

Sinnlichkeitsvermögen und Offenbarung

Zur Geschlechterdifferenz nach Simone Weil

Rolf Kühn

I. Violetta – eine Symbolik des Weiblichen?

Am Schluß ihres Dramas *Gerettetes Venedig*, das Simone Weil während der Kriegszeit ab 1938 bearbeitete und das die mögliche Zerstörung einer Stadt zum Gegenstand hat, tritt eine junge Frauengestalt namens Violetta auf und spricht die letzten Verse dieses Stückes über die Schönheit des anhebenden Tages im Morgenlicht, welches zugleich den alljährlich großen Festtag Venedigs, seine Vermählung mit dem Meer, ankündigt. Kurz davor, aber fast im selben Augenblick, wird der Verschwörer Jaffier abgeführt, um seinen vorausgesehenen Tod zu erleiden, da er gerade wegen der Schönheit dieser Stadt den Verschwörerplan an den Venezianischen Rat der Zehn selbst verriet, um die Bewohner nicht ihrer einzigartigen – und somit unersetzbaren – »Einwurzelung« in Tradition wie Universum zu berauben.

Eine Begegnung zwischen Jaffier und Violetta findet also nicht mehr statt, so daß S. Weil auf jeden weiteren Vergleich zwischen »männlichem und weiblichem Verhalten« verzichten kann, sofern männliche und weibliche Figuren jeweils ihre geschlechtsspezifische Rolle mitdarstellen. Dieser dramaturgische Ablauf einer abschließenden Nichtbegegnung zwischen Jaffier und Violetta hat zudem einen viel tieferen, religiös-philosophischen Grund, der im kosmisch-transzendentalen Erscheinen der Schönheit als maßgeblicher Quelle »menschlicher« Aufmerksamkeit selbst ruht. Und dieser Aufmerksamkeit war Jaffier als tragischer Held dieses Stückes mit christologischen Passionszügen fähig gewesen, als er im Vorausdenken an die verwüstete Stadt – verglichen mit ihrem gegenwärtigen Glanz – auf sein Komplott verzichtete, was allerdings auch für die Mitverschworenen den sicheren Tod und somit für ihn bitteres Leid bedeutete. Insofern Violetta nun die ontologisch-fragile Schönheit dieser Stadt verkörpert, war Jaffier ihr in jenem entscheidenden Augenblick notwendigerweise begegnet, als er seinerseits diese Schönheit im Sinne einer *realen* Existenz wahrnahm, die durch keine imaginäre oder tatsächliche Machtprojektion vernichtet werden darf, wie S. Weil es im Akt II, 13–17 ausführt.

Damit wird die Problematik Weiblich-Männlich als ein anthropologisch-psychologischer Gegensatz von Anmut und Aggression etwa von vornherein bei S. Weil transzendiert, denn was Violetta ihrem metaphysischen Wesen nach *ist*, *vollzieht* Jaffier als Akt entleerender oder »dekreativer« Umkehr. Damit folgen sie beide in ihrer innersten Wirklichkeit derselben menschlichen Berufung, nämlich *gehorsam wie die Materie in deren Schönheit zu werden*. Die letzten beiden Strophen des von Violetta ge-

sprochenen Gedichtes, womit das Stück endet, geben dies deutlich zu erkennen und entlassen daher den Leser oder Zuhörer in die Besinnung auf eine transzendental durchgeführte Anfrage der sogenannten »Geschlechterdifferenz«:

*»Ton bonheur est là, viens et vois, ma cité.
Epouse des mers, vois bien loin, vois tout près
Tant de flots gonflés de murmures heureux
Bénir ton éveil.*

*Sur la mer s'étend lentement la clarté.
La fête bientôt va combler nos désirs.
La mer calme attend. Qu'ils sont beaux sur la mer,
Les rayons du jour!«¹*

»Dein Glück ist da, komm und sieh, meine Stadt.
Den Meeren Vermählte, sieh weit hinaus, sieh ganz nah
so viele mit glücklichem Murmeln gesättigte Wellen,
die dein Erwachen segnen.

Über dem Meer breitet sich langsam die Helle aus.
Das Fest wird bald unsere Wünsche erfüllen.
Das ruhige Meer wartet. Wie schön sind auf dem Meere
des Tages Strahlen!«

Selbst wenn S. Weil nicht bis hin zu ihren letzten Briefen kurz vor ihrem Tode 1943 immer wieder noch Korrekturen an diesen Violettaversen vorgenommen hätte, um dadurch die Wichtigkeit dieses Textes in ihrem Gesamtwerk zu unterstreichen², bliebe es doch unwiderlegbar, daß die thematische Zuordnung darin von »Meer – Verlangen (*désir*) – Warten – Licht« eine Bedeutung besitzt, die Violetta auch als phänomenologisch-hermeneutisches »Prinzip« vertritt, ohne hier weiterhin auf den Unterschied sowie auch auf die Übereinstimmung zwischen dichterischer und philosophischer Sprache im allgemeinen und bei S. Weil insbesondere eingehen zu können. Nur ein zusätzlicher Beweis aus der Symbol- und Reallektüre in ihrem religiös-metaphysischen Spätwerk sei angeführt, um dies

¹ S. Weil, *Poèmes suivis de Venise sauvée*. Paris 1968, 134 (die dt. Übers. erfolgte gemeinsam mit Simone Hauke, Wien. Auch für den weiteren Austausch über diese Thematik sei ihr an dieser Stelle herzlich gedankt.) – Zur detaillierten literaturgeschichtlichen Auslegung vgl. W. S. Burford, *S. Weil's Venise sauvée*. Baltimore: Diss. John Hopkins University (USA) 1966; des weiteren A. L. Janeira, *Jaffier ou a fenomenologia do compromisso em S. Weil*. *Broteria* 92/4 (1971) 463–477; A. Birou, *Venise sauvée de S. Weil et la tragédie grecque*. *Cahiers Simone Weil* 14/2 (1991) 119–134. Zum Thema »Simone Weil écrivain« allgemein vgl. *ebd.* 10/4–11/1–2 (1987–1988) sowie »Simone Weil et la poésie« *ebd.* 17/2 (1994).

² Vgl. *Ecrits de Londres et dernières lettres*. Paris 1957, 227 f.

zu unterstreichen, so wenn S. Weil gerade auf die Wortähnlichkeit von Meer, Mutter, Marie abhebt, um dazu auszuführen³:

»Die Realität des Universums ist für uns nichts anderes als die von irgend etwas getragene Notwendigkeit, deren Struktur die des Gnomon ist. Es bedarf eines Trägers, denn die Notwendigkeit ist aus sich selbst wesentlich bedingt. Ohne Träger ist sie nur Abstraktion. Über einem Träger bildet sie die Realität der Schöpfung selbst. Hinsichtlich des Trägers können wir keinerlei Vorstellung haben. Die Griechen bezeichneten ihn mit einem Wort (*apeiron*), das zugleich unbegrenzt und unbestimmt bedeutet. Platon nannte ihn den Mutterboden, die Gebärmutter, das Urgepräge, das Wesen (*essence*), das aller Dinge Mutter und gleichzeitig immer unverehrt, immer Jungfrau ist. Das Wasser bildet hierzu das beste Bild, weil es weder Form noch Farbe hat und trotzdem sicht- und greifbar ist. Unmöglich hierzu nicht zu bemerken, daß die Worte Materie, Mutter, Meer, Marie (*matière, mère, mer, Marie*) im wesentlichen ähnlich, fast identisch sind. Dieser Wesenszug des Wassers sagt mehr über seinen symbolischen Gebrauch in der Taufe aus als sein Vermögen des reinigenden Wachsens.«

Die Wasser Venedigs identifizieren sich dadurch mit der Jungfräulichkeit Violettas, die aber zugleich über das Zusammenspiel von Lichtstrahlen und Wasserwellen als unnachahmlicher Schönheit auf die *Notwendigkeitsgesetzlichkeit des Universums* als solche verweist, das eine derartige apriorische Möglichkeit »ohne Vorstellung« überhaupt in sich birgt. Ohne jede Idealisierung in romantisierender Weise führt S. Weils poetische Frauengestalt Violetta mithin an die phänomenale Erscheinensstruktur von »Welt« schlechthin heran, die philosophisch von ihr auf den Begriff der »Notwendigkeit« gebracht wird und ihr subjektives Korrelat im »Wartenkönnen« des Menschen besitzt. Wenn in den oben zitierten Strophen das Meer selbst »wartet«, dann ist es in seiner letzten Seinswirklichkeit als gehorsame »Materie«, die das Licht ungetrübt spiegeln kann, bereits zum real-symbolischen Anruf an den Menschen geworden, sich seinerseits als eine solche, der reinen Notwendigkeit unterworfenen Existenz zu verstehen. Das Glück ist dabei keineswegs ausgeschlossen, sondern es bildet eine höchst kostbare Möglichkeit im Rahmen dieser Notwendigkeit, und zwar als Übereinstimmung von allgemein-kausalen Existenzbedingungen und subjektivem Verlangen:

»Die glückliche Unschuld. Violetta. Das ist auch etwas unendlich Kostbares. Aber es ist ein ungewisses, zerbrechliches Glück, ein vom Zufall bestimmtes. Apfelblüten. Dieses Glück ist nicht an die Unschuld gebunden.«⁴

Bevor wir in dieser Analyse von Welt- und Subjektsein fortfahren, muß natürlich gesagt werden, daß S. Weil sehr wohl das »Schicksal« der Frau in der modernen Gesellschaft gesehen und kritisch festgehalten hat, sei es beispielsweise als besondere Härte im Fabrikleben⁵, als Bedürfnistäu-

³ Intuitions pré-chrétiennes. Paris 1951, 143 f. (abgeänderte dt. Übers. Vorchristliche Schau. München 1959, 127 f.). Vgl. Platon, *Timaios* 29 e ff. für die Entstehung der Welt als Schönheit und intelligibler Gesamtordnung. Als einführende Problematisierung in die Weilsche Symbol- und Reallektüre vgl. P. Little, S. Weil und die »culture populaire«. In: H. R. Schlette/A. Devaux (Hg.), *Simone Weil – Philosophie, Religion, Politik*. Frankfurt a. M. 1985, 261–275.

⁴ S. Weil, *Cahiers II*. Paris 1972, 124 (dt. Übers. *Cahiers/Aufzeichnungen 2*. München 1993, 146).

⁵ Vgl. *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Frankfurt a. M. 1978, 126

schung durch die Regenbogenpresse⁶ oder als eigenen Konflikt zwischen Erotik und absoluter Wahrheitsfindung⁷, verbunden mit einem sogenannten »jüdischen Minderwertigkeitskomplex« oder »Selbsthaß«⁸. In der Sekundärliteratur ist dies letztere mit mehr oder weniger psychologischem Geschick angesprochen worden, um ihr »Selbstverständnis« als Frau auf dem Hintergrund von Anorexie und Neurose herauszupräparieren.⁹

f. Dazu N. Maroger, S. Weil: Images de la condition féminine. *Cahiers Simone Weil* 13/4 (1990) 335–373.

⁶ Vgl. unter anderem L'enracinement. Paris 1949, 74 (dt. Übers. Die Einwurzelung. München 1956, 123 f.).

⁷ So enthält beispielsweise der *Brief an eine Schülerin* (1934) deutlich ihre frühe eigene Stellungnahme: »In bezug auf die Liebe habe ich Ihnen keine Ratschläge zu geben, bestenfalls Warnungen. Die Liebe ist etwas Ernstes, wobei man oft für immer sein eigenes Leben und das eines anderen Menschen aufs Spiel setzt [...] Das Wesen der Liebe besteht im Grunde darin, daß ein Mensch ein vitales Bedürfnis nach einem anderen Menschen verspürt – je nach den Umständen ein wechselseitiges Bedürfnis oder nicht, dauerhaft oder nicht. Das Problem ist nunmehr, ein solches Bedürfnis mit der Freiheit zu versöhnen [...] Daher erscheint mir der Gedanke als gefährlich und vor allem kindisch, Liebe zu suchen, um festzustellen, was sie ist, um ein trostloses Dasein ein wenig zu erfrischen usw. Ich kann Ihnen gestehen, daß ich in Ihrem Alter und auch später, als die Versuchung kam, die Liebe kennenzulernen, mich dagegen zur Wehr gesetzt habe, indem ich mir sagte, es sei besser, mein ganzes Leben nicht in einer unvorhersehbaren Richtung zu orientieren, bevor ich einen Reifegrad erreicht habe, der mir zu wissen erlaubt, was ich im allgemeinen vom Leben verlange und erwarte [...] Meine Schlußfolgerung (die ich Ihnen nur als Hinweis mitteile) lautet nicht, man solle die Liebe fliehen, sondern man solle sie nicht suchen, vor allem wenn man sehr jung ist. Ich glaube, es ist besser, ihr nicht zu begegnen.« (Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem, 34 f.) Vgl. auch das Fragment *Sur Freud* aus etwas noch früherer Zeit, wo Freud und Platon gegenübergestellt werden: »xualität und Ästhetik. Das sexuelle Begehren (*désir*) berührt den Bereich des Schönen in dem Augenblick, wo die Scham (*pudeur*) hinzukommt.« (Premiers écrits philosophiques. Oeuvres Complètes I. Paris 1988, 278–280, hier 279.) Vgl. außerdem über das Unbewußte Freuds: S. Weil, Leçons de philosophie. Paris 1989, 92–97, wo sie ähnliche Gedanken zu Freud ihren Schülerinnen vortrug, sowie später: La connaissance surnaturelle. Paris 1950, 71, 285 f. Dazu M. Mazeau, Passion, amour charnel, amitié. *Cahiers Simone Weil* 9/2–3 (1986) 173–188 u. 250–259.

⁸ Vgl. S. Weil, (Rezension:) Otto Rühle, *Karl Marx*. In: dies., *Ecrits historiques et politiques* 1 (Oeuvres Complètes II). Paris 1988, 353: »Jede menschliche Größe kann stets durch einen 'Minderwertigkeitskomplex' erklärt werden, denn der Mensch ist nur in dem Maße groß, wie er über seine Grenzen hinauszugehen versucht, und jeder Mensch stößt an zahlreiche Hindernisse in sich selbst und in seiner Umgebung, um ihm bitter seine Grenzen empfinden zu lassen.« Für eine weitere kritische Auseinandersetzung hierüber vgl. R. Chenavier, S. Weil, »la haine juive de soi«. *Cahiers Simone Weil* 14/4 (1991) 291–328.

⁹ Am negativsten bei H. Ottensmeyer, Le thème de l'amour dans l'oeuvre de Simone Weil. Paris 1958, 51 ff., der ihr Katharismus vorwirft, und bei P. Giniewski, Simone Weil ou la haine de soi. Paris 1978, 241 ff., mit dem Versuch einer »Psychoanalyse« ihrer Person. Vorsichtiger D. Beyer, Sinn und Genese des Begriffs der »Décréation« bei Simone Weil. Münster 1992, 166 ff.; dies., Simone Weil – Philosophin, Gewerkschafterin, Mystikerin. Mainz 1994; Th. R. Nevin, Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew. Chapel Hill 1991, 253 ff. Für eine kurze bio-bibliographische Übersicht in diesem Zusammenhang vgl. R. Wimmer, Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt. Tübingen 1990, 99–168. Den besten Vergleich mit ihrem älteren und äußerst begabten Bruder André Weil, einem später sehr bekannten Mathematiker (was ihr »Selbstbild« als Frau mitbeeinflusst haben mag), bietet noch immer die Biographie von S. Pétrement, La vie de Simone Weil I. Paris 1973, 20 ff.

Kaum jedoch wurde gefragt, warum sie grundsätzlich die psychologische Problematisierung letztlich nicht für adäquat hielt, um sich entschieden der reflexiv-metaphysischen Analyse zuzuwenden. Ein wichtiger Ansatzpunkt hierzu aus der philosophischen Tradition sei zunächst vorgestellt, um dann die Frage nach einem spezifischen »Weiblichsein« nochmals am Schluß aufzugreifen.

II. Die praktische Universalität des »transzendentalen ›Ich‹«

Die Weilsche Egologie bietet insofern eine Besonderheit transzendental-reflexiver Analyse von phänomenologischer Relevanz, als das Cogito von ihr vorrangig nicht auf dem Boden der begrifflich-anschaulichen Vorstellungskonstitution gedacht wird (die meist den Hintergrund für die philosophische Reflexion über die Frau »als Frau« abgibt), sondern S. Weil sieht dieses Cogito im Rahmen einer *operativen* Genese apriorisch-praktischer Aktsubjektivität:¹⁰

»Das transzendente ›Ich‹ besitzt keine Energie, sondern eine Fähigkeit, die Energie durch Aufmerksamkeit zu gradieren (?).«

Das Fragezeichen, mit dem S. Weil diese kurze, aber entscheidende Notiz aus ihren weitgehend philosophischen »Tagebüchern« versieht, verweist einerseits auf die heuristische Funktion dieses Ansatzes, den sie dann in ihren Schriften aus den Jahren 1941–1943 zu einer ihr eigenständigen Synthese ausführt¹¹, sowie auf das Erbe des Kantischen Transzendentalismus, der allerdings einer Platonischen Relektüre unterworfen wird. Als kurzer, direkter Beleg aus ihren allerletzten Aufzeichnungen soll hierfür der folgende Hinweis gelten¹²:

»Philosophie (einschließlich der Erkenntnisprobleme usw.) ist etwas *ausschließlich* Akthafes und Praktisches (*en acte et pratique*). Deshalb ist es so schwierig, darüber zu schreiben [...] Die subjektivistischen Erkenntnistheorien sind eine vollständig zutreffende Beschreibung des Zustandes derjenigen, die nicht die sehr seltene Fähigkeit besitzen, sich zu verlassen (*sortir de soi*). Übernatürliche Fähigkeit. Nächstenliebe. Leider verleiht die Taufe sie nicht.«

¹⁰ Cahiers II (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 172).

¹¹ Wir beschränken uns hier auf die Angabe der im Deutschen zugänglichen Werke. Außer der schon erfolgten Nennung von »Die Einwurzelung«, »Vorchristliche Schau« sowie »Cahiers/Aufzeichnungen 1–2« (Bd. 3 in Vorb.) vgl. Schwerkraft und Gnade. München 1952 u. ö.; Das Unglück und die Gottesliebe. München 1953 u. ö.; Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. München 1988; Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. München 1990. Dies ist sicher für Forschungszwecke ungenügend, spiegelt aber die immer noch schwierige Quellenlage in der Weil-Forschung wieder, die erst seit kurzem auf die ersten fünf, kritisch edierten Bände (von 16 geplanten) ihres Gesamtwerks zurückgreifen kann (Oeuvres Complètes. Paris 1988 ff.). Laufende Informationen über Neuerscheinungen: Cahiers Simone Weil (Schriftleitung Michel Narcy, 60 rue Dunkerque, F-75009 Paris; dt. Sektion Ellen Fischer, Rungestr. 16, D-69126 Heidelberg).

¹² La connaissance surnaturelle, 335. Vgl. M. Vetö, La métaphysique religieuse de S. Weil. Paris 1971, 60 ff., für die weiterhin beste Darstellung dieser singulären Kant-Platon-Rezeption. Außerdem ders., Kantische Themen im Denken der S. Weil. In: H. R. Schlette/A. Devaux (Hg.), S. Weil – Philosophie, Politik, Religion, 42–52. Ebd. 27–41; M. Narcy, Das Platonische bei S. Weil.

Wir können schon an dieser Stelle vermuten, daß die Frage nach einem Frau- und Mannsein, das sich der radikalen Möglichkeit dieses *Sich-selbst-verlassen-Könnens* auch als »Geschlechtsrolle« nicht stellt, in den Augen Weils keine Chance hat, der transzendental-praktischen wie religiösen Realität unseres Wesens als faktischen wie metaphysischen »Kreaturen« gerecht zu werden, da deren »de-kreativer Rückvollzug« (*se dé-créer; dé-crétation*), als partikuläre Existenzen, gerade den Grundakt aller Aufhebung von imaginärem »Selbstsein«, einschließlich von »Mann« und »Frau«, ausmacht. Und die Taufe, die von S. Weil in diesem philosophisch-metaphysischen Kontext erwähnt wurde, ist damit ebenfalls von vornher-ein einem bloß biographisch-gläubigen Existenzereignis enthoben, um eine *generatio* praktischer Natur auszudrücken, die danach fragt, *wie* sich dem »subjektivistischen« Ichträger (»Je«) des neuzeitlichen Denkens das »Übernatürliche« als die absolute Liebe Gottes substituiert. Ihre Aussage aus dem *Prolog* (den S. Weil posthumen Publikationen ihrer Aufzeichnungen überhaupt vorangestellt wünschte), nämlich: »*Je n'ai pas été baptisé* – Ich bin nicht getauft worden«¹³, hat dann nicht zufällig die grammatische »Maskulin«-Endung »baptisé« statt der zu erwartenden »baptisée«, sondern drückt genau dies aus: Auf welche Weise wird unser subjektives Sein bzw. Leben in das »Sein« Gottes hineinversetzt? Oder auch anders gesagt: Wie wird unsere Liebe als partikuläres Begehren (*désir*), ob als Mann oder Frau, von der einzig-umfassenden Liebe Gottes ergriffen? Dieser Fragestellung (die wohl einschließt, daß Gott dem bzw. der einzelnen im Kern der Sache nicht »geschlechtsspezifisch« entgegentritt, sondern höchstens in der subjektiven Affektion und Vorstellung eines bzw. einer jeden) käme auch zugute, daß S. Weil ihr Lebens-«Zeugnis« in kritischster Reflexion wie in solidarischem Engagement angesichts von unterschiedlichsten Formen des *malheur* in Geschichte, Gesellschaft, Arbeit, Krieg, Religionen usw. – über ihre persönliche Stellungnahme hinaus – als eine dringliche Entscheidungsproblematik des gegenwärtigen und kommenden *Menschheitsgeschicks* verstanden haben will.¹⁴

¹³ La connaissance surnaturelle, 9 (dt. Übers. u. a. in: S. Weil, Zeugnis für das Gute, 127 f.). Daß sie öfters in ihren Briefen eine Maskulinform für sich selbst verwendet (vgl. S. Pétrement, *La vie de S. Weil* I, 123 f.), tißt zwar zu, kann aber auf dieser Stufe der Reflexion nicht mehr durch biographisch-psychologische Züge allein erklärt werden. Zur eingehenderen Exegese des genannten Prologs vgl. R. Kühn, Vom Rationalismus zur Transzendenz. S. Weils religiöse Entwicklung. *Teresianum* 36/1 (1985) 83–120, hier 140 ff.: Ein Beispiel metaphysischer Mystik (mit ebenfalls dt. Übers. des Prologs). Im übrigen bildet die hierin benutzte Symbolik von Stadt, Wasser, Himmel, Brot, Wein usw. denselben universal-kosmischen Realitätsbezug wie in den Violetta-Versen, so daß die Themen Taufe (S. Weil), Schönheit (Violetta), spiritueller wie tatsächlicher Tod (Jaffier) nicht zufällig zusammengehören, sondern in eidetischer Korrelation zueinander stehen, wofür sodann genau die transzendental-reduktive Analyse spricht.

¹⁴ Vgl. zu dieser Diskussion beispielsweise H. R. Schlette, S. Weil und das Problem des »Humanismus«. In: ders., S. Weil – Philosophie, Religion, Politik, 294–298; Kirche »de facto« und »de iure«. Bemerkungen zu Ökumene, Katholizität und S. Weil. In: P. Neuner/F. Wolfinger (Hg.), *Auf Wegen der Versöhnung. Zum ökumenischen Gespräch*, Frankfurt a. M. 1982, 95–111.

In dieser komplexen Konstellation eines transzendental-praktischen wie religiösen »Ich« soll also die reine *Aufmerksamkeit* die *Energie* »zurück-stufen« (*re-grader*). Dies setzt voraus, daß die Energie als Triebkraft des Begehrens einerseits überhaupt »Stufen« kennt und andererseits ein »Ich« analysiert werden muß, das letztlich paradoxerweise energielos ist, ohne bei jedem »Strebens« (*conatus, eros*) zu sein, da es sich in seinem leistenden Vollzug eben als »Aufmerksamkeit« – das heißt in einem »Offen-für« als einem entleerten »Bezug-auf« – nach S. Weil darstellt. Deshalb läßt sich auch schlicht fragen, ob es eine egologische Aufmerksamkeit gibt, die an kein *besonderes Verlangen* mehr gebunden ist, um somit das begehrende Verlangen (*désir*) in seiner rein-reduktiven Form als »Verlangen ohne Verlangen« (*désir sans désir*) zu verwirklichen. Wenn dies der Fall sein sollte, dann würde S. Weil jedes »weibliche und männliche Begehren« als anthropologisch-psychologisch spezifische »Geschlechterdifferenz« in der Tat aufheben, um eine Phänomenologie des »aufmerkenden Verlangens« anzubieten, welche die Frage der subjektiven Transzendentalität nach Kant (wie auch nach Husserl und Heidegger) als solche revolutioniert, was heißt: Die Debatte um Weltobjektivität und Fundamentalhermeneutik wird von ihr als ein Kernproblem der »religiösen Offenbarung« *innerhalb* der Autonomie der Philosophie selbst gesehen. Die »Geschlechterdifferenz« würde dabei nicht die »ontologische Differenz« fundamentalhermeneutisch ersetzen, wie gegenwärtige Heideggerkommentatoren etwa vorschlagen¹⁵, sondern dieses neuzeitliche Bestehen auf einer weiblichen wie männlichen *Eigenstellung* im (post-)modernen Kontext der Differenzen oder radikalen Andersheiten (gemäß Derrida, Lévinas, Lyotard zum Beispiel) würde dann nochmals einer radikalen »Krisis« unterworfen, warum solche Differenz überhaupt begehrt wird. Die *Differenz* bildete dann kein so selbstverständliches Apriori einer »religionsaufklärenden« Metaphysik der Vernunft mehr, weil der Differenzcharakter eben nicht weiterhin die höchste Selbst-Offenbarungsweise von Sein und Leben darstellen würde, es sei denn nur in der *vom Menschen her* unüberbrückbaren Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Die meist sehr einfache philosophische Analysensprache S. Weils läßt oft übersehen, daß darin Positionen der Philosophie überwunden werden, die lange als unbezweifelbarer Erwerb der modernen Reflexion galten: so das Postulat der *Zeitlichkeit* mit ihrer Bewegtheits-Konkretisierung sowohl verstellender wie enthüllender Geschichtlichkeit. Genau vor ihrem oben zitierten Satz über das »transzendente ›Ich«« schreibt S. Weil entgegen diesem unangetasteten Zeitlichkeitsapriori von Kant bis Heidegger¹⁶:

¹⁵ Vgl. J. Greisch, Das Leibphänomen: ein Versäumnis von *Sein und Zeit*. In: P. Tongeren u.a. (Hg.), *Eros und Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adrian Peperzak*. Dodrecht–Boston–London 1992, 243–262, hier 252 f.

¹⁶ Cahiers II, 146 (leicht abgeänderte dt. Übersetzung Cahiers/Aufzeichnungen 2, 171). Vgl. zur Bedeutsamkeit dieser Zeitanalyse im Weilschen Denken B. Casper, *Warten auf das Unverfügbare. Über die Frömmigkeit der S. Weil*. In: K. Rahner/B. Welte (Hg.), *Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben*. Freiburg–Basel–Wien 1979, 153–160, hier bes. 155 ff.

»Den Wünschen (*désirs*) ihre Energie rauben, indem man ihnen die Ausrichtung (*l'orientation*) in der Zeit raubt.«

An die Stelle der Zeitekstasen, die den Raum der Selbst- und bzw. oder Daseinsentfaltung bilden, tritt mithin deren Umkehr als ein Sich-zur-Disposition-Stellen; das heißt: Die reine Zeitlichkeit entspricht paradoxerweise einem fundamental *nicht-ekstatischen* »Warten« (*attente*) als »Aufmerksamkeit« (*attention*) ohne »Energiefixierung«. Damit jedoch ist die Zeitlichkeit in ihrem subjektiven Wesen als selbsteffektiver Einbildungskraft, die das »Nichts« aus der Freiheit des existenzialen Entwurfs heraus selbstsetzend überwindet¹⁷, aufgehoben, um der an sich bzw. »in Gott« geliebten reinen Notwendigkeit Platz zu machen, was S. Weil auch in der Sprache Spinozas als »Übergang von der zweiten zur dritten Erkenntnisart« kennzeichnet.¹⁸ Denn nach der ersten Erkenntnisart der Sinne, Affekte und Eindrücke wird die zweite Stufe der Erkenntnisart als reine oder intelligible Notwendigkeitsverknüpfung der Attribute bezüglich der einen Weltsubstanz nochmals höher »gestuft« von der ebenso allgemeinen wie konkreten »Intuition« der Liebe in bzw. zu Gott, die zwischen der Substanz und den Attributen keinerlei Unterschied mehr macht.

Ohne hier in eine zusätzliche Spinozadiskussion eintreten zu können, um zu klären, inwieweit S. Weil nur seine Terminologie, nicht jedoch seinen »Pantheismus« teilt¹⁹, wird trotzdem ganz deutlich, was die genannte Aufforderung bedeutet, das »transzendente Ich« besitze die Fähigkeit, die Energie durch die Aufmerksamkeit zu »re-gradieren«. Denn die »Stufen«, an die jedes »Ichverlangen« nach S. Weil eidetisch gebunden bleibt, sind die »Grade« der reflexiv-praktisch zu erhellenden Notwendigkeitsweisen von »Welt« selbst: 1. sinnliche Empfindungen und Eindrücke als Zeichen der Gegenstandskonstitution im Bewußtsein, 2. die kategorialen Verstandesverknüpfungen einer relational-intelligiblen Phänomenkausalität für alle Menschen sowie 3. die in noumenaler Freiheit (bzw. Liebe) bejahte »Notwendigkeit« einer solchen Weltobjektivität »ohne Ansehen meiner Person« (Kant) aus dem liebenden Schöpferwillen Gottes selbst heraus. Da Gott nämlich für seine Schöpfung keine andere »Motivation« als sich selbst in seiner (trinitarischen) Liebe zu sich selbst besitzen kann, muß auch der »Mensch« diese Motivation seinerseits einholen, um die Welt wirklich frei »aus Liebe« in ihrer Notwendigkeit als Indifferenz, Leiden und Schönheit zu wollen. Mit S. Weils Worten²⁰:

¹⁷ Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3). Frankfurt a. M. 1991. Für einen ersten Vergleichsansatz zwischen beiden Denkern: M. Sourisse, S. Weil et Heidegger. Cahiers Simone Weil 12/3 (1989) 226–239.

¹⁸ Cahiers II, 146 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 171).

¹⁹ Vgl. A. Goldschläger, S. Weil et Spinoza. Essai d'interprétation. Québec 1982; P. Winch, Simone Weil: »The Just Balance«. Cambridge 1989, 120 ff.

²⁰ Cahiers II, 108 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 126 f.). Für eine weiterführende Untersuchung aus der Sicht der Weilschen Lektüre-Problematik vgl. R. Kühn, Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes S. Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht. Freiburg–Basel–Wien 1989, hier bes. 93 ff. (Ichheit und Einbildungskraft) sowie 265 ff. (Aufmerksamkeit als Methode des »Entwerdens«, das heißt der »Dekreation«).

»Verstehen dieser höchsten Wirklichkeit, dieser Abwesenheit eines [partikulären] Gegenstandes, der der Gegenstand der Liebe ist, und Lesen (*lecture*) dieser Wirklichkeit in allen Gegenständen zusammen in jedem einzelnen für sich [...] Man kann sich nicht daran hindern zu lieben. Aber man kann wählen, was man liebt. / Man muß lieben, was dieser Liebe vollkommen würdig ist und nicht, was ihrer nur in mancher Hinsicht würdig, in anderer unwürdig ist. (Platon)«

Entsprechend der Stufung der Notwendigkeitsformen vollzieht S. Weil eine Formalisierung der Energienatur in uns, die sie als *énergie végétative, supplémentaire* und *surnaturelle* bezeichnet. Um ein Beispiel im Zusammenhang aus den bereits zitierten *Cahiers*-Aufzeichnungen anzuführen, notiert sie unter anderem:²¹

»Wenn ein Kampf zwischen dem an eine Verpflichtung gebundenen Willen und einem bösen Verlangen stattfindet, wird an das Gute geheftete Energie aufgebraucht. Man muß das schmerzende Verlangen passiv ertragen wie ein Leiden, ein Leiden, in dem man sein Elend verspürt, und die Aufmerksamkeit weiter auf das Gute richten. Dann kommt es zu einer Erhöhung in der Stufenordnung (*échelle*) der Energiequalitäten, zum Übergang von der zweiten zur dritten Erkenntnisart.«

Jeder Schmerz reicht in die vital-affektive Energieschicht hinein, deren Erschöpfung im Extremfall zum physischen Tod führt, während die »zusätzliche Energie« (*énergie supplémentaire*) den Zeichen, Bedeutungen und Symbolen entnommen wird, mit denen wir die Dinge subjektiv wie kollektiv umgeben. Solange wir von einer Sache angezogen werden, weil sie einen Reiz auf uns ausübt, finden wir sogar bei geschwächter vitaler Energie (etwa bei Müdigkeit und Krankheit) noch die motivationale Kraft, um ein »Gutes« auszuführen, das uns Erfüllung für Gegenwart und Zukunft verheißt. Insofern ist die Zeitlichkeit die praktisch-transzendente *Ek*-stase der Energieverteilung oder -fixierung, die dann erschüttert wird, wenn wir keine stärkende »Sinnerfüllung« mehr wahrnehmen. Um in einer solchen Situation dennoch weiterhandeln zu können, sind entweder Triebkräfte auf niedrigerem Niveau (Angst vor Sanktionen, rein imaginärer Zukunftskompensationen etwa) oder aber eine Aufmerksamkeit nötig, die nicht nur einen Energieverzehr gegen die »Passivität« des Schmerzes bedeutet, sondern auch von nirgendwoher mehr noch »zusätzliche Energie« beziehen kann. Denn für die *absolute Aufmerksamkeit* ist es charakteristisch, daß ihr Gegenstand gerade nicht unmittelbar oder retentionalerinnert »da« ist, sondern so lange erwartet werden muß, bis er sich »von selbst« in seiner Eigenoffenbarung zeigt. Eine Aufmerksamkeit aber, die bis an den Punkt gelangt ist, wo jede Energie aufgezehrt ist (was beim Zustimmung in das Weltsein insgesamt bzw. bei der Offenbarung Gottes der Fall ist, weil diese jeweils mit keinem partikulär »anziehenden« Seienden mehr zusammenfallen können), bedarf einer Energiequalität, die *außerhalb* der bisher phänomenal verfügbaren und ausgeschöpften Quellen liegt. Diese *andere* Energie ist für S. Weil eben das Übernatürliche, die

²¹ *Cahiers* II, 146 (dt. Übers. 171). Zur weiteren Energieanalyse vgl. ebd., 11 ff. (dt. Übers. 7 ff.), wo sich S. Weils diesbezüglich fortschreitende, reflexiv-phänomenologische Reflexion in philosophischer, naturwissenschaftlicher (Physik, Biologie) wie religiöser Hinsicht beobachten läßt. Dazu vgl. auch M. Wicki-Vogt, S. Weil. Eine Logik des Absurden. Bern 1983, 60 ff., 108 ff.

Gnade oder die Liebe Gottes, welche es ermöglichen, vom partikulär-begehrenden Verlangen zum reinen »Verlangen ohne Verlangen« überzugehen.

Das transzendente »Ich«, dem sich die absolute Liebe Gottes als »Träger« substituiert, ist dann im bewußtseinsklassischen Sinne auch kein *sich*-abgrenzendes »Ich« mehr, weil es alle *Perspektivenhaftigkeit* abgelegt hat, um die »Perspektive Gottes«, das heißt dessen ontologisch, all-bejahende Schöpfermotivation, anzunehmen. Insofern in diesem de-kreativen Vorgang jede horizonthafte Perspektive und die daran gebundene Energie zerbrochen oder aufgezehrt ist, mit der das »Ich« als Ichheit oder Ichlichkeit (*Moi*) bis dahin die Dinge wie die menschlichen Wesen beehrte und »liebte«, hat das neue, rein »aufmerkende Ich« eben auch eine jede Fixierung auf »Mann- und Frausein« verlassen, um die eigene, unverschleierte *Kreatürlichkeit* als solche in radikaler *Endlichkeit* anzunehmen, nach der es sich als ein bloß *phänomenales Fragment* des Universums (oder der »Schöpfung«) insgesamt versteht. Dabei wird *keine* Erscheinung – auch nicht die des bevorzugten geschlechtsspezifischen Selbstbildes – prinzipiell mehr den übrigen Erscheinungen vorgezogen²²:

»Sich selbst (als phänomenales Sein) einfach und ausschließlich als einen kleinen Teil des Universums betrachten.« Sowie: »Man muß alle Tatsachen (*faits*) lieben – nicht wegen ihrer Folgen, sondern weil Gott in jeder Tatsache ist. Aber das ist eine Tautologie. Alle Tatsachen lieben heißt nichts anderes, als Gott in ihnen zu lesen.«

III. Geschlechterdifferenz im Zusammenhang von Transzendentalität und Faktizität

S. Weil, deren gesamt-kulturelle Utopie in philosophischer, gesellschaftlicher, religiöser, ästhetischer wie pädagogischer Hinsicht darin bestand, allen sozialen »Rollen«, Funktionen und Institutionen eine je *spezifische* Symbolrealisierung zuteil werden zu lassen, um die »übernatürliche Berufung« eines jeden *im Akt* seines körperlichen oder geistigen Arbeitens selbst gelingen zu lassen²³, bemerkt zum Beispiel von der Bauersfrau beim Hühnerfüttern, daß dieser der Gedanke des »Welteis« vertraut sein solle, das nach antiken Lehren von innen her aufgebrochen werden muß, um der Fülle der Realität teilhaftig zu werden.²⁴ In christlicher Tradition übernimmt diese Aufgabe das in die menschliche Seele eingepflanzte, »unendlich kleine Samenkorn« aus den Evangelien, das für S. Weil die verborgene Wirkweise der übernatürlichen Gnade Gottes als »abwesender Anwe-

²² Cahiers II, 158 u. 164 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 186 u. 193).

²³ Dies zeigt besonders ihr letztes Werk: *L'enracinement*, 251 ff. (dt. Übers. Die Einwurzelung, 428 ff.). Vgl. ebenfalls: *Fabriktagebuch* und andere Schriften zum Industriesystem, 136 ff.; *Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften*. München 1975, 258 ff.); Cahiers II, 115 f. (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 134 f.). Dazu auch A. Moulakis, *S. Weil – die Politik der Askese*. Stuttgart 1981, bes. 179 ff.

²⁴ Vgl. *La connaissance surnaturelle*, 253 f., vgl. ebd. 34, 57. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris 1962, 74 f. (dt. Übers. Zeugnis für das Gute, 116 f.); vgl. ebd. 21–33: *Le christianisme et la vie des champs*.

senheit« selbst vertritt, da diese Gnade phänomenal als solche nicht wahrgenommen werden kann – es sei denn nur in ihren Wirkungen auf der Ebene des »entschaffenen Handelns«. ²⁵ Dies bedeutet einerseits, daß S. Weil eine »soziologische Rolle« der Frau als Beginn entsprechender Analysen durchaus kennt und unter Umständen kritisiert, aber andererseits die Aufhebung einer solchen festen sozio-kulturellen wie inneren Rollenverschreibung nur von einer *universalen Ausrichtung* des »Frauseins« durch das jeweilige Individuum selbst erwartet.

Alle von ihr interpretierten Mythen und Symbole verweisen so letztlich auf eine »transzendente Arbeit«, die wir als Energietransformation dank der Aufmerksamkeit kennengelernt haben. Auf diese Weise *werden* Mann wie Frau generell zu »Mitschöpfern« des Universums, ohne solches Handeln an bestimmte geschlechtsspezifische Akte – wie beispielsweise Zeugen und Gebären – festmachen zu müssen. Mitschöpfung bzw. Neuschöpfung (*co-création; re-création*) ²⁶ sind – transzendental-metaphysisch gesehen – nach bisher Gesagtem ja der bedingungslose Gehorsam gegenüber dem Weltsein als je mein »Wesen«, das in übernatürlicher Sichtweise mit der Liebe Gottes als solcher identisch ist, weil Gott selbst sich so *durch »mich« hindurch* lieben kann. ²⁷ Auf diese Weise vermag seinerseits das *phänomenale Frausein* ganz in die reine Notwendigkeitslektüre des Universums eingebracht zu werden, da die »weibliche« Phänomenalität selbst *eine* notwendige Bedingung individueller Existenz unter allen anderen Bedingungen ist. Jedoch geschieht der Letztvollzug dieser Existenz eben nicht rein phänomenal, sondern »*supranatural*«, das heißt: Das Übernatürliche schreibt sozusagen die Phänomenalität der Bedeutungsdimensionen oder -abschattungen von (in der) Welt um, ohne die Notwendigkeitsunterwerfung als solche aufzuheben, um in diesen Erscheinungsabhebungen selbst eine noch *andere Offenbarung* zu ermöglichen, nämlich die der Rückkehr alles von Gott Getrenntem in dessen »verzehrenden Seinsgrund« hinein. ²⁸

Wir können diese Gottes- bzw. Seinsproblematik im Lichte neuerer Phänomenologiekritik hier ebenfalls nicht weiter thematisieren, ²⁹ aber es dürfte sich erhellend, daß weder das praktisch-»transzendente Ich« als

²⁵ Vgl. Cahiers II, 115, 168, 186 f. (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 135, 198 sowie auch 219 ff.).

²⁶ Vgl. La connaissance surnaturelle, 27 f., 31 ff., 40 ff., 67 f., 73, 90 f., 95, 106 f., 333 f.

²⁷ Vgl. Intuitions pré-chrétiennes 166 f. (dt. Übers. Vorchristliche Schau, 148) mit Bezug auf die Trinität: »Sein und Leben eines jeden von uns sind ein kleiner Abschnitt dieser Linie, deren Endpunkte zwei Personen und ein einziger Gott sind, jener Linie, in der die Liebe kreist, die auch der gleiche Gott ist. Wir sind nichts anderes als ein Ort, durch den die göttliche Liebe Gottes zu sich selbst geht. Wissen wir das und stimmen wir dem zu, wird uns unser ganzes Sein, all das, was in uns wir selbst zu sein scheint, unendlich fremder, indifferenter und ferner als dieser ununterbrochene Durchgang (*passage*) Gottes.«

²⁸ Vgl. La connaissance surnaturelle, 42, 298, 309 f.

²⁹ Vgl. C. Hell, S. Weil (1909–1943) – eine christliche Philosophin? In: E. Coreth u. a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 3: Moderne Strömungen des 20. Jahrhunderts. Graz 1990, 507–521; E. Gabellieri, Etre et don chez S. Weil dans la phénoménologie contemporaine. Bulletin de l'Association des philosophes chrétiens 4 (1992) 1–13.

»entschaffenes Ich« nach der *Entwerdung* (*dé-crétation*) ein rein maskulines Prinzip ist, noch die »weibliche Andersheit« phänomenal irgendwie aufgefördert würde, sich im Sinne einer »Zerstörung« zu verleugnen.³⁰ Nur bleibt die Frage, *wie* ein rein »transzendentes Streben« sich *radikalbildlos* (etwa auch im Sinne der »Jungfräulichkeit« bei Meister Eckhart) vollziehen kann, wenn die entleerte Aufmerksamkeit sich auf ihr eigentliches »Ziel«, nämlich auf Gottes Gnade und sein bedingungsloses Gutsein, (er)wartend ausrichtet. Als *meine* Aufmerksamkeit bleibt sie faktisch immer auch männliche oder weibliche Aufmerksamkeit, als *reine* Aufmerksamkeit hingegen ist jede partikulär-horizonthafte Weltreferenz – mit Ausnahme eben der absoluten »Weltkonstitution« im Sinne der Weltnotwendigkeit als solcher – aufgehoben, so daß das transzendente Streben (*eros, conatus, désir, Trieb* im reduziert-phänomenologischen Sinne) auf eine solch reine Weltform hin³¹ auch nicht mehr weibliche oder männliche Weltelemente (>Geschlechterdifferenz«) im Sinne der phänomenalen (Selbst-)Wahrnehmungsapperzeption beinhalten kann.

Das »Geheimnis« der transzendentalen Faktizität eines solchen unauslöschbaren Strebens als unser gemeinsames »Wesen« unveränderlicher *humanitas* würde dann darin bestehen, streng deskriptiv-analytisch zu fragen, bei welcher »generativen Schwelle« des subjektiv-phänomenologischen Lebens die transzendente Faktizität des Strebens zur sichtbar-energiespezifischen Geschlechterdifferenz als weiblichem und männlichem Eros wird, und zwar im umfassenden Sinne von jedweder Form eines unterscheidbaren Sinnlichkeitsverlangens bei Mann und Frau. Das Kind beispielsweise ist weder »Mann« noch »Frau«, aber bereits in Gänze menschliches Wesen, so daß die Generativität des jeweiligen Verlangens aus einem »Ur-Streben« heraus im Bereich des phänomenologisch sehr schwierig »beschreibbaren« *Übergangs* vom transzendentalen Leben (als jenem »Streben«) zur konkreten »Affektivität« als männlich wie weiblich geformter Sinnlichkeit zu suchen bleibt.³²

³⁰ Cahiers I. Paris 1970, 281, definiert sie den Begriff *atman* der *Upanishaden* als »transzendentes Subjekt im Sinne von Kant, als mit Gott identisch verstanden«. (Dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 1. München 1991, 368.) – Vgl. Cahiers II, 251 (dt. Übers. Cahiers/Aufzeichnungen 2, 295): »Die Zerstörung ist der äußerste Gegensatz der Entschaffung (*dé-crétation*). Versuchen, sich dies klar vor Augen zu führen.«

³¹ *Institions pré-chrétiennes*, 169 f. (dt. Übers. *Vorchristliche Schau*, 151): »Wie wir beim Betrachten der Schachtel, gleichgültig von welchem Blickpunkt aus, nicht mehr vor allem spitze oder stumpfe Winkel, ungleiche Linien, sondern vor allem einen Würfel sehen, ebenso müssen wir, gleichgültig welches Ereignis in der Welt und welchen Seelenzustand in uns selbst wir erfahren, sie kaum wahrnehmen, sondern durch all das hindurch einzig eine feste und immer die gleiche Ordnung der Welt sehen, die keine mathematische Form, sondern eine Person ist; und diese Person ist Gott.«

³² Vgl. beispielsweise E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß, III. Teil: 1929–1935 (Husserliana XV). Den Haag 1973, hier bes. 597 ff., E. Stein, *Welt und Person* (Werke VI). Louvain/Freiburg 1962, 137–197: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik; R. Kühn, *Leiblichkeit und Lebendigkeit*. Freiburg/München 1992, Teil IV: Transzendente Affektivität und Leiblichkeit (215 ff).

S. Weil nähert sich dieser letzten phänomenologisch-ontologischen Grundrealität an der Nahtstelle von Philosophie und Religion, das heißt von Endlichkeit und Übernatürlichkeit, mit äußerster Konsequenz an, wenn sie kurz vor ihrem Tode 1943 notiert³³:

»Die Verknüpfung zwischen dem Sinnlichkeitsvermögen (*sensibilité*) und der Forderung nach dem Guten ist das Wesen (*essence*) des Menschen. Diese Verknüpfung ist der menschlichen Natur eingeschrieben (ist deren Knotenpunkt) und in jedem Menschen gegeben. / (Es ist die Inkarnation des Göttlichen im Menschen. Es ist das Leben. Die Trennung derselben ist der Tod.)«

Hiernach gibt es einen innersten, lebendigen Verknüpfungspunkt transzendental-praktischer Synthesis von *Gutem* und *Sinnlichkeit*, der – im Sinne absoluter Bedingung – jedem empirisch-faktischen Verlangen als feststellbarer, affektiv-prädikativer Forderung nach bestimmten erfüllenden Werten, Haltungen, Rollen und Selbstbildern vorausliegt. Die transzendente Fähigkeit der Sinnlichkeit ist keineswegs zusätzlich ein Streben, sondern *in sich* ein solches, das nie vom Guten getrennt erscheint. So können unsere Deutungen als Vorstellungen über die Natur des welthaft angestrebten »Guten« fiktiv oder illusionär sein – das Streben als solches wird davon keineswegs angetastet, so daß jederzeit eine phänomenologisch-transzendente Reduktion darauf hin möglich ist. Sofern »Frau-« oder »Weiblichsein« zur Sprache der Welt als Repräsentationsmedium gehören, mit der sich ein verlangendes Individuum *als* Frau (oder Mann) vorstellt, das Verlangen selbst aber als absoluter Ursprung *vor* jeder Vorstellung desselben gegeben ist, kann solches Verlangen als Ur-Streben nach dem Guten, da es transzendental-originär das Gute selbst ist, auch nicht mit einer bestimmten Existenzweise in der Welt verwechselt werden. Dasselbe gilt natürlich vom Mannsein, weshalb »Mensch« oder *humanitas* im praktisch-generativen Sinne der Sinnlichkeitsgenese aus dem »Guten« heraus nicht einfach mit einer lexikalisch-maskulinen Wortform verwechselt werden darf.³⁴

Die Weilsche Identifizierung solchen transzendentalen Strebens mit dem *Göttlichen*, und zwar näherhin als dessen *Inkarnation* in uns, bleibt der Verweis darauf, daß das Gute letztlich seinen Ursprung nicht in uns selbst haben kann, sondern Ursprung für uns ist, aus dem wir leben. Der Inkarnationsbegriff besitzt auch hier zweifelsohne, wie sonst bei S. Weil, christologische Züge auf dem Hintergrund von Welterschöpfung und Menschwerdung des göttlichen Logos. Entscheidend aber bleibt, daß unsere *jeweilige, phänomenale Sinnlichkeit* primordial in ein Gutes als verle-

³³ Ecrits de Londres et dernières lettres, 171; vgl. ebd. 13, 74, 77, 173 (teilweise dt. Übers. Zeugnis für das Gute, 63 f.).

³⁴ Damit ist sicher nicht die gesamte »feministische« Kritik in philosophischer, soziologisch-historischer oder religiöser Hinsicht am abstrakt-verallgemeinernden Begriff »der Mensch« usw. eingeholt, aber zumindest phänomenologisch mit S. Weil auf eine noch mögliche und notwendige weitere Epoché hingewiesen. Vgl. für entsprechende Diskussionsansätze beispielsweise A. Nettlein, Sinn für Übergänge. Zur Parergonalität des Weiblichen in der Philosophie. Versuch über die Geschlechterdifferenz. Wien 1992; C. Nussbaum, Feministinnen und Philosophie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (1995) (Literaturessay).

bendigen Ursprung hineingetaucht ist. Damit kann sich das Weiblichsein (wie das Mannsein) in all seinen sinnlichen Äußerungen, einschließlich Eros, Libido, Trieb oder Lust auch im sexuellen Sinne, als *generatio* aus dem Guten heraus verstehen, ohne sich hypostasieren zu müssen, weil zur existentiell vollzogenen »Erlangung« des Guten schlechthin die Universalisierung desselben jederzeit möglich bleibt, und zwar als Rückbesinnung auf dessen Ursprung in uns, ohne ihm in dieser Epoché etwas von seiner Absolutheit nehmen zu müssen.

Die »Verknüpfung« von Sinnlichkeit und Gutem garantiert letztendlich, daß transzendental-affektive Universalität und konkret-sinnliche Individualität aufeinander bezogen bleiben, was bedeutet: Das absolut-passive Affiziertsein unserer Sinnlichkeit durch das Gute stellt die phänomenologisch-unumgängliche Faktizität als unsere immanent-lebendige Selbstaffektion in deren Grund als solchem dar. In diesem Sinne einer primordial-transzendentalen Faktizität als absoluter Ermöglichung aus dem Guten heraus umschließt jeder Sinnlichkeitsvollzug zu jedem Augenblick für S. Weil die Realität einer originären Offenbarungsweise Gottes selbst:³⁵

»Da Gott den Gebrauch der körperlichen Sinne so für uns angeordnet hat, gab er uns ein vollkommenes Modell jener Liebe, die wir Ihm schulden. In unser Sinnlichkeitsvermögen (*sensibilité*) selbst hat er eine Offenbarung (*révélation*) eingeschlossen.«

Frausein als spezifisches Verlangen (*désir*), als die Anmut und Schönheit Violettas, von der wir anfangs sprachen, besitzt dann die Würde einer »Offenbarung« in sich, die nichts anderes will, als das so leicht verletzbare Band zwischen Sinnlichkeit und Gutem zu bewahren und zu stärken – wie Venedig, das zu retten war, damit die Menschen, Frauen wie Männer, dort wahrhaft »wohnen« konnten, das heißt »eingewurzelt« lebten in Gott *und* die Welt. Daß Jaffier dann dieses »Bewahren« und »Pflegen« der Schönheit passionshaft ausführt, zeigt einen jederzeit möglichen »Rollentausch« an, weil dieser in der Transzendentalität des Guten gründet, das nicht von vornherein seine phänomenal-hermeneutischen Wirkweisen festgeschrieben hat, sofern nach S. Weil die übernatürliche Offenbarungsmächtigkeit des Guten den naturgemäß stets mechanisch-schwerkraftartigen Notwendigkeitsabfolgen (*pesanteur*) entgegenwirkt. Daher können »Rollen« in Existenz und Geschichte umkehrbar sein, während das »Wesen« des Guten bleibt. Macht dies vielleicht, unter anderem, die weltweite Anziehungskraft Simone Weils aus, die vielen ihrer Zeitgenossen – und auch manchem Kritiker heute noch – zu »unfräulich« erschien, weil sie sich einem »Anderen« ganz verpflichtet wußte?

³⁵ *Intuitions pré-chrétiennes*, 169 (abgeänderte dt. Übers. *Vorchristliche Schau*, 151). Der Kontext ist eindeutig derjenige der reflexiv-phänomenologischen Wahrnehmungsanalyse französischer Denktradition, vor allem nach Descartes, Maine de Biran, Lagneau und Alain, durch welche die Rezeption von Kant (transzendental-anschauliche Sinnlichkeitsformen) und Platon (Idee des Guten im Sinne des Eros) als praktisch-synthetische Genesis vermittelt wurde. S. Weils eigenständige Leistung ist hierbei weitgehend die Verbindung mit einem religiös-christlichen Offenbarungsbegriff.