Selbst dort, wo also der genannte Humanismus als narrative (Rorty) oder kommunikationspragmatische (Apel, Habermas) Reflexion über die Gesellschaft(en) sich selbst hinsichtlich der eigenen Fundierungsmöglichkeit von menschlicher Gemeinschaft zurück nimmt, um eher die offenen Prozesse der Modernisierung in ihrer Fruchtbarkeit wie Zweideutigkeit zu rekonstruieren, bleibt das genannte methodologische Problem bestehen. Denn die Einklammerung des analytischen Beobachters der postmodernen Rationalitätsweisen impliziert noch nicht notgedrungen, dass dadurch auch konkret das Handeln im Sinne der reinen Aufmerksamkeit der Akteure und gesellschaftlichen Institutionen eingeholt wird, wie sie tatsächlich ihre Urteile hervorbringen und ihre Handlungen orientieren. Zwar wird die Frage der gesellschaftlichen Selbstkonstitution hierbei epistemologisch zurückgesteckt, um sich auf die Form der reflexiven Fähigkeiten der Individuen, Gruppen und Milieus selbst zu konzentrieren, wie sie ihre gesellschaftliche Rationalisierung durch entsprechend reflektierte Rahmenbedingungen der „Regierbarkeit" (*gouvernance*) begleiten – aber damit sind wir noch nicht im Besitz originärer „Lebensformen", wie sie durch die unmittelbare Potenzialisierung gemeinschaftlichen Handelns entstehen und auch wieder verändert werden können.[54]

Wir müssen daher die religiös-ethische Frage der Aufmerksamkeits-Problematik als „Kulturation" hier schließlich so bestimmen, wie es ein „Wissen" geben kann, welches nicht mehr – wie das moderne Wissenschaftswissen – den Willen in sich trägt, die Spuren oder genannten Rückverweisungen auf seinen Ursprung im Leben selbst zu tilgen. Im phänomenologisch strengen Sinne ist das Leben zunächst und vor allem die Steigerung seiner selbst, wie vor allem Michel Henry unterstreicht, da es sich nur in solcher Bewegung als sich selbst erproben kann. Aus diesem Grund seiner reinen Phänomenalisierung als eines absolut selbstaffektiven Pathos hat es kein anderes Wissen von sich selbst als die Einheit von Akt und Gehalt seiner selbst, insofern sich in solchem Was als Wie das Vermögen seines Selbstseins erschöpft. Ein Denken, welches diese absolute Positivität des rein phänomenologischen Lebens „erkennen" möchte, muss dies eben unabhängig von den intentionalen Strukturen der Apperzeption tun, wofür uns die Henrysche Duplizität des Erscheinens den Weg eröffnet: Jede ekstatisch zeitliche Struktur eines rationalen Ergreifens gegenständlicher Inhalte ist durch die Impressionabilität dieses Inhalts selbst schon vorher-

53 Vgl. MAYER, Michael: *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität*. München: Fink 2012.

54 Vgl. MAESSCHALCK, Marc: *L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique*, in: HATEM, Jad (Hg.): *Michel Henry, la parole de la vie*. Paris: L'Harmattan 2003, 239–276.

bestimmt, der in seiner phänomenologischen Materialität mit sich selbst immanent übereinstimmt, sofern er eine modale Affektion des mit sich selbst geeinten Lebens bildet. Die Ego-Apperzeption wird hierbei nämlich auf ihre eigene genannte Ohnmacht verwiesen, insofern der Affekt des Lebens oder sein Pathos die einzig mögliche Bestimmung der transzendentalen Reduktion darstellen kann. Letztere bildet – diesseits aller Ich-Illusion – den Zugang zu einer phänomenologischen „Materie", welche das Wesen des Lebens schlechthin ausmacht, nämlich „seine lebendige Selbstimpressionalität".[55] Intetentionalität, Welt- oder Gegenstandswissen können also nur den Widerschein einer je verschwindenden Welt im Horizont eines leeren Zeitflusses erfassen, während das praktisch-phänomenologische Lebenswissen transzendental die Bedingungen der Teilhabe an einem Leben zu bestimmen vermag, welches durch all seine impressionalen Modalisierungen oder Verwandlungen hindurch stets als es selbst gegeben bleibt, insofern es durch die Selbstumschlingung im Pathos seiner ewigen Selbstverlebendigung die Parusie zeitloser Anwesenheit ist.

Man findet natürlich auch in anderen Philosophien und Traditionen vom Buddhismus bis hin zum transzendentalen Idealismus Fichtes und Schellings jene religiös-ethisch relevante Idee, dass die Welt als Erscheinensmedium immer nur das fragmentierte Zeugnis eines bereits vergangenen Lebens abgibt.[56] Keinerlei Re-flexion hinsichtlich eines „Ursprungs" ist also in der Lage, diesen retroaktiv einzuholen, so dass es für das Denken nur die mundane Erfahrung des Zeitflusses zu geben scheint, denn die Aufhebung der Zeitlichkeit durch das Ego ist eine illusorische transzendentale Reduktion, da es keine andere Möglichkeit des Zeit- oder Bewusstseinsflusses außerhalb seiner Verwirklichung selbst gibt – sofern man solche Ekstasis als alleinige Phänomenalisierungsweise bestehen lässt. Wenn hingegen die pathische oder materiale „Reflexivität" des Lebens in seiner Selbstaffektion besteht, dann heißt dies, dass es sich darin vollständig verwirklicht und somit bereits alle Weisen der Affektionen in der absoluten Finalität der reinen „Form" seines immanenten Pathos eingeholt und ausgeschöpft hat. An diesem Pathos reduktiv-aufmerkend teilzuhaben, lässt sich nun insoweit als ein Anspruch des Denkens selbst verstehen, als dieses alle Formen möglichen Erleidens oder Ertragens (*passio*) für eine werdende Existenz antizipiert. Anstatt also mechanisch dem Fluss des vergangenen Lebens in der Objektkonstitution allein zu folgen, ist es im Namen der radikalen Immanenz möglich, dem Bewusstseinsfluss so einzuwohnen, dass die Impressionalität nicht durch die retentionale Vorstellung zerstört wird, sondern sich eben eine „Aufmerksamkeit für das Leben" zwischen den Augenblick seines antizipierenden Pathos in allen Affektionen und de-

55 HENRY: *Inkarnation*, 99–100.

56 Vgl. KÜHN, Rolf: *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 93–107 u. 203–212.

ren impressionaler Ausschöpfung durch die Vorstellung einschiebt. In einer solch phänomenologisch-ethischen Gegenreduktion handelt es sich nicht darum, im Sinne Eugen Finks[57] das transzendentale Leben durch einen phänomenologischen Zuschauer „sehen zu wollen", indem dieser dem Ereignis der transzendentalen Subjektivität in der Spiegelwelt eines eidetischen Transzendentalismus beiwohnt. Vielmehr wird die Reflexion im Akt ihrer Aufmerksamkeit für die jeweilige Impression frei gehalten, so wie letztere durch das immanente Leben selbst gebildet wird, ohne bereits ein „Etwas" zu sein. Alle möglichen Strukturen der äußeren Existenzform der Dinge sind mit anderen Worten somit aufgehoben, um die transzendentale Subjektivität in der reinen Impressionabilität des Lebens zu ergreifen, das heißt in deren transzendentaler Geburt im Leben selber als je modales oder impressionales „Sich" der lebendigen Selbstaffektion.

Die „Aufmerksamkeit" als solche, von der wir hier in Bezug auf eine gemeinschaftliche Lebenspotenzialisierung sprechen, ist also kein intentionaler Akt mehr, indem die Ausrichtung auf ein Etwas hin im Sinne von zeitlicher Gegenständlichkeit erfolgte, sondern ein „Innehalten" dieser Bewusstseinsaktivität, um deren rein impressionale innere Praxis als Kraft selbst anwesen zu lassen. Die „Dynamik" der Aufmerksamkeit bildet dadurch den Weg zur Möglichkeit eines transzendentalen Lebens der „Vernunft" selbst, welche noch vor Simone Weils „dekreativer Leere" liegt. Gegenüber den klassischen Formen des Transzendentalismus geht hier nicht die Vernunft mehr allen Bestimmungen als kategoriale oder dialektische Macht der objektiven Bestimmbarkeit voraus (Kant, Hegel), sondern das Bewusstsein selbst dringt unmittelbar in seine ursprüngliche Tätigkeit ein und ergreift sein eigenes inneres Gesetz oder „Bild" (Fichte) als ein Nicht-aus-sich-Heraustreten bzw. als eine Nicht-Objektivierung des Seins. Als radikal phänomenologische Erste Philosophie gehört für solche Aufmerksamkeit der Zugang zur Wahrheit und die Selbstgenerierung dieser Wahrheit zusammen, um letztlich nicht nur das reine Ego und die von ihm konstituierte Welt zu betrachten, sondern eben die Selbsthervorbringung dieses transzendentalen Lebens als solchem in dessen Teilhabe zu „sein". Der phänomenologische wie ethische Gewinn gegenüber den historischen Formen des Transzendentalismus besteht deshalb ohne Zweifel darin, dass er die genannten modernen Entwicklungen auf eine Naturphilosophie oder ein Unbewusstes hin (Schelling und Freud) durch eine phänomenologisch-epistemologische Trennung aufklärt: Das originäre Selbsterscheinen des Lebens ist zugleich Affekt der Existenz, wodurch der bloß formale Begriff der Phänomenalität vom Ausdruck seiner originären Kraft als Leben im

57 Vgl. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (= Husserliana Dokumente 2/1). Dordrecht: Kluwer 1988, 37 (§4): „Im Vollzug der Reduktion versetzt sich das transzendentale Leben *aus sich selbst hinaus*, indem es den ‚Zuschauer' hervorbringt; es spaltet sich selbst, trennt sich selbst. Aber diese Trennung ist die *Bedingung des Selbstgeschehens* der transzendentalen Subjektivität."

Sinne des grundlegenden Pathos gelöst wird, aber sich dennoch gleichzeitig in dieser Form gibt: „Der Schmerz gehört zur inneren Errichtung des Seins und bildet es, da diese Geburt [des Affekts] eine transzendentale Geburt ist".[58]

Verbinden wir daher den Begriff der unmittelbar impressional gegebenen Bejahung in jeder Sinnlichkeit mit dem Begriff der Aufmerksamkeit, so ergibt sich daraus jene reduktive Ur-Intelligibilität des Lebens als einer ersten immanenten oder auch lebensreligiösen wie lebensethischen Gewissheit, die nichts mehr der Evidenz verdankt, weil sie zu einem Prozess des Lebens führt, aus dem zunächst jede welthafte Außenheit ausgeschaltet ist, um die pathische Selbstgebung des Lebens zu erfassen. Die Ur-Intelligibilität ist dann in der Tat die „Aufmerksamkeit für das Leben" als originäres Vertrauen (*religio/ethos*), mit dem sich jede ipseisierte Impression zunächst gibt, um dann daraus die Intentionalitäten unserer Existenz werden zu lassen. In Bezug auf die radikal phänomenologische Gegenreduktion heißt dies, dass im Rahmen einer doxisch-thematischen wie thematisch-axiologischen Analyse ein affektiver Akt die Reduktion auf die reine Impression als Lebenspräsenz herbeiführt, so wie sich schon bei Husserl[59] die Aufmerksamkeit auf den Wert der phänomenologischen Thematisierung richtete, welche sich dann im Bereich der transzendentalen Subjektivität und ihrer Gegenstandskorrelate ausbreitet.

Die religiös-ethische Aufmerksamkeit auf die passible Selbstgebung des rein phänomenologischen Lebens hin ist damit keine bloß mimetische Reduktion des Ursprünglichen, denn die affektive Gewissheit als „normatives" Moment der Reduktion ergibt sich allein aus der absoluten Kraft des Wissens des Lebens um sich selbst, wie es sich in jeder Impression pathisch offenbart. Diese Gewissheit ist zugleich unsere apriorische Bedingung als transzendental Lebendige, welche nicht von uns selbst hervorgebracht wird, also keine „Selbstkonstitution" ist, aber dennoch unser „Wissen" um das Leben wie um uns selbst in ein und derselben Erkenntnis bildet, insofern sich solches Wissen in der Entfaltung der immanenten Selbstliebe des Lebens als unseres Begehrens innerhalb derselben verwirklicht. An die Stelle der eigenreferentiellen Illusion der Sorge und der faktuellen Teleologie eines doxisch thematischen Verhaltens der Vernunft im Sinne von Existenzialontologie und Modernität tritt vielmehr durch die pathische Selbstliebe des Lebens die unermesslich potenzielle Natur solchen Lebens, wie sie für solch prinzipiell aufmerkende oder auch lebensreligiöse wie lebensethische Bestimmung der Subjektivität und der Gemein-

58 HENRY, Michel: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF 1985, 184.

59 Vgl. *Erste Philosophie (1923/24)*, 2. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (= Husserliana VIII). Dordrecht: Kluwer 1996, 315–316; vgl. auch SEYLER, Frédéric: *Eine Ethik der Affektivität: Die Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Freiburg: Alber 2010, 66–88.

schaftlichkeit maßgeblich ist.[60] Die Aufmerksamkeit für das Leben als Vollzug einer praktisch transzendentalen Reduktion gewinnt somit ihre ebenso universale wie individuelle Konkretion als eine Aufmerksamkeit für die Potenzialität des Lebens, um letztere in aller Praxis zu erkennen und darin erneuernd weiter zu führen. Die „Rationalität" hierbei besteht im Unterschied zur cartesischen Tradition im engeren physikalisch-objektivierenden Sinne sowie zur ihr entsprechenden Modernität folglich darin, dem Anspruch einer antizipierenden Reflexion zu folgen, welche in das Werden der lebensweltlichen Praktiken eingetaucht ist, so wie es in das Pathos des absoluten Lebens durch jede Impression eingetaucht ist. Subjektiv wie kontextuell ist eine solch erneuerte „Rationalität" wach für die Immanenz des „Leidens" (Pathos) in allen Erscheinungen, wodurch sich eine „reflexive Kultur" des „Erleidens des Lebens" (passio) als „lebensreligiöse" Form der Aufmerksamkeit für alle „Selbstoffenbarungen" des Lebens abzeichnet – und zwar als gleichzeitig immer wieder neue kulturelle Lebensgeburt aller, wie dies abschließend als stets aktueller „Zugang" für die universale Einheit von Ethik und Religion im Zusammenhang mit dem Konzept der Aufmerksamkeit aufzuweisen war. Eine solch universale Lebensreligion ist so weiter gespannt als ein bloß interkultureller wie interreligiöser Dialog gegenseitiger Vorstellungssysteme von Interpretationen – nämlich als die lebendig aufmerkende Begegnung mit allen Menschen allein auf der Grundlage ihrer absoluten Geburt im Leben, welche selber dieses umgreifende Ethos als „Lehensethos" der „Aufmerksamkeit" begründet, ohne in ihrer Ermöglichung an weitere Kriterien gebunden zu sein.

[60] Vgl. auch KÜHN, Rolf: *Radikalphänomenologische Studien zu Religion und Ethik:* Band I: *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätszugang*; Band II: *Lebensethos. Inkarnatorische Konkretionen originärer Lebensreligion*; Band III: *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel „Philosophischer Mystik"*. Dresden: Text & Dialog 2017–2018.

Zusammenfassung
Simone Weil verbindet den Begriff der Aufmerksamkeit mit dem der lecture, *und zwar innerhalb einer an Platon, Descartes und Kant orientierten Ontologie und Ethik. Jeder Mensch in unmittelbar in einer sinnlichen Weltinterpretation gefangen, die in ein Realitätsverständnis überführt werden muss, das der reinen Notwendigkeit von Zeit und Raum illusionslos Rechnung trägt. Das Heil vollzieht sich hingegen als reine Erwartung, welche die Aufmerksamkeit zu einer „De-kreation" werden lässt, die Gottes Anwesenheit herabruft. Philosophiegeschichtlich wird mit Blick auf Weil auch das Aufmerksamkeitskonzept bei Descartes, Malebranche und Maine de Birans analysiert, um schließlich Bezüge zur neueren Phänomenologie aufzuweisen.*

Abstract
Simone Weil ties the concept of attentiveness to that of "reading" (lecture), *and she does so within an ontology and an ethics inspired by Plato, Descartes and Kant. Each person has and is limited by an immediate sensuous interpretation of the world that must be transformed into an understanding of reality that accounts for the pure necessity of time and space without illusions. Salvation, on the other hand, becomes a pure expectation, which transforms attentiveness into a "de-creation" that calls for God's presence. With regard to the history of philosophy, the context provided by Weil further leads to analyses of attentiveness in Descartes, Malebranche and Maine de Biran. This, in turn, highlights the relevance of contemporary phenomenology in the matter.*