

ISSN 1027-5657

Gilles Deleuze

PDF-Ausgabe

17/2002

Journal — **Phänomenologie**

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

es ist immer noch merkwürdig, dass Gilles Deleuze im deutschsprachigen Raum, vor allem was die Philosophie anbelangt, kaum rezipiert wird. Was die Gründe dafür sind, wäre eine eigene Untersuchung wert. Jedenfalls: Warum auch immer dies geschehen ist und immer noch geschieht, langsam scheint sich etwas zu ändern. Daher, aber vor allem weil Deleuze in einem streitbaren Verhältnis zur Phänomenologie steht, ist der Schwerpunkt dieser Nummer ihm gewidmet. Marc Rölli, der diesen Schwerpunkt gestaltete, Ralf Krause und Mirjam Schaub sind die AutorInnen, die sich dem deleuzeschen Denken widmen. Eine Rezension eines im Routledge-Verlag erschienenen Sammelbandes zu Deleuze und Guattari ergänzt den Schwerpunktteil (siehe S. 71).

Dem Arrache-Cœur-Verlag in Zürich (www.arrache-coeur.ch) danken wir für die Genehmigung, einen Cartoon aus dem Band *Salut, Deleuze!* von Martin tom Dieck und Jens Balzer zu verwenden. Von den beiden gibt es mittlerweile auch einen Nachfolgebänd bei Arrache Cœur: *Neue Abenteuer des unglaublichen Orpheus*.

Diesmal können wir auch wieder mit Unveröffentlichtem aufwarten: Alexandre Métraux hat fürs *Journal* einen Nachlass-Text von Aron Gurwitsch übersetzt und diesen mit einem Kommentar versehen. Er gibt Einblick in den Plan von Gurwitsch zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung.

Seien Sie auch auf die aktuellen Leserbriefe (S. 97) aufmerksam gemacht. Wir danken den Autoren, dass sie den Kontakt mit uns aufgenommen und sich mit den Rezensionen im letzten Heft auseinander gesetzt haben.

Das Schwerpunktthema des nächsten Heftes wird lauten: „Biopolitik“. Die Deadline für die nächste Nummer ist der 15. September 2002.

Gute Lektüre wünscht die Redaktion!

Schwerpunkt: Gilles Deleuze

Gilles Deleuze ist ein Philosoph, dessen Reputation den Zugang zu seinen Büchern eher versperrt als geöffnet hat. Zwar „kennt man ihn“ oder hat doch „viel von ihm gehört“. Aber es ist zweifelhaft, ob es jeweils das Richtige oder das Beste war, das man gehört hat. Vielleicht stimmt es, dass Deleuze radikaler als andere DenkerInnen in Frankreich die Philosophie und ihre Geschichte kritisiert, umgeschrieben und umgekrempelt hat. Vielleicht stimmt es auch, dass ihn sein gemeinsam mit Félix Guattari verfolgtes Projekt *Kapitalismus und Schizophrenie* weit weg von den etablierten disziplinären Einteilungen der Wissenschaften geführt hat. Dass aber die Schwierigkeit seiner Philosophie in selbst verschuldeter Verwirrung bzw. ihr fröhlicher Radikalismus in der bloßen Lust an der Übertreibung begründet sei, das wird man nicht sagen können. Rhizom-Denken und Schizo-Analyse, Etiketten eines anderen Denkens, verkleben mit ihrem anarchistischen Slang, was sie bezeichnen. „The simple aestheticization of Deleuze’s work [...] effectively neutralizes its critical bite.“¹ Wenn im *Journal* dieses Mal Deleuze „vorgestellt“ wird, dann in der Absicht, mögliche Lesarten seiner Philosophie zu präsentieren, die die überraschende Relevanz und Vielschichtigkeit seines Denkens für bestimmte *philosophische* Themen und Fragestellungen herausarbeiten. Das ist, erstaunlich genug, im deutschsprachigen Raum nur selten geschehen.

Zunächst versuche ich in dem einleitenden Aufsatz das Verhältnis von Deleuze zur Phänomenologie aufzuklären. Dabei zeigt sich, dass sich Deleuze entgegen der landläufigen Meinung nicht nur kritisch auf die Phänomenologie bezieht, sondern auch im Kontext seiner zeittheoretischen Überlegungen zur Subjektivierung stark von ihr profitiert. Deleuze macht deutlich, dass es die Phänomene selbst sind, die nach einer ebenso immanenz- wie differenzphilosophischen Konzeption der Erfahrung verlangen. Während sich mein Text auf die Schnittstellen mit der Phänomenologie im engeren Sinne und ihre notwendige Transformation beschränkt, präsentiert der Aufsatz von Ralf Krause über das *Ethos der Immanenz* die Grundlagen der deleuzeschen Philosophie im Ausgang von David Hume und der Tradition des Empirismus. Das überkommene Bild des Denkens, das sich mit dem Ausschluss der angeborenen Dummheit und Endlichkeit des Menschen konstituiert, das insgeheim den guten Willen und die wahre Natur des Denkens unterstellt, wird mit einem „Außenbereich“ voller Singularitäten („Ebene der Immanenz“) konfrontiert, die sich selbst in unterschiedlichen Modi der zeitlichen Synthesis – ohne vorausgesetzte metaphysische Instanzen – differenzieren und aktualisieren. Ralf Krause erläutert diese passiven Subjektivierungsvorgänge, indem er auf die von Hume bereitgestellte assoziationstheoretische Deutung der Bildungsprozesse von Glaube und Gewohnheit zurückgreift. In einem weitergehenden Schritt (mit Blick auf die Spinoza-Interpretationen von Deleuze) wird sodann die Affektion an eine *Affektfähigkeit* geknüpft, die auf paradoxe Weise mit dem philosophischen Denken in einem Verhältnis der Wechselwirkung steht. Im dritten Text unternimmt Mirjam Schaub eine kleine Strukturanalyse des profanen „Glaubens an ...“ und gibt damit ein Beispiel für die Anwen-

1 Alistair Welchman: „Machinic thinking“, in: Gary Genosko (Hg.), *Deleuze and Guattari. Critical assessments of leading philosophers. Bd. 3*, London, New York: Routledge 2001, S. 1247.

dungsmöglichkeiten des deleuzeschen Denkens. In Analogie zur Auflösung der Dialektik des Begehrens in einer Struktur des Anderen a priori zerlegt sie die dialektische Anerkennungsstruktur des Glaubens zugunsten einer Tautologie des Glaubens an die Immanenz. Dreh- und Angelpunkt ihrer Argumentation ist die von Deleuze in seinem Kino-Buch über das Zeitbild mehrfach geäußerte These, dass wir Gründe brauchen (und finden müssen), um an diese Welt zu glauben. Diese Gründe, und das versteht sich bei Deleuze eigentlich von selbst, sind nicht theologischer Art, sondern entstammen dem Einblick in die motivationalen und sinnlichen Tiefendimensionen der Erfahrung. Zuletzt sei an dieser Stelle noch auf die Rezension der dreibändigen *Critical assessments of leading philosophers* – gemeint sind Deleuze und Guattari – in diesem Heft verwiesen. Dort wurde versucht, einige Linien der Ablehnungen, Aufnahmen und Übernahmen vor allem ihres philosophischen Denkens zu skizzieren.

Marc Rölli, Berlin

Zur Phänomenologie im Denken von Gilles Deleuze

Marc Rölli (Berlin)

Seit vielen Jahren stellt die französische Philosophie der Differenz eine zentrale Herausforderung für die von Husserl geprägte Phänomenologie dar. Die Vernunftgrundlagen der „phänomenologischen Bewegung“, von der Gadamer spricht, werden von Autoren wie Derrida oder Foucault mit weitreichenden Folgen in Zweifel gezogen. Diese nicht „inner-phänomenologisch“ vorgetragene Kritik wiegt schwer, weil sie – wie sich im Folgenden mit Blick auf Deleuze genauer herausstellen wird – nicht zuletzt von genuin phänomenologischen Impulsen beseelt ist. Wenngleich die Phänomenologie vor allem in Frankreich bereits von innen heraus vielfältige Verwandlungsprozesse durchgemacht hat – man könnte beispielsweise an die zunehmende Bedeutung denken, die das strukturalistische Denken im Werk von Merleau-Ponty gewinnt –, so wird sie doch von Dekonstruktion, Machtanalyse oder anderen differenztheoretischen Verfahrensweisen „von außen“ radikal in ihrem Selbstverständnis in Frage gestellt.

In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, den heimlichen „Meisterdenker“ der neueren französischen Philosophie zu konsultieren. Im deutschen Sprachraum ist Gilles Deleuze fast ausschließlich als Theoretiker der Wunschmaschinen und des Kinos, gelegentlich auch als Nietzsche- oder Bergson-Interpret bekannt. Das Interesse an seinen *philosophischen* Arbeiten hat sich allerdings in den letzten Jahren enorm gesteigert. Es sind viele Bücher vor allem in englischer und französischer Sprache erschienen, die sich ausführlich mit seinen eigenwilligen philosophischen Konzeptionen befassen, so dass es heute auch möglich ist, seine bislang wenig bemerkten Beziehungen zur Phänomenologie zu thematisieren.¹ Es wird sich herausstellen, dass Deleuze mit eindringlicher Schärfe jenes „Außen“ der Phänomenologie bezeichnet, das in ihrem Inneren wiederkehrt, – mit einem (problematischen) Wort: Kräfteverhältnisse. Dieser Sachverhalt kann im Kontext

1 Aus einer Vielzahl neuerer Arbeiten zur Philosophie von Deleuze erwähne ich hier nur wenige: Eric Alliez (Hg.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis Robinson 1998; Manola Antonoli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris 1999; Alain Badiou, *Deleuze. „La clameur de l'être“*, Paris 1997; Friedrich Balke, *Gilles Deleuze*, Frankfurt 1998; Véronique Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris 2001; Gary Genosko (Hg.), *Deleuze and Guattari. Critical assessments of leading philosophers*, 3 Bde, London 2001; Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the ruin of representation*, Berkeley 1999; Paul Patton, *Deleuze and the political*, London 2000; Keith Ansell Pearson (Hg.), *Deleuze and philosophy. The difference engineer*, London u. a. 1997; Daniel W. Smith, *Gilles Deleuze and the philosophy of difference*, Chicago 1997; Pierre Verstraeten / Isabelle Stengers (Hg.), *Gilles Deleuze*, Paris 1998. Die 2/2001 an der FU Berlin und 8/2001 an der Ruhr-Universität Bochum zugelassenen Doktorarbeiten *Zeit und ihre Travestien im Werk von Gilles Deleuze* von Mirjam Schaub und *Transzendentaler Empirismus. Gilles Deleuze und die Philosophie* von mir lassen auch auf eine positive Veränderung der Rezeptionslage der deleuzeschen Philosophie in Deutschland hoffen. Mit dem Verhältnis von Deleuze zur Phänomenologie beschäftigen sich: Eric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Paris 1995; Leonard Lawlor, „The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty“, in: *Continental Philosophy Review* 31/1 1998, S. 15–34; Francisco J. Martinez, „Échos Husserliens dans l'œuvre de G. Deleuze“, in: Verstraeten/Stengers, a. a. O., S. 105–117; Marc Rölli, „Die Zweideutigkeit der Phänomenologie“, in: David Carr / Christian Lotz (Hg.), *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Frankfurt/Main u. a. 2002, S. 189–200.

des methodischen Ansatzes der „transzendentalen Reduktion“ sichtbar gemacht werden, mit dem Husserl die Phänomenologie zugleich nichtmetaphysisch und nichtpositivistisch ausrichtet. Deleuze fordert eine Verschärfung der Reduktion, die nicht bei der „Entbergung des universal Selbstverständlichen“ anhält, das heißt bei den Erlebnissen einer Erlebnisgesellschaft, sondern bis zur Immanenz phänomenaler Ereignisse fortschreitet, die sich unterhalb der Bild- und Biomacht der Moderne ansiedeln. Denn die Erfahrung des *immanent* Gegebenen (das „Phänomenale“) liegt nicht offen zutage, vielmehr sind unsere Wahrnehmungen von vielfältigen Bedingungen abhängig, die als solche im Regelfall verborgen bleiben. Die Phänomenologie aber, die es sich zur Aufgabe macht, diese impliziten Voraussetzungen „einzuklammern“ bzw. ihre natürliche Geltung zu hinterfragen, wird sich mit sich selbst (das heißt mit ihren eigenen wissenschaftlichen Grundannahmen) konfrontieren müssen.

Gilles Deleuze hat sich vor allem in der *Logik des Sinns* (1969) und zusammen mit Félix Guattari in *Was ist Philosophie?* (1991) mit Husserl und der Problematik des phänomenologischen Denkens beschäftigt. Allerdings werde ich mich nicht ausschließlich auf die expliziten Äußerungen stützen, um sein Verhältnis zur Phänomenologie zu entziffern. Neben den phänomenologiekritischen Überlegungen von Deleuze stehen implizit phänomenologische Theoriestücke, die auf dem neu gewonnenen kritischen Niveau situiert sind. Im Folgenden werde ich deshalb zweierlei versuchen: In einem *ersten* Schritt sollen die wesentlichen Gesichtspunkte der deleuzeschen Kritik an der Phänomenologie bzw. ihren repräsentationslogischen Wurzeln vorgestellt werden. In einem *zweiten* Schritt werde ich dann skizzieren, in welchem Sinne Deleuze Phänomenologie auf der „Ebene der Immanenz“ betreibt, das heißt vor dem Hintergrund einer philosophischen Idee der Virtualität des Denkens.

Ad (1). Der Kerneinwand von Deleuze besagt, dass Husserls deskriptive Analyse der Erfahrung im Wesentlichen nur die Banalität normaler Wahrnehmungen und Rekognitionen bzw. das „Meinungsbild“ des durchschnittlichen Europäers verdoppelt, vergeistigt und konserviert.² Husserls Anspruch auf eine lebensweltliche Fundierung der Wissenschaften bedingt eine Verwissenschaftlichung der Lebenswelt in *fundamentaler* Absicht.³ Ihre phänomenologisch bestimmbareren Grundstrukturen entsprechen damit den abstrakten Wesensformen des transzendentalen Bewusstseins. Der Begriff des „transzendentalen Bewusstseins“ stellt

2 Vgl. dazu die Gegenüberstellung von Husserl und Bergson in: Gilles Deleuze, *Das Bewegungs-Bild. Kino I*. Frankfurt/Main 1997, S. 84–90 (v. a. S. 85).

3 Friedrich Balke hat kürzlich mit Blick auf Foucault gezeigt, dass Husserls auf die Lebenswelt po-chende Diagnose einer „Krisis der europäischen Wissenschaften“ auf einer „nostalgisch-defensiven“ Fehldeutung der anthropologischen Problematik beruht, die zutiefst das Dispositiv der modernen Wissens- und Machtstruktur bestimmt. „Einen ‚Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit‘ kann Husserl der modernen Wissenschaft nur vorwerfen, weil er einem bestimmten Wissenschaftsideal anhängt und die Praxis der Disziplinen, die sich für nichts so sehr wie für das Leben und die Lebenswelt interessieren, verkennt“ (Friedrich Balke, „Die phänomenologische Erfahrung der Lebenswelt und ihre Verflechtung mit der modernen Macht“, in: Matthias Fischer / Hans-Dieter Gondek / Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/Main 2001, S. 344–370, hier: S. 363). Erlebnisse sind also Ergebnisse „eines historisch spezifischen Selbstverhältnisses, in dem sich ein bestimmter (erkenntnisförmiger) Gegenstandsbezug [...] und eine bestimmte Machtbeziehung [...] miteinander verschränken“ (vgl. ebd., S. 361).

aber nach Deleuze eine *contradictio in adjecto* dar, weil der eigentliche Bereich des Transzendentalen dem Empirischen (und somit der Sphäre des Bewusstseins im engeren Sinne) in struktureller Hinsicht vorausliegt, das heißt prinzipiell von diesem unterschieden ist.

In der *Logik des Sinns* entfaltet Deleuze seine bereits in *Differenz und Wiederholung* (1968) kurz dargestellte Ausdruckstheorie der Sinnparadoxa unter gelegentlichem Rekurs auf Husserls in den *Ideen I* ausgebreitete Lehre vom Sinn als Noema bzw. Ausgedrücktem eines Satzes.⁴ Diese Bezugnahme ist durch eine Ambivalenz charakterisiert. Einerseits erkennt Deleuze in der von Husserl entwickelten „Theorie des Sinns“, und zwar vermittelt über Merleau-Pontys Ausführungen zum so genannten „Paradox des Ausdrucks“, ein auf produktive Weise unvoreingenommenes Denken, das die Erfahrung nicht vorab einseitig objektivistisch bzw. subjektivistisch reglementiert. „Ist das Noema etwas anderes als ein reines Ereignis?“⁵ Andererseits zieht er deutliche Grenzen einer möglichen Anknüpfung, indem er herausstellt, an welchen Punkten Husserl den so genannten „Postulaten des Gemeinnsinns“ unterworfen bleibt. Beispielsweise besitzt der Begriff des Noema „doppelte Bedeutung“, je nachdem, ob er nur das Phänomen „im Wie seines Erscheinens“ oder zusätzlich den objektiven Identitätspol (noematischen Kern) der erfahrungskonstitutiven Synthesisleistung bezeichnet.⁶ Die phänomenologische Reduktion auf die reine Erlebnissphäre der Immanenz ist blockiert, solange am Vorurteil der Intentionalität festgehalten wird. Mit diesem repräsentationslogischen Modell des Bewusstseins etabliert Husserl unmittelbar die transzendente Einheit des Subjekts als ursprüngliches Prinzip der Wahrnehmung. Nach Deleuze besteht aber der grundsätzliche Fehler jeder traditionellen Transzendentalphilosophie darin, die transzendentalen Strukturen von den empirischen Gegebenheiten nur abzuleiten bzw. „abzuklatschen“ (*décalquer*).⁷ So hält man im Transzendentalen an der (empirischen) Form des Bewusstseins fest, während die radikal transzendente Reduktion verlangt, das Empirische mitsamt seinen natürlichen Seinsgeltungen zu „inhibieren“ – und somit als einen Effekt vorgelagerter genetischer Prozesse zu begreifen. Tatsächlich ist der Baum, den ich rieche, und der Baum, den ich sehe, nur auf einem übergeordneten „abstrakten“ Niveau *ein und derselbe* Baum.

Die Ambiguität der Phänomenologie besteht also für Deleuze darin, dass sie kritisch hinter eine Reihe dogmatischer Annahmen von der spekulativen Transparenz des Wissens zurückfragt, ohne jedoch vollends das bewusstseinsphilosophische Erbe auszuschlagen. Oder anders gesagt, dass sie unsere Begriffe erneu-

4 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992, S. 198 ff.; vgl. ders., *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main 1993, S. 39–40, 52, 127–131, 133–134, 147–148, 152–153, 157–158.

5 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, a. a. O., S. 40.

6 Vgl. zur Rede von der „doppelten Bedeutung“ des Noema: Klaus Held, „Einleitung“, in: Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart 1986, S. 18. Siehe auch Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, a. a. O., S. 128.

7 Vgl. Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, a. a. O., S. 129–130. Wie Foucault in der *Ordnung der Dinge* (1966) gezeigt hat, genügt es nicht, das Transzendente als Dublette des Empirischen aufzufassen: Die Vorgängigkeit der Strukturen verlangt danach, einen Seinsbereich des Udenkbaren bzw. Unbewussten als wahrhaft „transzendentes Feld“ (Sartre) zu konzipieren, das nicht durch empirische Gestaltungen kontaminiert ist (vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main 1991, S. 367–412).

ert, „indem sie uns Wahrnehmungen und Affektionen verschafft, die uns [...] als Lebewesen von Rechts wegen [...] zur Welt kommen lassen sollten“, ohne im selben Zuge die strukturelle Konstitution dieser Erfahrungen angemessen in den Blick zu nehmen.⁸ Zwischen dem „Abklatsch“ und dem „Klischee“ konstatiert Deleuze einen (nicht auf die Etymologie beschränkten) Zusammenhang, dem die Phänomenologie kaum zu entrinnen vermag: Das Klischee, nämlich die in natürlicher Einstellung implizit und selbstverständlich geltende *Meinung* des Subjekts über sich und die Welt, beruht auf bestimmten Grundannahmen (oder kategorialen Hinsichten), die umgekehrt aus dem Bild der gegebenen Meinungen nachträglich abgelesen („abgeklatscht“) werden können.⁹ Die Selektion abstrakter Merkmale der wohlbestimmten Erfahrung bzw. die Nachahmung des Grundes nach dem Bild des Begründeten reicht nicht in die Tiefe der strukturell bestimmten Ordnungsprozesse der Erfahrung, die *sich selbst* organisiert und differenziert. Solange die konstitutionsgenetischen Abläufe von allgemeinen Regelungen verstellt werden, wird nicht nur die Erfahrung unter vorgefertigte Schablonen gebracht, sondern bleiben auch die im empirischen Gebrauch der Vermögen „unsichtbaren“ realen differentiellen Verhältnisse (etwa Machtkonstellationen, die nach Foucault die Ordnungen des Wissens durchsetzen) unbeachtet. Nur ein Denken des Widerstands – nämlich gegen die „Welt der Repräsentation“, wie Deleuze in den Jahren um 1968 etwas pathetisch formuliert – wäre demnach imstande, Begriffe hervorzubringen, die sich dem Klischee entgegensetzen. Die „vorprädikative Erfahrung“ Husserls genügt nicht der Forderung nach einer „wilden“ Erfahrung (Merleau-Ponty), weil sie die epistemologischen und machttheoretischen Bedingtheiten eher ignoriert, anstatt sie auf ihren prozessualen und immanenten Hintergrund hin zu öffnen. Stattdessen setzt Deleuze auf den Entwurf von Subjektivierungsweisen, die quasi als Selbst- und Lebenstechniken im Umfeld der gegebenen politischen und ökonomischen Verhältnisse neu entdeckt und konzipiert werden müssen.

Die Kritik an Husserls Phänomenologie, die Deleuze in der *Logik des Sinns* übt, läuft in vielen Punkten mit Foucaults Einwendungen zur selben Zeit parallel. Allerdings entwickelt Deleuze seine Kritik auf einer „ontologisch-strukturellen Grundlage“, die auf originelle Weise philosophisch-systematisch entfaltet wird.¹⁰ Nur vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, wie von Deleuze das phänomenologische Vorhaben positiv aufgegriffen und im Sinne einer „Phänomenologie des Werdens“ ausgearbeitet wird. Dabei zeigt sich, dass es vor allem die empiristischen Anleihen der Phänomenologie sind, die in der Arbeit von Deleuze

8 Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/Main 1996, S. 175.

9 Auch die Phänomenologie hat Schwierigkeiten damit, den begründungstheoretischen Zirkelschluss zu hintergehen, „dem zufolge die Bedingung auf das Bedingte verweist, dessen Bild sie nachahmt“ (Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, a. a. O., S. 138).

10 Im Vorwort zu dem 1993 in Paris erschienenen Buch von Jean-Clet Martin *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze* schreibt Deleuze: „Je crois à la philosophie comme système. C’est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l’Identique, du Semblable et de l’Analogue. C’est Leibniz, je crois, qui le premier identifie système et philosophie. Au sens où il le fait, j’y adhère. Aussi les questions ‚dépassez la philosophie‘, ‚mort de la philosophie‘ ne m’ont jamais touché. Je me sens un philosophe très classique. Pour moi, le système [...] doit être une hétérogénése [...]“ („Lettre-préface de Gilles Deleuze“, in: Jean-Clet Martin, a. a. O., S. 7).

wiederkehren. Bevor ich im folgenden zweiten Abschnitt auf bestimmte Aspekte dieser positiven Anknüpfung zu sprechen komme, ist es sinnvoll, zunächst die in *Was ist Philosophie?* von Deleuze (gemeinsam mit Félix Guattari) ins Zentrum gestellten Kritikpunkte zu erwähnen. Der in der *Logik des Sinns* erhobene Einwand gegen den dogmatischen Intellektualismus der husserlschen Methode wird in *Was ist Philosophie?* gewissermaßen von anderer Seite wiederholt und konkretisiert.

Die Phänomenologie wird von den beiden Autoren der „Wunschmaschinen“ unter dem Blickwinkel der *Immanenz* betrachtet und genau an den Stellen kritisiert, wo sie in ihrem Bild des Denkens *transzendente* Instanzen etabliert. Bereits in seinem Buch über Foucault (1986) hatte Deleuze gezeigt, dass das Modell der Intentionalität von einer voraussetzungsvollen Korrespondenz zwischen dem Sichtbaren und Sagbaren ausgeht, weshalb es über die von Rechts wegen gültige Differenz der zwei Regionen des Wissens hinwegtäuscht.¹¹ In *Was ist Philosophie?* wird diese Kritik im Hinblick auf die scheinbar notwendige Selbsttranszendierung des intentionalen Bewusstseins in Richtung auf etwas, das außerhalb von ihm gegeben ist, erneuert. „Husserl begreift die Immanenz als die eines Stroms des Erlebens, der der Subjektivität immanent ist; da aber all dieses Erleben nicht gänzlich zum Ich gehört, das sie [die Immanenz; Vf.] sich vorstellt, so kehrt in den Gebieten der Nicht-Zugehörigkeit am Horizont etwas Transzendentes zurück.“¹² Im Unterschied zu Husserl beharren Guattari und Deleuze darauf, dass die Struktur „Bewusstsein-Gegenstand“ nicht vorgegeben, sondern immanent konstituiert ist. Husserls Intersubjektivitätskonzeption, die nach Deleuze im Zeichen eines neuen Denkparadigmas „kommunikativer Vernunft“ steht, ist demzufolge weiterhin egologisch gegründet. Problematisch ist die angesprochene Rückkehr der Transzendenz, weil sie das Geschehen der Immanenz Begriffen gefügig macht, die sich „ursprungsphilosophisch“ über den Wandel der Zeiten erheben und *unbedingte* Geltung für sich beanspruchen. Somit wird nicht nur die „transzendente Erfahrung“ undenkbar gemacht, das heißt die (präindividuelle)

11 Vgl. Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt/Main 1992, S. 152–172. Das Modell der Intentionalität stiftet laut Deleuze eine natürliche Verbindung zwischen Sehen und Sprechen, weshalb die Phänomenologie sowohl die epistemologischen als auch die machttheoretischen Voraussetzungen in ihrem Begriff der vorprädikativen Erfahrung verkennt. „Jede Intentionalität stürzt in die Kluft [...] oder in die ‚Nicht-Beziehung‘ zwischen Sehen und Sprechen. Dies ist die wichtigste Konversion Foucaults: die Phänomenologie in Epistemologie verwandeln. Denn Sehen und Sprechen sind Wissen, aber man sieht nicht das, wovon man spricht, und man spricht nicht über das, was man sieht [...]. Alles ist Wissen, und dies ist der primäre Grund dafür, dass es keine rohe Erfahrung gibt: es gibt nichts vor dem Wissen“ (ebd., S. 153). Zweitens gibt es keine „rohe Erfahrung“, weil jede Erfahrung – wie Deleuze mit Blick auf Foucaults Begriff der Genealogie zeigt – von Machtverhältnissen erfasst ist, „die Beziehungen ‚zwischen‘ den beiden Formen des geformten Wissens [errichten]“ (ebd., S. 158). Wenn die Phänomenologen demnach eine ontologische Korrespondenz zwischen dem Sichtbaren und Sagbaren behaupten, so stehen sie im Bann von Machtwirkungen, deren konstitutive Bedeutung nicht eigens thematisiert wird. Deshalb orientiert Deleuze seinen differentiellen Entwurf der Erfahrung stets an Formen des „Selbstseins“ oder der Subjektivierung, die sich nicht von den Dimensionen des Wissens und der Macht ableiten lassen (vgl. ebd., S. 142 f., 161 f.). „Es ‚bleibt‘ nichts für das Subjekt, da es jedes Mal zu erzeugen ist, als ein Fokus des Widerstands [...]. Findet die moderne Subjektivität den Körper und seine Lüfte wieder, gegen ein allzu sehr dem Gesetz unterworfenen Begehren? Und dennoch ist dies keine Rückkehr zu den Griechen ...“ (ebd., S. 148).

12 Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, a. a. O., S. 55.

Erfahrung der (genetischen „Vor“-Bereiche der) Erfahrung, die auch Husserl in seinen progressiven Analysen immer wieder „anschaulich aufweisbar“ zu machen sucht, sondern auch die Bedeutung der realen strukturellen Bedingungen der philosophischen Reflexion an den Rand gedrängt: zum Beispiel Affektionen und Perzeptionen, die dem Denken ein Problem signalisieren, das nicht *in toto* repräsentiert werden kann.

Die immanenzphilosophische Kritik an der Phänomenologie konkretisiert Deleuze auf begriffstheoretischer Folie. Ein hervorstechendes Merkmal seiner Philosophie des *transzendentalen Empirismus* besteht insgesamt darin, eine eigentümliche Begriffstheorie zu etablieren, die mit den empiristischen Grundlagen seines Denkens vereinbar ist. Begriffe werden von Deleuze – in diesem Rahmen muss es abstrakt klingen – als problembezogene strukturelle Einheiten oder konstruktive Singularitäten gefasst, die ihre Konsistenz nur aus ihrer autoreferentiell verfassten „Selbstsetzung“ gewinnen.¹³ Deleuze und Guattari werfen Husserl dagegen vor, sein Begriffsverständnis am Vorbild der mathematischen Logik (in der Nachfolge Freges und seiner funktionalen Bestimmung des Begriffs) zu orientieren. Demnach sind es subjektive Erlebnisse, die als Gegenstände bzw. „Argumente“ (im mathematischen Sinn) die für sich abgetrennten variablen Funktionsreferenzen darstellen. Die phänomenologischen Begriffe sind quasi als Funktionen (bzw. Ur-Meinungen) der lebensweltlichen Erfahrung konzipiert: Sie sind nur konsistent, sofern sie auf aktuelle Gegebenheiten referieren, die ihnen äußerlich sind. Die Wesensformen des Erlebens sind somit einem Subjekt immanent, das sich ihnen gemäß auf die Außenwelt hin überschreitet. Die Begriffe verlieren als funktionale Gebilde ihren singulären „virtuell-realen“ Status und erhalten im Gegenzug die Allgemeinheit einer abstrakten Möglichkeitsform zugesprochen. Deleuze und Guattari sprechen in diesem Zusammenhang von der „Denaturierung der Immanenzebene“, die mit der Anpassung der Immanenz an das Erleben einhergeht, weil sie im Erleben einem Subjekt immanent gemacht wird, „dessen Akte (Funktionen) die [abstrakten oder ‚blockierten‘; Vf.] Begriffe relativ zu diesem Erleben sein werden.“¹⁴ So zeigt sich, dass die transzendente Logik Husserls auf problematische Weise den Erfordernissen einer Grundlegung der Wissenschaften entspricht: In der Absicht, ihren ursprünglichen Charakter aufzuschlüsseln, analysiert Husserl die Erfahrung auf der vorab zugeschnittenen Folie des einfachen, epistemologisch verwendbaren Wahrnehmungsmodells äußerer Gegenstände.

Ad (II). Die Ausarbeitung der Philosophie der Differenz, die Deleuze in den 60er Jahren vornimmt, ist – trotz relativ spärlicher expliziter Hinweise darauf – stark von der Entwicklung des phänomenologischen Denkens (über Husserl hin-

13 Vgl. Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, a. a. O., S. 21–41. Philosophische Begriffe beziehen sich auf sich selbst, nämlich auf andere Begriffe, mit denen sie sich konfigurieren. Dabei bilden sie ein fragmentarisches System „äußerlicher Relationen“, da sie sich nicht mit den Sachverhalten, in denen sie sich aktualisieren, vermitteln. Die Stärke der empiristischen Philosophie der Differenz von Deleuze besteht eben darin, aufgrund ihrer immanenten Begriffstheorie den Bereich der Nicht-Philosophie (das „Außen“) als solchen, d. h. unverkürzt philosophisch zu konzeptualisieren. Wer an diesem Punkt einen schlechten Zirkel wittert, dem demonstriert Deleuze seine repräsentationslogischen Restannahmen (vgl. Michel Foucault, „Theatrum Philosophicum“, in: Gilles Deleuze / Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, S. 35).

14 Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, a. a. O., S. 167.

aus) beeinflusst. Die Arbeiten von Heidegger und Merleau-Ponty werden von Deleuze im Sinne einer notwendigen Radikalisierung der Phänomenologie interpretiert, die – freilich nicht in allen vorgeschlagenen Richtungen – weiter fortgesetzt werden muss.¹⁵ Ich werde mich im Folgenden auf einige Aspekte der von Deleuze in seinem philosophischen Hauptwerk *Différence et répétition* vorgetragenen Lehre von den *passiven Synthesen* beschränken, die nicht nur auffällige phänomenologische Merkmale aufweist, sondern darüber hinaus die angesprochene ontologische bzw. differenztheoretische „Vertiefung“ der Phänomenologie deutlich zum Ausdruck bringt.

Zu Beginn des zweiten Kapitels über den Wiederholungsbegriff, in welchem Deleuze seine Theorie der passiven Synthesen als Zeitsynthesen im kritischen Anschluss an Heideggers Kant-Buch (1929) abhandelt, greift er auf seine bereits 1953 veröffentlichten Überlegungen zum Thema „Empirismus und Subjektivität“ zurück.¹⁶ Die Hauptthese des über Hume geschriebenen Buches besagt, dass dieser in seinem *Traktat über die menschliche Natur* vor allem die Frage nach der „passiven“ Subjektivierung des Geistes aufwirft und auf originelle Weise – geradezu immanenzphilosophisch – beantwortet. Unter „Geist“ (*esprit, spirit*) sind einzelne, ungeordnet aufeinander folgende Perzeptionen zu verstehen, die sich nach Regeln, die in der Natur des Menschen liegen, miteinander assoziieren, so dass sich bestimmte Gewohnheiten ausbilden können, das heißt ein Subjekt (vgl. dazu den Beitrag von Ralf Krause). Deleuze beschreibt in *Differenz und Wiederholung* den Prozess der Individuation, indem er auf das phänomenologische Vokabular der präreflexiven Zeitsynthesen zurückgreift. Mittels Kontraktion einzelner Wiederholungsfälle durch die Einbildungskraft konstituiert sich demnach ein rudimentäres, in unterschiedliche Gewohnheiten zerfallendes Subjekt. Diese gegenwartsbezogene Synthese der Gewohnheit erstreckt sich von der unmittelbaren Vergangenheit als Retention bis zur unmittelbaren Zukunft als Protention.

Im Unterschied zu Husserl, der sich an der „chronologischen“ Zeitform der lebendigen Gegenwart orientiert, die sich Vergangenheit und Zukunft ein- bzw. unterordnet, steigt Deleuze in einem weiteren Schritt in die wirklich *transzendentalen* Niederungen der Ereigniszeit (Äon) zurück, und zwar angelehnt an Bergsons Ausführungen zur Virtualität der Dauer in der reinen Gedächtnissynthese.¹⁷ Mit

15 Vgl. Gilles Deleuze, *Foucault*, a. a. O., S. 152 ff.

16 Vgl. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris 1953, bzw. in deutscher Übersetzung: Gilles Deleuze, *David Hume*, Frankfurt/Main u. a. 1997.

17 „Die Vergangenheit leitet sich keineswegs von der Gegenwart oder von der Repräsentation ab, sondern wird von jeder Repräsentation vorausgesetzt. In diesem Sinne mag sich die aktive Synthese des Gedächtnisses nach Belieben auf die passive (empirische) Synthese der Gewohnheit gründen, sie kann dagegen nur durch eine andere passive (transzendente) Synthese begründet werden, die dem Gedächtnis selbst eignet“ (Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 113). Wengleich Deleuze die klassische Transzendentalphilosophie kritisiert, sofern sie die transzendentalen Strukturen von empirischen Gegebenheiten ableitet, in denen sie sich repräsentieren, so entwickelt er doch gleichzeitig einen positiven Begriff des Transzendenten (z. B. das „transzendente Feld“) im Sinne eines „höheren Empirismus“: Demnach sind es nur die singulären und genetischen (nicht allgemeinen) Bedingungen der wirklichen (nicht der möglichen) Erfahrung, die als genuin *transzendente* Bedingungen gelten können. Diese sind *innerhalb* der (nicht *vor* aller) Erfahrung angesiedelt, wengleich sie nicht mit dem empirischen Bewusstsein des aktuell Gegebenen vereinheitlicht werden können, von dem sie sich wesentlich unterscheiden.

diesem „Zurücksteigen“ verbindet sich das Motiv der Subversion des repräsentationslogischen Denkens. Das Sein des Unbewussten, das sich im Gedächtnis akkumuliert, lässt sich in keinem Fall als kategorial aufgegliederte Begründungsinstanz den passiven Synthesen der Zeitigung oder der Assoziation zugrunde legen. Reflektiert wird somit das notwendige Scheitern des metaphysiklastigen Versuchs, die vor-ichlichen Prozesse des Werdens im Rahmen der einheitlich gesteuerten Erkenntnisleistungen des Subjekts aufzuheben. Die ontologische Dimension der Erfahrung muss nach Deleuze „strukturalistisch“ interpretiert werden, so dass die Subjektivierungsweisen in ihrem ganzen Reichtum „von unten“ rein immanent zu beschreiben sind.

Von Rechts wegen definiert sich die Struktur der Erfahrung über Singularitäten, die nur in differentiellen Relationen bestimmbar sind. Vereinfacht gesagt, überträgt Deleuze das klassische empiristische Modell der Sinnesdaten auf seine strukturalistische Konzeption virtuell-unbewusster Mikroperzeptionen (*petites perceptions*). Entscheidend ist dabei, dass sich die unbestimmten strukturellen Elemente nur wechselseitig bestimmen, wenn sie sich als *intensive* (also nicht als *extensive*) Vielheiten in passiven Synthesen selbst organisieren.¹⁸ Die passiven Synthesen werden von Deleuze als Prozesse aufgefasst, die etwas hervorbringen oder bemerkenswert werden lassen, das sich von seinen genetischen Hintergründen unterscheidet. Auf diese Weise gelingt es ihm, die *aktuelle* Erfahrung (Bewusstsein von etwas) als Endpunkt *virtueller* Aktualisierungsverläufe zu charakterisieren, die ihrerseits phänomenologisch zu beschreiben sind. Die Erfahrung besitzt gewissermaßen gleichzeitig aktuelle und virtuelle Aspekte, weil sie konstitutiv auf eine Schwelle bezogen ist, die sie nicht tilgen kann. Verwirklichung impliziert Gegenverwirklichung (*contre-effectuation*), sofern ein unterschwelliges Potential intensiver Quantitäten mit jedem herausgebildeten gegenständlich ausgerichteten Bewusstsein koexistiert. Allerdings ist eine besondere „Ereignissituation“ notwendig, damit die virtuellen Erfahrungsbereiche nicht nur in das aktuelle Bewusstsein als genetische Momente integriert, sondern auch als solche bemerkenswert werden.

Deleuze verabschiedet endgültig die latenten bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen der Phänomenologie. Er situiert die konstruktiv-deskriptive Analyse der Erfahrung auf dem empiristischen Niveau eines Erfahrungsstroms (*pure experience*), in dem unaufhörlich individuierende Synthesen ablaufen, Modifikationen des Selbstseins. Wie Foucault sagt: „Schauen wir, wie das Knacksen der Zeit das Kantische Subjekt in Zebrastrreifen zerlegt.“¹⁹ Gegen eine subjektivistisch ausgerichtete Phänomenologie der Erfahrung steht eine Phänomenologie der Erfahrungen von Subjektivität. Mit dem Eintritt in die nicht kontrollierbaren

18 Das Konzept des genetischen Strukturalismus von Deleuze sieht vor, dass sich die strukturellen Konstellationen in Individuationsfeldern organisieren, weshalb die lebensphilosophischen Rudimente seines Differenz-Denkens stets phänomenologisch mit Bezug auf die Prozesse der Subjektivierung beschreibbar sind. Diesen Aspekt der differentiellen Konkretion der Erfahrung übergehen eine ganze Reihe bekannter kritischer Deleuze-Leser: angefangen mit Vincent Descombes und Manfred Frank, über Luce Irigaray bis hin zu Alain Badiou und Giorgio Agamben. Keineswegs proklamiert Deleuze die Unmittelbarkeit eines Lebens, das sich im reinen Jenseits der Subjektivität bzw. in der absoluten Indifferenz abspiele.

19 Michel Foucault, „Der Ariadnefaden ist gerissen“, in: Gilles Deleuze / Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, a. a. O., S. 7–13, hier: S. 9.

Zeitstrukturen, die unter dem Primat des Vergessens stehen, erweitert Deleuze nicht nur das Gebiet der phänomenologischen Betrachtung, das nunmehr auch jene „unwillkürlichen Erinnerungen“ umgreift, die sich niemals im strikten Sinne vergegenwärtigen lassen. Vielmehr macht er das Intensive der Sinnlichkeit überhaupt zum Gegenstand einer differentiellen Phänomenologie, indem seiner impliziten Seinsweise im nicht einheitlich (*sens commun*), sondern buchstäblich paradoxal geregelten Gebrauch der Vermögen nachgeforscht wird. Deleuze konzentriert sich dabei vor allem auf ästhetische oder klinische Phänomene, die bereits innerhalb der „phänomenologischen Schule“ zu vielfältigen Weiterentwicklungen der Lehre Husserls Anlass gegeben haben. Der blinde Fleck des Nicht-Philosophischen im Zentrum jeder Philosophie setzt diese selbst einem Minoritär-Werden aus, das nicht auf ihr allmähliches Verschwinden, sondern auf eine Erneuerung ihres Glaubens an sich selbst spekuliert.

Zusammenfassend möchte ich sagen, dass Deleuze den verborgenen Empirismus der Phänomenologie differenztheoretisch zu seinem Recht kommen lässt. Die „differentielle“ oder empiristische Phänomenologie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Erfahrung zeittheoretisch begründet, und zwar in den virtuellen Untiefen passiver Synthesen, die sich dem vorstellenden Denken entziehen.²⁰ Keineswegs stürzt sich Deleuze ins Heil des Seins, sondern versucht, die Immanenz des Lebens zu denken: Er analysiert die genetischen Vorfelder der Repräsentation, ohne sie als bloße Vorformen einer ganzheitlichen, kategorial beherrschten Erfahrung zu begreifen. Das Postulat der Differenz macht es möglich, den methodologischen Widerstreit aufzulösen, der innerhalb der Phänomenologie zwischen dem progressiv-genetischen Verfahren der intuitiven Aufweisung unterer Erfahrungsschichten und dem regressiv-statischen Verfahren der Rekonstruktion intentionaler Wesensstrukturen der Erfahrungsganzheit besteht. Im Anfang der Erfahrung sind die Zeichen, die uns zu denken geben: nicht in der Transzendenz des Anderen, sondern im Hier-und-Jetzt einer problematischen Situation, die nuanciert wiederholt oder möglichst klug interpretiert werden will.

20 Neuerdings hat Natalie Depraz in Anspielung auf den in *Differenz und Wiederholung* von Deleuze entwickelten Philosophiebegriff des „transzendentalen Empirismus“ ihrem über die Phänomenologie des Körpers geschriebenen Buch *Lucidité du corps* (Dordrecht 2001) den Untertitel gegeben: *De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Der Begriff des „transzendentalen Empirismus“ wurde bereits von Wilhelm Szilasi (1959) und Ludwig Landgrebe (1973) zur Charakterisierung der husserlschen Phänomenologie herangezogen. Freilich artikuliert sich in ihm ein Spannungsfeld, das bei Husserl noch allzu intellektualistisch auf die Seite gebracht wird.

Vom Ethos der Immanenz oder: Wie Deleuze das Subjekt im Gegebenen konstituiert

Ralf Krause (Berlin)

„Il se peut que croire en ce monde, en cette vie soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. C'est la conversion empiriste ...“¹

Wenn laut Deleuze jede Philosophie einem Problem, einer spezifischen Problemkonstellation entspringt, so lässt sich sein eigener Einsatz als Frage nach der Immanenz bezeichnen. Es geht ihm – anders gesagt – um eine philosophische Haltung, in der das *Außen* seine problematisierende Macht *im* Denken ausspielen kann, ohne erkenntnistheoretisch vereinnahmt zu werden. Über die *äußerlichen* Relationen, denen er in seiner ersten Monographie mit dem Titel *Empirisme et Subjectivité*² große Bedeutung zumisst, bis zu seinem kurzen Vermächtnistext *L'immanence: une vie ...*³ engagiert sich Deleuze für ein Denken, das, wie es in *Differenz und Wiederholung* heißt, „Bedingungen realer Erfahrung“ bestimmt, „die nicht weiter gefasst sind als das Bedingte und sich wesentlich von den Kategorien unterscheiden“.⁴ Zwar verfährt Deleuze zufolge die Philosophie seit jeher immanent, neigt aber dazu, die erfundenen Begriffe vom jeweiligen Problem abzukoppeln, um sie in den Rang allgemeiner Prinzipien zu erheben. Derart verschließt sie sich jedoch gerade den Erfahrungen, denen Deleuze *außer-ordentliche* Relevanz bescheinigt, weil sie den Rahmen etablierter Denkbilder sprengen. Was diese Denkbilder laut Deleuze (unter ständiger Berufung auf Nietzsche) grundiert, ist der moralisch gefärbte Anspruch der Repräsentation. Das repräsentative Denken ordnet die Differenzen allgemeinen Begriffen unter, die auf die Einheit des Subjektes und das harmonische Zusammenspiel (*sens commun*) seiner Vermögen referieren. Es zehrt von den zweifelhaften, subjektiven Voraussetzungen eines natürlichen Strebens nach Wahrheit und einer der menschlichen Erkenntnis gemäßen Ordnung der Natur (*bon sens*), um die Heterogenität von Sinneseindrücken zu allgemein bestimmbar, gegenständlichen Vorstellungen zu synthetisieren: „Das ist ein Tisch, das ist ein Wachsstück, guten Tag, Theaitetos. Wer aber kann glauben, daß hierin das Schicksal des Denkens auf dem Spiel steht und daß wir denken, wenn wir erkennen?“⁵ Deleuze jedenfalls nicht. Solche Erkenntnisse, Akte der Rekognition, dienen seiner Ansicht nach vorrangig der Konsolidierung des Bewusstseins, das sich durch eine gesetzmäßige Begründung der

1 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris 1991, S. 72.

2 Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris 1953; deutsch: Gilles Deleuze, *David Hume*, Frankfurt/Main, New York 1997.

3 Gilles Deleuze, „L'immanence: une vie ...“ (1995); deutsch: „Die Immanenz: ein Leben ...“, in: Friedrich Balke / Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 29–33.

4 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992 (franz. 1968), S. 97, vgl. auch Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris 1986, S. 122: „Bref, les conditions ne sont jamais plus générales que le conditionné, et valent par leur propre singularité historique. Aussi les conditions ne sont-elles pas ‚apodictiques‘, mais problématiques.“

5 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 176.

Gewohnheiten gegen irritierende Differenzerfahrungen abschirmt. Als Wieder-Erkenntnis postuliert die Rekognition die Wiederkehr des Selben in verschiedenen raum-zeitlichen Situationen und rekurriert daher auf ein Prinzip der Identität⁶, dem Deleuze zufolge nichts in der unmittelbaren, innerzeitlichen Erfahrung entspricht. Gemessen an diesem Modell der Rekognition stellen die philosophischen Probleme bloß einen aktuellen Mangel an möglichem Wissen dar, eine partielle Negativität im Verhältnis zur antizipierten geschichtlichen Wahrheit, auf die das Denken angeblich von Natur aus zielt. Sämtliche Bestimmungen für ein anderes Denken werden unter der Regie des Willens zur Wahrheit nur in der Maske des Irrtums, d. h. als missbräuchliche Anwendung der Erkenntnisvermögen, vorgeführt. Von den außerhalb dieses Willens wirkenden Mächten – Deleuze nennt neben Dummheit und Böswilligkeit insbesondere den Wahnsinn – verbleibt so einzig dieses Schattenbild des Negativen: Bis hin zur von Nietzsche gezogenen Konsequenz eines sich selbst negierenden, nihilistischen Willens, der die Wahrheit als Produkt eigener Tätigkeit durchschaut, hinter der sich letztlich nichts verbirgt.

Als Garant des Strebens nach Wahrheit und zentraler Bezugspunkt aller möglichen Erfahrung wird das Subjekt in der Nachfolge Gottes inthronisiert. Laut Foucault kann es diesen Platz, diese metaphysische Leerstelle, jedoch nur ausfüllen, indem es seine Endlichkeit zur transzendentalen Bedingung der Erkenntnis umwertet. Es wiegt sich dann als endliches, empirisches Lebewesen in der trügerischen Gewissheit, dank seiner Endlichkeit zugleich Bestimmungsgrund der Erfahrung zu sein. Diese Verdopplung des Subjekts (des Menschen), die Foucault als empirisch-transzendente Dublette seiner Kritik der Humanwissenschaften unterlegt⁷, profitiert vom Ausschluss derjenigen Kräfte, die die moderne Rationalität (die monologisierende Vernunft in ihrer reflexiven Selbstbezüglichkeit) bedrohen. Foucaults *Histoire de la folie*⁸ führt das Monopol der subjektiven Vernunft auf die Ausgrenzung des Wahnsinns in der klassischen Epoche zurück. Dort wird er als das nichtige Andere von der Positivität des Denkens getrennt, um schließlich in der Moderne den pathologischen Sinn zu erhalten, der für die Vernunft die Wahrheit des Menschen in ihrer entfremdeten Gestalt objektiv kenntlich macht. Als Objekt und Ausdruck der Entfremdung gerät der Wahnsinn unter die Kuratel einer sich selbst gewissen subjektiven Vernunft. Den Anfang dieser Entwicklung markiert für Foucault der cartesianische Zweifel, der nur unter Ausschluss des Wahnsinns⁹ auf die unbezweifelbare Evidenz des Cogito stößt, durch die sich Irrtum und Illusion entlarven lassen. Weil dagegen das Delirium – ety-

6 Vgl. ebd., S. 175: „Es wird angenommen, das Denken sei von Natur aus richtig, weil es kein Vermögen wie die anderen ist, sondern, bezogen auf ein Subjekt, die Einheit aller anderen Vermögen, die bloß seine Modi darstellen und von ihm auf die Form des Selben im Modell der Rekognition hin ausgerichtet werden.“

7 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/Main 1991 (10. Aufl.), 9. Kapitel: „Der Mensch und seine Doppel“.

8 Vgl. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris 1961; deutsch: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973.

9 Dass – wie Foucault bemerkt – der Wahnsinn als Traum im Wachzustand charakterisiert wurde, zeigt sich exemplarisch in Descartes erster Meditation. Diese Analogie verdeutlicht zugleich den entscheidenden Unterschied: Der Erwachende kann an der Wahrheit seiner Träume zweifeln, der Irre bleibt in seinen Trugbildern befangen.

mologisch: „von der geraden Linie abweichen“ oder „aus der Spur laufen“ – den innerlichen Bezug, der das Denken ursprünglich mit dem Subjekt verbinden soll, verfehlt, wird es aus dem Denken verbannt. „So ist die Gefahr des Wahnsinns aus der Übung der Vernunft verschwunden. Diese ist zusammengeschnitten auf die völlige Beherrschung ihrer selbst und kennt keine anderen Fälle als den Irrtum und keine anderen Gefahren als die Illusion.“¹⁰

Was Deleuze wie Foucault am Wahnsinn fasziniert, ist eben diese Fähigkeit, das Subjekt von *außen* zu dezentrieren. Denn nur unter dem Eindruck äußerlicher Kräfte, die die vermeintlich harmonische Innerlichkeit des Subjekts durchkreuzen, kann sich die problematisierende Kraft des Denkens entfalten. Die von Deleuze vielerorts thematisierte Genese des Denkens im Denken (die Genitalität des Denkens als schöpferischer Akt) vollzieht sich daher ausschließlich dann, wenn etwas dem Denken „Gewalt antut“ und „es seiner natürlichen Starre entreißt, seinen nur abstrakten Möglichkeiten“¹¹, die in Form von subjektiven Vermögen der Erfahrung bereits vorausgesetzt werden. Schon in der unmittelbaren Erfahrung verweist nichts auf eine Einheit dessen, „que je vois, que je flaire, que je goûte, que je touche“¹², also nichts darauf, dass die heterogenen Sinneseindrücke Eigenschaften von ein und demselben Objekt sind. Stattdessen signalisiert ihre Differenz im Sinnlichen, dass unterhalb der gegenständlichen Erkenntnis Kräfte wirken, die der Repräsentation im Bewusstsein entfliehen und daher Fluchtlinien eines anderen, immanenten Denkens bahnen können. „Nicht die Götter sind es, denen man begegnet; selbst als verborgene sind die Götter bloß Formen für die Reognition. Man begegnet vielmehr den Dämonen, Mächten des Sprungs, des Intervalls, des Intensiven oder des Augenblicks, die die Differenz nur mit dem Differenten ausfüllen; sie sind die Zeichen-Träger.“¹³ Sobald diese dämonischen Kräfte den Plan bevölkern, ändern sich die transzendentalen (oder: *de iure*) Bedingungen des Denkens. Es ergeben sich neue Problemkonstellationen, aus denen sich ein anderes, nichtrepräsentatives Bild des Denkens konfiguriert. Ausschlaggebend dafür sind solche Zeichen, die – wie schon Platon anmerkte¹⁴ – die Sinne durch ihre Differenz irritieren, indem sie zwischen zwei Zuständen aufblitzen, deren Übergang markieren, ohne jedoch einem der beiden Zustände zuzugehören. Ihre bemerkenswerte, irritierende Intensität verdankt sich gerade dem innerzeitlichen Werden, das die herkömmlichen Seinsbestimmungen unterläuft, weil es Zonen der Ununterscheidbarkeit, des wechselseitigen Transfers von einem zum anderen schafft. „*Mit*ET denken statt EST, *für* EST denken – dies war und ist das ganze Geheimnis des Empirismus.“¹⁵ Auf diese Weise aktualisiert sich eine immanente, sich differentiell bestimmende Gegenwart, die kraft der Differenz die

10 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a. a. O., S. 70.

11 Vgl. Gilles Deleuze, *Proust und die Zeichen*, Berlin 1993, S. 80.

12 Vgl. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, S. 96.

13 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 188.

14 Vgl. Platon, *Politeia*, 425: „Die für das Harte bestimmte Wahrnehmung muss auch für das Weiche bestimmt sein und meldet der Seele, dass sie zugleich Hartes und Weiches wahrnimmt [...] Also muss die Seele hier notwendig in Verlegenheit sein, warum denn diese Wahrnehmung das Harte aufzeigt, wenn sie dasselbe auch als weich meldet.“

15 Gilles Deleuze und Claire Parnet, *Dialoge*, Frankfurt/Main 1980, S. 64.

verschiedenen Sinneseindrücke durchläuft, kontrahiert und von Deleuze als passive Synthese der Gewohnheit titulierte wird.

Dass die empiristische Konzeption der Gewohnheit mehr und anderes leistet, als ihr philosophiegeschichtlich seit Kant in Opposition zum Rationalismus zugestanden wurde, macht Deleuze bereits 1953 in *Empirisme et Subjectivité* geltend. Durch zwei entscheidende Thesen¹⁶ sei es Hume gelungen, den gesamten Bereich der Erfahrung auf die Einbildungskraft und die in ihr wirkenden natürlichen Kräfte zurückzuführen. Die eine These lautet: Die Relationen sind ihren Elementen äußerlich. Sie ermöglicht Hume zu zeigen, dass sich Erfahrungen auf Gewohnheit und Glaube (*belief*) stützen können, ohne dazu der Voraussetzung eines Subjekts zu bedürfen. Stattdessen sind es die natürlichen Assoziationsprinzipien (Ähnlichkeit, Kontiguität und Kausalität), die in der Einbildungskraft die Verbindung von differenten und unverbundenen Sinneseindrücken bewirken.¹⁷ Weil sich die Verbindung nicht aus den einzelnen Impressionen ergibt, sondern das Gegebene überschreitet, affiziert sie den Geist und initiiert dessen Subjektivierung.¹⁸ Das Subjekt entpuppt sich so gemäß der anderen These als Effekt oder Wirkung der erzeugten Konnexionen, durch die es sich selbst betrachten, Gewohnheiten und Erwartungen ausbilden kann, obschon ihm die natürlichen Prinzipien der Assoziation, aus denen es hervorgeht, verborgen bleiben. „Bei Hume wie bei Kant entspringen die Prinzipien der Erkenntnis nicht der Erfahrung. Bei Hume geht im Denken jedoch nichts über die Einbildungskraft hinaus, ist nichts transzendental, denn die Prinzipien sind bei ihm lediglich Prinzipien *unserer* Natur.“¹⁹ Der Anspruch auf wahre Naturerkenntnis weicht dem subjektiven, der Gewohnheit entspringenden Glauben an eine Regelmäßigkeit wahrgenommener Zusammenhänge, deren objektiven Ursachen unerkennbar sind. Die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung im betrachtenden Geist entsteht nur auf Grund ähnlicher Fälle, die ihrer Wiederholung wegen einen lebhaften Eindruck ausüben.²⁰ Deshalb ist die Behauptung einer kausalen Beziehung zwischen Objekt und Wahrnehmung fiktiv, wenngleich ohne sie die Erfahrung gegenstands- bzw. weltlos wäre. Uns bleibt somit laut Hume „nur die Wahl

16 Vgl. Deleuze, *David Hume*, a. a. O., S. 134: „Hume stellt die Frage nach dem Subjekt und situiert sie in folgenden Begriffen: *Das Subjekt konstituiert sich im Gegebenen*. Er expliziert die Möglichkeitsbedingungen, die Kritik der Frage in folgender Form: *Die Relationen sind den Vorstellungen äußerlich*. Was den Atomismus und die Assoziationslehre angeht, so sind das nur ausgeführte Implikationen *dieser* Frage.“

17 Vgl. hierzu Gilles Deleuze, „Hume“, in: François Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. 4, Frankfurt/Main 1974, S. 61–72, S. 62: „Der Unterschied besteht also nicht zwischen Ideen und Impressionen, sondern zwischen zwei Arten von Impressionen oder Ideen, den Impressionen oder Ideen der Glieder [einfachen Sinneseindrücken oder Vorstellungen] und den Impressionen oder Ideen der Relationen.“

18 Vgl. Gilles Deleuze, *David Hume*, a. a. O., S. 15: „Eine Subjektivität vorzuführen, die sich überschreitet und gleichwohl um nichts weniger passiv ist, darin liegt das kohärente Paradox der Humeschen Philosophie. Subjektivität wird als Effekt bestimmt, sie ist ein *Eindruck der Selbstwahrnehmung*. Der Geist wird Subjekt, indem er von den Prinzipien affiziert wird.“

19 Gilles Deleuze, *David Hume*, a. a. O., S. 140.

20 Vgl. David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Teil I, Hamburg 1989, S. 230: „die Einbildungskraft [wird ge]nötigt, von der Vorstellung des einen Gegenstandes zur Vorstellung seines gewöhnlichen Begleiters und von dem Eindruck des einen zu einer lebhafteren Vorstellung des anderen überzugehen“.

zwischen falscher Erkenntnis oder gar keiner²¹, sobald für den gewohnheitsmäßig etablierten Glauben eine objektive Begründung eingefordert wird.

„Hume [...] entwickelt ein originelles Konzept des Glaubens, aber er sagt nicht, warum und wie das Problem der Erkenntnis sich in einer Weise stellt, daß die Erkenntnis sich als Modus des Glaubens bestimmen läßt.“²² Originell ist zunächst, dass Hume das Verhältnis des Glaubens zur Erkenntnis umkehrt (vgl. zum Glauben auch den folgenden Aufsatz von Mirjam Schaub). Der Glaube streift nicht mehr die obskuren Randgebiete eines vom Wissen abgesteckten Terrains, sondern breitet sich inmitten einer lebendigen und schöpferischen Erfahrung aus. „[...] wenn alles Glaube ist, selbst die Erkenntnis, so ist alles eine Sache der Gradstufen des Glaubens, selbst das Delirium der Nicht-Erkenntnis.“²³ Allein die Intensität der Affekte und ein daran gekoppeltes parteiisches Nutzenkalkül können den Assoziationsspielraum der Einbildungskraft ausrichten, sogar über die natürlichen Grenzen der Sympathie hinaus, um das auf die Nächsten und Verwandte (Kontiguität und Ähnlichkeit) beschränkte Mitgefühl durch die Erfindung kultureller Institutionen auszudehnen. „Kurz, indem wir glauben und erfinden, machen wir aus dem Gegebenen selbst eine *Natur*.“²⁴ Wir erzeugen die sinnhaften Zusammenhänge und Verbindungen, mit denen wir die natürlichen Gegebenheiten durch die in der menschlichen Natur verankerten Assoziationsprinzipien überschreiten. Nur in den Wirkungen dieser Prinzipien erfahren wir die Natur, festigen sich Glaube und Erwartung bis hin zur unbeweisbaren Finalität: der Übereinstimmung von menschlicher und äußerer Natur.

Diese Finalität bleibt allerdings ebenso fragwürdig wie unbestimmt, solange sich die Natur in „eine Physik des Geistes“ und „eine Logik der Relationen“²⁵, in den Atomismus isolierter Gegebenheiten und deren Überschreitung in der Einbildungskraft aufspaltet. Um dagegen die Erfahrung unmittelbar aus dem Gegebenen zu bestimmen, müssen sich die natürlichen Assoziationsprinzipien in der Natur dessen, was unmittelbar empfunden wird, situieren lassen. Genau in diesem Sinne wird Deleuze in seinen, dem Hume-Buch folgenden Arbeiten die empiristische Hypothese äußerlicher Relationen modifizieren. Sie, die Relationen, bilden nun den virtuellen, transzendentalen Komplex einer sich fortwährend differenzierenden Gegenwart, so dass die Differenz nicht mehr zwischen einzelnen getrennten und unterscheidbaren Eindrücken liegt, die im Geist verbunden werden, sondern den Übergang vom Virtuellen zu seiner Aktualisierung markiert.²⁶ Jeder singuläre Eindruck, der nur in Differenz zu anderen, vorangegangenen Impressionen bemerkenswert wird, entspringt laut Deleuze einer Mannigfaltigkeit differentiell bestimmter Relationen; Kräfteverhältnissen, deren Aktualisierung mit dem Empfundene zugleich die Empfindung erzeugt und deshalb Subjektivierungsprozess-

21 Ebd., S. 346.

22 Gilles Deleuze, *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/Main 1993, S. 198.

23 Gilles Deleuze, „Hume“, a. a. O., S. 67.

24 Gilles Deleuze, *David Hume*, a. a. O., S. 168.

25 Gilles Deleuze, „Hume“, a. a. O., S. 63.

26 Deleuzes transzendentaler Empirismus revidiert also die von ihm selbst 1953 noch als Prinzip der Differenz bezeichnete atomistische Kernthese Humes, „daß Gegenstände, die verschieden sind, unterscheidbar, und daß Gegenstände, die unterscheidbar sind, durch das Denken und die Einbildungskraft trennbar sind“ (David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a. a. O., S. 31).

se auslöst.²⁷ Er ist daher kein isoliertes Sinnesdatum, sondern Ausdruck der intensiven Differenz, der Intensität, die als Sein des Sinnlichen (virtuelle Idee) die Empfindung evoziert.²⁸

Durch die Intensität lässt sich gleichfalls Hegels Einwand gegen die nur instantive sinnliche Gewissheit entkräften. Auch dieser Einwand basiert auf einer atomistischen Auffassung des Gegebenen: Das als „Dieses-da“ augenblicklich Erfasste verschwindet, um anderen Eindrücken Platz zu machen, die – ohne Vorgriff auf allgemeine Bestimmungen (Hier, Jetzt, Ich) – das Bewusstsein im Strom fortwährend wechselnder, zusammenhangloser Gegenwarten versenken. Wenn jedoch die Differenz gerade im Übergang ihre synthetische Kraft entfaltet, so dass sich das Werden (und Vergehen) als prozessurale Aktualisierung des Virtuellen erweist, impliziert jeder aktuelle Eindruck die komplexe Mannigfaltigkeit virtueller Bestimmungen, aus denen er hervorgeht.²⁹ Er ist – wie Deleuze sagt – biface, das Zeichen der inneren Differenz, die nichts Gegenständliches, sondern seine Genese zum Ausdruck bringt. Über die Intensität derartiger Zeichen führt also der Weg in die Immanenz, zur schöpferischen Virtualität, d. h. zu den problematischen, virtuellen Bedingungen, die neue Erfahrungen generieren und wegen dieses genetischen Potentials für Deleuze „einem Leben ...“³⁰ entsprechen.

Die Bejahung eines solchen virtuellen Lebens, das in seinen flottierenden Kräfteverhältnissen das Denken unaufhörlich mit neuen Problemen konfrontiert, prägt das deleuzesche Ethos³¹ der Immanenz. Von diesem Ethos kündigt bereits der em-

27 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 188: „Vom Intensiven zum Denken – stets ist es eine Intensität, durch die uns das Denken zustößt. Das Privileg der Sinnlichkeit als Ursprung erscheint darin, daß das, was zur Empfindung nötig ist, und das, was nur empfunden werden kann, in der Begegnung ein und dasselbe sind.“

28 Vgl. ebd., S. 292 und 182: „Die Intensität ist zugleich das Unsinnliche, wie das, was nur empfunden werden kann [...] Das ist keine Qualität, sondern ein Zeichen. Kein sinnliches Sein, sondern das Sein *des* Sinnlichen. Nicht das Gegebene, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben ist.“ Eben deshalb verbinden sich in der Intensität – wie Deleuze etwa in seinem Bacon-Buch (*Logik der Sensation*) zeigt – Sinnlichkeit und Ästhetik. Der Malerei geht es laut Paul Klee nicht um die Darstellung des Sichtbaren, sondern ums Sichtbar-Machen; um jene unsichtbaren Strukturen und Kräfte, die etwas zum Vorschein bringen und nach Magritte (*L'invisible n'est pas caché au regard*) das genuine Thema der Malerei ausmachen.

29 Vgl. Bruce Baugh, „Deleuze und der Empirismus“, in: Friedrich Balke / Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchlinien der Philosophie*, München 1996, S. 35–54, S. 49: „Das empirisch Aktuelle ist nicht bloße Einzelheit, ein ‚Dieses‘ so gut wie jedes anderer, sondern eine Singularität, die einen bestimmten Gehalt besitzt vermöge ihrer tatsächlichen Genese, kraft der Geschichte ihres Ins-Sein-Kommens [...]. Es ist gleichermaßen einfach und dennoch – seiner multiplen Ursachen wegen – eine ‚virtuelle Vielfalt‘ mit ‚mehrere[n] Geltungsbereichen und eine[r] Vielzahl von Blickpunkten, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen‘.“

30 Vgl. Gilles Deleuze, „Die Immanenz: ein Leben ...“, a. a. O., S. 31 und 32: „Ein Leben ist überall, in allen Augenblicken, die von diesem oder jenem lebenden Subjekt durchlaufen und von diesen oder jenen erlebten Objekten gemessen werden: ein immanentes Leben, das die Ereignisse oder Singularitäten mit sich reißt, welche sich in den Subjekten und Objekten nur aktualisieren. Dieses indefinite Leben hat selbst keine Augenblicke, so nahe sie auch beieinanderliegen mögen, sondern nur Zwischen-Zeiten, Zwischen-Momente [...] Ein Leben enthält nur Virtuelles. Es besteht aus Virtualitäten, Ereignissen, Singularitäten.“ Vgl. auch Giorgio Agamben, „Die absolute Immanenz“, in: ders., *Bartleby oder die Kontingenz*, Berlin 1998, S. 77–127, S. 94: „Durch eine scharfsinnige etymologische Wendung, die den Ursprung des Wortes Immanenz von *manere* (bleiben, verharren) in *manare* (fließen, strömen) verlegt, gibt Deleuze ihr Beweglichkeit und Leben zurück.“

piristische Glaube, der seine Lebendigkeit äußeren Eindrücken verdankt, die die menschliche Natur nötigen, das Gegebene zu überschreiten und sich zu subjektivieren. Noch eindringlicher als bei David Hume oder etwa dem Pragmatisten William James³², tritt der Glaube im Spätwerk Merleau-Pontys in Aktion, wo er der Erfahrung die ideelle Sphäre (das Unsichtbare) aufschließt, in die die leibliche Wahrnehmung immer schon eingebettet ist, wenn sie die innerweltlichen Phänomene auf ihren Sinn befragt.³³ „Das Leben“, so Merleau-Ponty, „wird Idee und die Ideen kehren zum Leben zurück.“³⁴ Allerdings erhält sich noch im Wahrnehmungsglauben Merleau-Pontys eine wenngleich gewandelte Intentionalität, basierend auf der Reversibilität des menschlichen Leibes. Deleuzes Philosophie der Immanenz versteht sich daher auch – wie im vorhergehenden Aufsatz von Marc Rölli dargestellt – als Revision der Phänomenologie. Deren intentionale Ausrichtung wird als Versuch, die Transzendenz (noematisch) aus dem immanenten Erleben zu begründen, zurückgewiesen. Stattdessen beruft sich Deleuze auf Sartres Konzeption des „transzendentalen Feldes“³⁵, das, zum Immanenzplan umgedeutet³⁶, Erfahrungen unabhängig von Subjekt und Objekt bestimmt. In der Immanenz verschwinden mit dem Subjekt und dessen phänomenologischen Stellvertretern eben die Instanzen, in denen das Empirische transzendental verdoppelt wurde, um die Einheit von Wahrnehmung und Denken (Sichtbarem und Sagbarem) zu präjudizieren. Von dieser „Leere des verschwundenen Menschen“ verspricht sich Foucault denn auch „die Entfaltung eines Raumes, in dem es schließlich [de nouveau] möglich ist, zu denken“.³⁷ Darin sollen insbesondere die zuvor vom Identitätsanspruch der Rekognition (des *Ich denke*) kaschierten Subjektivierungsprozesse aufgedeckt werden, die Deleuze über das ethologische Kriterium der Affektfähigkeit dem Ethos der Immanenz zuschreibt. Nun bemisst sich die Intensität der Erfahrung weder an den Vermögen eines transzendentalen

31 Deleuze schließt sich der heideggerschen Übersetzung des Ethos an, ohne aber dessen Privilegierung des Menschen als der Ek-sistenz, die allein dem Sein zugehört, zu teilen. Vgl. Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1978 (2. Aufl.), S. 311–360, S. 351: „Ethos bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt.“

32 Vgl. William James, „The will to belief“, in: *Essays in Pragmatism*, London, New York 1948, S. 88–109, S. 99 und 104: „It matters not to an empiricist from what quarter an hypothesis may come to him: he may have acquired it by fair means or by foul; passion may have whispered or accident suggested it; but if the total drift of thinking continues to confirm it, that is what he means by its being true [...] His faith acts on the powers above him as a claim, and creates its own verification.“

33 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1994 (2. Aufl.), S. 139: „Die Philosophie ist der Wahrnehmungsglaube, der sich selbst befragt.“

34 Ebd., S. 159.

35 Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek 1982. – Für Sartre markiert dieses transzendente Feld ein intentionales Bewusstsein, das sich ohne einheitsstiftendes Ich unmittelbar auf die Dinge bezieht, während das Ich – das cogito – eine Art sekundärer Selbstobjektivierung ist.

36 Vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, a. a. O., S. 49: „La supposition de Sartre d'un champ transcendantal impersonnel redonne à l'immanence ses droits. C'est quand l'immanence n'est plus immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence. Un tel plan est peut-être un empirisme radical [...] Il ne présente que des événements [...] L'événement ne rapporte pas le vécu à un sujet transcendant = Moi, mais se rapporte au contraire au survol immanent d'un champ sans sujet.“

37 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a. a. O., S. 412.

Subjektes, noch an der Integrität des Leibes. Sie zeugt vielmehr vom jeweiligen Grad der Affizierbarkeit des Körpers, verbunden mit seiner Fähigkeit, die äußerlichen Reize im Inneren zu entfalten.

Was ein Körper alles vermag, resultiert demnach aus unbewussten Prozessen, nämlich den passiven Synthesen unterhalb der Wahrnehmungsschwelle, die die empfundenen Kräftedifferenzen durchlaufen und zu einem Gefüge oder Plan verknüpfen, auf dem sich das Denken neu bestimmt. Diesem transzendentalen Feld, das die Bedingungen für ein anderes Denken und dessen begriffliche Innovationen entwirft, entspricht die körperliche Rezeptivität als Faltung der Kraft. Wenn jede Kraft sich mit ihrer Wirkung auf andere zugleich selbst affiziert, erzeugt sie ein produktives, fragendes Begehren, das – ausgehend von den externen Kräfteverhältnissen – im zeitlichen Fluss der verbundenen Eindrücke zu sich selbst gelangt: Jedoch zu einem Selbst, das gewesen sein wird, da es als Effekt der vom immanenten Begehren entfalteteten Relationen die Fluchtlinien eines Lebens aktualisiert und derart selbst ein Anderes wird.³⁸ Deswegen ist für Deleuze der Prozess der Subjektivierung, kraft des Begehrens im Leben unaufhörlich neue Perspektiven und Ausdrucksweisen aufzuspüren, zugleich ein Akt des Widerstands, der den institutionell verfestigten Machtverhältnissen (Dispositiven) vorhergeht. Dass unterhalb der jeweiligen Positivität des Sicht- und Sagbaren, unterhalb der disziplinierenden Diskurse und Techniken alles flieht, lässt sich nur immanent erfahren. Handelt es sich doch um die Kräfte eines Lebens, das in seinen Wirkungen immaniert³⁹, sich faltet und dadurch Freiheits- und Fluchtmöglichkeiten zur subjektivierenden Selbstbestimmung bietet.

Solchen Subjektivierungsprozessen attestiert Deleuze, ähnlich dem späten Foucault, denn auch die Kraft, sich der biopolitischen Instrumentalisierung des Lebens zu widersetzen.⁴⁰ Die Herrschaft über das „bloße Leben“, von Giorgio Agamben aus der Ambiguität von bios und zoe im neuzeitlichen Staatsbürgerrecht hergeleitet⁴¹, und das Recht, Leben zu machen, verbunden mit den normali-

38 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/Main 1992 (6. Aufl.), S. 28 und 29: „Selbst nicht im Zentrum stehend, nicht von der Maschine in Anspruch genommen, am Rande lagernd, ohne feste Identität, immerzu dezentriert, wird es erschlossen aus den Zuständen, die es durchläuft [...] der gelebte Zustand ist gegenüber dem Subjekt, das ihn lebt, primär.“

39 Vgl. Giorgio Agamben, „Die absolute Immanenz“, a. a. O., S. 87: „Es handelt sich also um jene Bewegung, die Deleuze, mit der neoplatonischen Emanation sein Spiel treibend, Immanation nennt.“ Hierbei insistieren die Ursachen als Virtualitäten in den aktuellen Wirkungen, durch die sie sich ausdrücken. Ein Leben bestimmt sich also, indem es seine virtuelle Vielfalt von Kräfteverhältnissen immerfort ausdifferenziert und sich in jeder Differenzierung zugleich erhält und bereichert. Vgl. ebd., S. 119: „Jedes Sein beharrt nicht nur in seinem Sein (*vis inertiae*), sondern begehrt in sich zu beharren (*vis immanentiae*).“

40 Vgl. Gilles Deleuze, *Foucault*, a. a. O., S. 98: „Quand le pouvoir devient bio-pouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie.“

41 Vgl. hierzu Giorgio Agamben, *Homo sacer. Sovereign power and bare life*, Stanford 1998. – Die These Agambens lautet stark verkürzt: Das bloße Leben (*bare life* oder *zoe*) wird zum Politikum, weil die fundamentalen Menschenrechte vom Staatsbürgerrecht (der Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen Leben, *bios*) abhängig sind. Da sich das Staatsbürgerrecht aber über Blut und Boden (Geburt und *ius soli*) definiert, ebnet es den Weg für eine totalitäre Biopolitik, in der die Aberkennung bürgerlicher Rechte in letzter Konsequenz zur Vernichtung des Lebens führt, womit das *bare life* zum Objekt der thanatopolitischen Kehrseite einer das Leben total beherrschenden Biopolitik wird.

sierenden Verfahren zur Konditionierung des Individuums wie der Gattung, erfassen laut Deleuze gerade nicht das vitale Begehren der immanenten Selbst-Affektion. Sofern sich in diesem Selbst die realen Möglichkeiten (Virtualitäten) eines Lebens bestimmen, macht es sich dessen deterritorialisierende Wirksamkeit zu Eigen. Auf diese Weise entflieht es, sich von außen affizierend, dem Normalisierungsdruck gesellschaftlicher Identifikationsmuster. Es inkorporiert die Kräfte eines minoritären Werdens, das unterhalb der etablierten Ordnung fluktuiert⁴² und – als variable, virtuelle Ressource eines Lebens – im Aktuellen die Perspektiven seiner Gegenverwirklichung anzeigt. Von daher erschließt sich die Bedeutung, die Deleuze dem Glauben einräumt. Geglaubt wird nicht an die Erfahrung transzendierende „höhere Werte“, sondern an die immanente Bestimmbarkeit eines Lebens. Aus diesem immanenten Glauben schöpft Deleuze die Fähigkeit, sich in der Immanenz zu halten, um mittels Selbst-Affektion die Wirkungen der flottierenden Kräftedifferenzen (Intensitäten) zur Entfaltung alternativer Existenz- und Denkweisen zu nutzen.⁴³ Der Glaube erweist sich als affirmativ, ist Ausdruck und Movens der Bejahung eines Lebens. Unter dessen vielfältigen Wirkungen leidet das Subjekt nur, sofern es auf seiner Identität beharrt und sich derart der Fähigkeit zur affektiven, aktiven Selbstbestimmung verschließt.

42 Vgl. Gilles Deleuze, *Unterhandlungen*, a. a. O., S. 248 f.: „Minoritäten und Majoritäten unterscheiden sich nicht durch die Zahl. [...] Die Majorität definiert sich durch ein Modell, mit dem man konform gehen muß: zum Beispiel der durchschnittliche erwachsene männliche städtische Europäer ... Während eine Minorität kein Modell hat, sie ist ein Werden, ein Prozeß.“

43 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 323: „Die Individuation ist beweglich, seltsam geschmeidig, flüchtig, hat Fransen und Ränder, weil die Intensitäten, durch die sie hervorgetrieben wird, andere Intensitäten umhüllen, von anderen umhüllt werden und mit allen kommunizieren. Das Individuum ist keineswegs das Unteilbare, es teilt sich fortwährend, indem es sich in seiner Natur verändert.“

„Etwas Mögliches, oder ich erstickte“ – Deleuzes paradoxer Glauben an die Welt über den Umweg des Kinos

Mirjam Schaub (Berlin)

„Auf andere Weise entdeckt unsere Epoche die Theologie. Es ist überhaupt nicht mehr nötig, an Gott zu glauben. Wir suchen vielmehr die ‚Struktur‘, das heißt, die Form, die mit Glaubensüberzeugungen gefüllt werden kann, aber nicht gefüllt werden muß“ (LdS, 342).¹

„Das Band (*le lien*) zwischen Mensch und Welt ist zerrissen (*se trouve rompu*). Folglich muß dieses Band zum Gegenstand des Glaubens werden: es ist das Unmögliche, das nicht anders als in einer Glaubenshaltung (*fois*) zurückkehren kann. (...) Von daher ist es notwendig, daß das Kino nicht die Welt filmt, sondern den Glauben an die Welt (*croyance au monde*), unser einziges Band. Man hat sich vielfach über die Natur der kinematographischen Illusion ausgelassen. Uns den Glauben an die Welt zurückzugeben – dies ist die Macht des modernen Kinos (wenn es kein schlechtes mehr ist)“ (ZB 224 / IT 223).²

„Doch“, fügt Deleuze hinzu, „der Glaube (*la croyance*) ersetzt das Wissen (*le savoir*) nur, indem er (frz. *elle*; Übers. geändert, Herv. M. S.) sich zum Glauben an diese Welt, *so wie sie ist*, macht“ (ZB 224), ohne zu schönen, ohne zu versöhnen, ohne ein neues und falsches Ganzes aus der als unerträglich und sinnlos empfundenen Welt zu machen.

„Nicht an eine andere Welt glauben, sondern an das Band zwischen Mensch und Welt, an die Liebe oder das Leben, und zwar im Sinne des Unmöglichen, des Undenkbaren, das dennoch nur gedacht werden kann: ‚etwas Mögliches, oder ich erstickte‘ (*du possible, sinon j'étouffe*). Dieser Glauben macht aus dem Ungedachten (*l'impensé*) die dem Denken eigene Macht (*la puissance propre de la pensée*), durch das Absurde und kraft des Absurden (*en vertu de l'absurde*) (ZB 222 / IT 221).³

Das, woran mit dem modernen Kino geglaubt werden soll, ist die „Welt, so wie sie ist“ (ZB 224), nämlich „unerträglich“ (ibid. 222) und „daneben“ (vgl. ibid. 224). Um an sie zu glauben, muss man die Welt also nicht korrigieren und verändern, man muss nur um sie und ihre Unerträglichkeit *wissen*: Was ist gewonnen – oder verloren? –, wenn das Wissen um das Unerträgliche zum Gegenstand eines paradoxen „Glaubens an ...“ transformiert wird?

Deleuze möchte, dass das Denken *transzendentalen Gebrauch von sich selbst, von sich allein* macht, damit es sich auf die Ausschöpfung seiner eigenen Möglichkeiten hin überschreite (ohne sein ureigenstes Gebiet je zu verlassen). Doch dieser transzendente Gebrauch faltet nur die Immanenz des Denkens neu,

1 Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt/Main 1993, frz. *Logique du Sens*, Minuit 1969. Als LdS zitiert.

2 Gilles Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, übers. von Klaus Englert, Frankfurt/Main 1991, frz. *L'image-temps. Cinéma II*. Paris 1985. Fortan zitiert als (dt.) ZB oder (frz.) IT.

3 Man merkt, wie Deleuze sich hier des alten Topos vom *cogitandum* aus *Differenz und Wiederholung* bedient, wenn es um das „Undenkbare“ geht, „das dennoch nur gedacht werden kann“ (ZB 222).

schafft ein anderes Innen und ein anderes Außen, ist als *pensée du dedans* Deleuzes Quintessenz aus Foucaults *pensée du dehors*.⁴ Für Deleuze geht es um eine *immanente Form von Glauben* und zugleich um den *Glauben an Immanenz* als philosophischem Credo.

Immanenz aus zwei Gründen: *Erstens*, weil Glauben nicht einfach das unerreichbare „Außen“ des Denkens ist, sondern zugleich sein Innerstes, was sich als differente Wiederholung des Denkens selbst geriert: Glaube und Wissen, Glauben und Denken stehen bei Deleuze in keinem Komplementär-, sondern in einem *Verdopplungsverhältnis*: Der Glaube verdoppelt dasjenige, was man von der Welt weiß und von ihr hält, er verdoppelt und vertieft so die Analyse der zerrissenen Bandes zwischen Mensch und Welt, Wille und Vorstellung, Denken und Handeln. Dennoch fügt vielleicht gerade der Glaube an das Faktische, Sinnlose, Entwertete jene produktive Differenz in das Verhältnis ein, *die es braucht, um aus dem Faktischen wieder etwas Mögliches, etwas frei zu Wählendes zu machen*.⁵

Immanent ist diese Figur des Glaubens *zweitens*, weil in ihr der Glaube an Gott (als die Existenz einer uns übersteigenden Transzendenz) unwiederbringlich verloren ist, Gottes Platz innerhalb einer überkommenen Struktur des Glaubens leer wird und auf einen neuen Besetzer wartet, damit die Struktur selbst von neuem Effekte produziert.

Was im Folgenden versucht werden soll, ist eine vertiefende Exegese eines profanen, gottlosen „Glauben an ...“. Vielleicht gelingt es, eine Strukturanalyse zu entwerfen des Wirk- und Selbsterhaltungsmechanismus eines Glaubens, der die Glaubensobjekte selbst überschreitet und um jenes leeres Zentrum kreist, welches im Zeitalter der Profanität zur Bedingung unseres Denkens geworden ist. Mit Deleuze scheint es möglich, dieser „reinen“ Form der Hinwendung, Verausgabung und Überschreitung eine neue Wendung zu geben.

Der Begriff des Glaubens – der von religiösem Inhalt gereinigt ist (eher *croyance* als *fois*) – taucht im zweiten Kinobuch plötzlich und überraschend auf. Es geht deshalb zunächst einmal nur darum, wie das Paradox zu verstehen ist, dass der Verlust des Glaubens an die Welt nicht nur durch das moderne Nachkriegskino für die Philosophie *diagnostiziert*, sondern auch zugleich *kuriert* wird: In welchem Sinn kann uns gerade das Kino den Glauben an die Welt zurückgeben?⁶ Wie hängen die Begriffe „Glauben“, „Kraft“, „Wirkung“ bei Deleuze zusammen?

4 Vgl. Michel Foucault, „Das Denken des Außen“, in: ders., Schriften zur Literatur, übers. von Karin von Hofer, München 1974, S. 130–156; frz. „La pensée du dehors“, in: *Critique* 229, Juni 1966, S. 523–546. Siehe im selben Band auch den Aufsatz: „Vorrede zur Überschreitung“, a. a. O., S. 69–89, frz. „Préface à la Transgression“, in: *Critique* 195/196, August/September 1963, S. 751–769.

5 In diesem Sinne wird auch die berühmte deleuzianische Formel verstehbarer: „etwas Mögliches, oder ich erstickte“ (ZB 222), „du possible, sinon, j'étouffe“ (IT 221). Man kann dies für einen billigen psychologischen Trick halten, wer sich jedoch auf irgendeine Form des „Glaubens an ...“ einlässt, weiß, das ist das Schwerste von allem: Bejahung des Unerträglichen, nicht um es erträglich zu machen, sondern um es im Lachen Stück für Stück zu zerstreuen.

6 Es geht dabei auch um die Frage, mit welchen Mitteln das Kino diesen Glauben zuerst zerstört und dann neu errichtet. Die Vermutung ist, dass – gerade weil „die Welt“ nur noch als Fragment, nicht aber mehr als kohärentes System besteht – das Kino diese Diagnose zunächst verstärkt, indem sie das Fragment mit jedem Bild ein weiteres Mal bricht, bevor sie es dann erneut und nach ihren eigenen Regeln zusammensetzt.

Kleine Charakteristik des „Glaubens an ...“

1. Glaube selbst ist paradox, denn er bezeichnet immer das Bekenntnis zu einer Bindung, einer Hinwendung an etwas, dessen Existenz nicht nur nicht gesichert ist, sondern auch gar nicht gesichert sein darf, wenn der Begriff „Glaube“ überhaupt Bedeutung haben soll.

2. Glaube ist weder wahr(haftig) noch falsch. Er entscheidet sich nie an der Wirklichkeit oder am Existenznachweis dessen, woran geglaubt wird, sondern an der *Wirkung*, die er auf andere ausübt. (Wenn das stimmt, kann durchaus auch an eine nichtkohärente Welt geglaubt werden, und wahrscheinlich tun Differenzphilosophen nichts leidenschaftlicher als das.) Am Anfang steht die Hinwendung an nichts Gesichertes. Aber eben dieser Glaube muss sich durch *seine exzeptionelle Wirkung* auf andere erst unter Beweis stellen. *Derjenige, der glaubt, wird selbst zum Gegenstand des Glaubens*. Dieser Mechanismus erhält den eigenen Glauben.

3. Glaube ist immer Glaube an unsichtbare Kräfte und Mächte. „Glaube an (irgend)etwas“ erweist sich als Strategie der Kraft- und Kräftevermehrung, die sich durch die Verlagerung und Dezentrierung der Subjektposition zugunsten einer objektiven Instanz auszeichnet.

4. „Glaube an ...“ errichtet sich über einem differentiellen System, das auf zwei heterogenen Serien fußt: Die eine Reihe umfasst die Ordnung desjenigen, an das geglaubt wird; die zweite Reihe aber die Ordnung derjenigen, die wiederum an den glauben, der seinerseits glaubt. Man könnte sie begrifflich vielleicht so unterscheiden: *Ordnung der virtuellen Glaubensinhalte versus die Ordnung der realen Glaubenswirkung*.

5. Obwohl in beiden Ordnungen jeweils an etwas oder jemand anderen geglaubt wird, kommunizieren beide Reihen über „ihren Glauben“ miteinander und rückversichern sich jener Kraft, die ihnen (noch) zum Handeln fehlt. Der Glaube selbst ist nicht zu fassen, in keiner Reihe endgültig zu situieren, sondern eher das „paradoxe Element x“, das zwischen beiden Reihen zirkuliert.

6. „Glaube an etwas“ ist Bedingung, Voraussetzung für die eigene Fähigkeit zu handeln. Er zielt auf keinerlei Innerlichkeit, sondern auf das Ermöglichen einer exzeptionellen Tat.

Im Folgenden werde ich auf einige der oben genannten Thesen näher eingehen, andere nur *en passant* streifen.

Glaube als Bindung an etwas, dessen Existenz nicht gesichert ist

Damit richtet sich diese Lesart des „Glaubens an ...“ zunächst gegen die in der Philosophie altbekannte Praxis des Gottesbeweises, insbesondere gegen den klassischen ontologischen Gottesbeweis. Warum ist diese Praxis so irreführend? Weil sie den Glauben an Gott mit der Existenz Gottes zu rechtfertigen versucht. Die strukturalistische Gegenthese könnte nun lauten, dass der Glauben um so gesicherter ist, je ungesicherter die Existenz seines Gegenstands ist. Oder, und das ist die Lesart, die ich bevorzuge: Ist der auf Kontingenz basierende Existenzbegriff der Philosophie, welcher Gottes Existenz gerade nicht zum Gegenstand eines A-priori-Beweises macht, nicht vielleicht doch auf eine sehr hintergründige

Weise geeignet, gerade Gott Existenz zuzusprechen, und zwar als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit?⁷

Die historisch entscheidende Wendung gegen Canterburys Gottesbeweis – der aus der vorgestellten Vollkommenheit Gottes auf dessen Existenz schließt – zeigt sich darin, wie etwa G. W. Leibniz mit dem Begriff der Möglichkeit zugleich den der Existenz transformiert. Zugespitzt gesagt: *Gott ist bei Leibniz der Inbegriff des Möglichen. Er ist alles Mögliche.⁸ Ihm ist alles möglich. Das Mögliche existiert selbst nur in dem Maße, in dem es aus sich heraus etwas Wirkliches schafft.* Und genau aus diesem Grund, weil Gott der Inbegriff des so verstandenen Möglichen ist, gehört es zum „Vorrecht der göttlichen Natur“, „daß sie nur ihrer Möglichkeit oder Wesenheit bedarf, um wirklich zu existieren, und eben dies ist es, was man *Ens a se* nennt“ (G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, § 23) [i. O. kursiv].

Die Existenzform des Möglichen ist „das Virtuelle“. Das Virtuelle aber ist etwas, was aus der Kraft (*vis*, pl. *vires* / *virtus*, gen. *virtutis*) kommt.⁹ Die Materie kann, so Leibniz, des Immateriellen nicht entbehren, „da man in ihr überall Kraft und Tätigkeit findet [...]. Man kann wohl annehmen, daß es überall in den Geschöpfen noch etwas Immaterielles gibt, vor allem aber in uns, wo diese Kraft ... uns im Kleinen der Gottheit ähnlich macht: sowohl in der Erkenntnis der vorhandenen Ordnung als durch die Ordnung, die wir selbst in den Dingen stiften, ... indem wir die göttliche Verfassung des Universums nachahmen. Hierin besteht denn auch unsre *Kraft* und Vollkommenheit, wie unsre *Glückseligkeit* in der Freude besteht, die wir dabei empfinden“ (G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. II, a. a. O., S. 589 f.) [i. O. kursiv].

Zwei Aliasnamen für die spezielle Existenzform des Möglichen in der leibnizischen Philosophie sind damit benannt: Kraft und/oder das Virtuelle. Wichtig dabei ist: Kraft und Virtuelles erschöpfen und erfüllen sich bei Leibniz *nicht* in dem, was *hic et nunc* wirklich und gegenwärtig ist.¹⁰ Das Virtuelle meint immer

7 Für diese These kann ich hier in der Kürze keine anderen „Beweise“ anführen als den einen von Leibniz durchgestrichenen, von seinen Herausgebern aber immer wieder eingefügten Satz: „Obgleich es notwendig ist, daß Gott das wahre Beste wählt, folgt daraus dennoch nicht: Gott“ (G. W. Leibniz im Aufsatz *De contingentia*, der von der Forschung auf das Jahr 1686 [spätestens 1689] datiert wird, in: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, in ders., *Philosophische Schriften*, dt./frz., hrsg. u. übers. v. H. H. Holz, Frankfurt/Main 1986, S. 187).

8 Aus dem Möglichen gründet sich das Wirkliche, es ist Gott, der nicht nur das Privileg hat, zu existieren, weil er möglich ist, sondern der auch das Privileg hat, aus dem Möglichen das jeweils Beste „zur Existenz zu wählen“, er allein kann etwas „aus der Region der Möglichkeiten in die Region des wirklichen Seins versetzen“ (vgl. Theodizee, § 411). *Existenz und Möglichkeit kombiniert ergeben, um es kurz und auch ein wenig falsch zu sagen, den Begriff des Virtuellen.* Gott ist der Grund dessen, „was es an Wirklichem in der Möglichkeit gibt (*qu'il y a de réel dans la possibilité*) (...). [O]hne ihn gäbe es daher in den Möglichkeiten nichts Reales (*il n'aurait rien de réel dans les possibilités*) und nicht nur nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches“ (G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 43).

9 In einem Brief (von 1702) an Königin Sophie Charlotte über das, was jenseits der Sinne und der Materie liegt, heißt es bei Leibniz, dass die „Gesetze der Kraft von bewundernswürdigen, metaphysischen Gründen oder von intelligiblen Begriffen [wie etwa dem Glauben] abhängen, ohne daß es möglich wäre, sie lediglich durch die materiellen oder mathematischen Begriffe, die der Gerichtsbarkeit der Einbildungskraft unterstehen, zu erklären“ (G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. II, übers. v. A. Buchenau, hrsg. v. E. Cassirer, Hamburg 1996, S. 589).

Überschuss, reine Potenz, und als solches ist es graduell abgestuft, mal mehr, mal weniger deutlich spürbar, *mal mehr, mal weniger sicher existent*. Kraft ist etwas, das erst noch entfaltet werden muss. Und weiter: Die Existenz des Virtuellen ist nur durch seine Wirkungen auf Existierendes zu beglaubigen. *Wer glaubt, initiiert Wirkungen, die das wirklich werden lassen, was zunächst nur als Möglichkeit existierte*.

Nicht die Existenz eines wie auch immer gearteten „Objekts des Glaubens“ ist also wichtig, sondern allein, *dass und ob wirklich geglaubt wird*. Die Existenz betrifft allein den Glauben, nicht das virtuelle Objekt seiner Hinwendung. Geglaubt wird, wenn die Existenz einer Sache nicht anders als durch ihre mal mehr mal weniger deutlichen oder gesicherten Wirkungen „gezeigt“ werden kann. Geglaubt wird an Möglichkeiten, an Kräfte, an Potenziale, an etwas Noch-nicht-Wirkliches, an Dinge, die noch in Bewegung, noch unentschieden sind. Geglaubt wird an all das, dessen Wirklichkeit man sich wünscht und an dessen Wirklichwerden man beteiligt sein möchte.

Glaube ist immer Glaube an unsichtbare Kräfte und Mächte

Wer im deleuzianischen Sinne (und mit Leibniz' Gott) glaubt, der glaubt an alles Mögliche, an alles, was möglich ist. Nichts anderes bedeutet Allmacht als, dass alles möglich ist. Wer glaubt, glaubt an alles, was möglich ist, ohne Einschränkung, ohne Pardon, ohne Gewichtung, ohne Tricks. Es gehört zum Wesen des Glaubens, dass er keine Enttäuschung kennt, dass es sich immunisiert gegen jede Form von Anfechtung. Was immer auch geschieht, kein Glaube ist zu erschüttern, wenn er sich erst einmal als die Bejahung all dessen versteht, was möglich ist. Es geht für Deleuze – im Nietzsche-Buch, in Differenz und Wiederholung etwa – darum, mit jedem Würfelwurf den ganzen Wurf zu bejahen und zu versuchen, den Zufall nicht durch Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die eigene Seite zu bringen. Glaube muss beweglich bleiben, er muss das jeweils Gegebene integrieren.

Hingabe an alle Eventualitäten, die Bejahung des Schicksals, führt zu einem wichtigen Grund für die Stärke, die aus Glauben erwächst. Ein wesentliches Erfolgsmoment liegt darin, dass der „Glaube an etwas“ sich selbst wirklich als selbstlos, uneigennützig, als ein echtes Wagnis versteht, das auf keinen Profit rechnen kann. Es geht darum, sich der *fremden Macht* wirklich auszuliefern, und zwar bis zu dem Punkt der Willkür und der Grausamkeit. (Sie muss als „fremd“ erscheinen und niemals als das, was sie ist, nämlich die „eigene“, noch nicht entfesselte Kraft.)

Derjenige, der so glaubt, macht sich demonstrativ zum „Instrument“ dieser fremden Macht. Glaube kompensiert, regeneriert jenes zerrissene Band, über-
10 Weil Leibniz an ein Surplus des Virtuellen gegenüber dem Aktuellen glaubt, können aktuelle Handlungen, die aus guten Intentionen erwachsen, zu schlechten Folgen führen und umgekehrt. Weil alles Mögliche den Menschen nicht simultan gegeben werden kann, weil alles erst nach und nach sukzessiv entfaltet werden muss, was „virtuell in ihm [dem Subjekt] enthalten“ (G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, § 8) ist, genau deshalb kommt es zu Leid und Unglück als „relativen“ Zustandsbeschreibungen der Welt. Schließlich ist aspektbeschränkte, monadische Subjekte nicht absehbar, dass sich „schließlich im ganzen Verlauf mehr Vollkommenheit ergibt, als ob sich überhaupt nichts Böses ereignet hätte“ (ebd., § 7).

brückt damit, im Sinn der deleuzianischen Kintotheorie, die Kluft zwischen Mensch und Welt, Wille und Vorstellung, Denken und Handeln, eröffnet den „Sehend-Gewordenen“ des italienischen Neorealismus zumindest theoretisch die einzige Perspektive, unter der sich – mit Hilfe des *credo qui absurdum* – wieder etwas tun lässt: „Die dem Menschen verlorengegangene Reaktion kann einzig durch den Glauben ersetzt werden. Allein der Glaube vermag den Menschen an das zurückzubinden, was er sieht und hört“ (ZB 224).

Der Witz des „Glaubens an ...“ besteht also für Deleuze darin, die Entfesselung der eigenen Möglichkeiten über einen Stellvertreter zu mediatisieren. *Man glaubt nicht an sich, wohl aber an einen anderen (oder etwas anderes), der (oder das) an einen glaubt.* Diese Auslagerung des Kräftezentrums, die Hinwendung an eine dritte, fremde, eine scheinbar nicht willentlich zu kontrollierende Instanz, deren Existenz ungesichert bleibt, wartet dem Versprechen auf, doppelt belohnt zu werden.

Der „Glaube an (irgend)etwas“ errichtet sich über einem differentiellen System, der Ordnung der Glaubensinhalte und über der Ordnung der Glaubenswirkungen, die dieser Glaube auf andere ausübt. Glaube selbst ist das „paradoxe Element“, das zwischen beiden Reihen zirkuliert.

Glaube ist das *paradoxe Element*, das zwischen zwei Formen der Statthalterchaft zirkuliert, zwischen den virtuell bleibenden Objekten des Glaubens, die durch Statthalter (Visionen, Fürsprecher, Heilige) repräsentiert werden müssen, und zwischen denjenigen, die von der Wirkung dieses Glaubens Kunde geben, jenen, die wiederum an den glauben, der glaubt. Es ist keineswegs ausgemacht, welche der beiden Reihen ursprünglicher ist. Zwar erscheinen die virtuellen Objekte des Glaubens als Ursache der zweiten Wirkungsreihe, die sich aus realen Subjekten aufbaut, die wiederum an den glauben, der glaubt. Aber die zweite Reihe derer, die an den glauben, der selber glaubt, wird mehr und mehr zur *Bedingung* der ersten Reihe.

Während die Fokussierung auf die erste Reihe (das Objekt des Glaubens) den Glauben aushöhlt, stabilisiert die zweite Reihe (Wirkung des Glaubens) das System des Glaubens. Meine These ist, dass jeder Glaube, der sich *als Wirkung* von etwas (einer Erleuchtung, einer höheren Kraft) ausgibt, *praktisch seine eigene Ursache* ist. Glaube ist eine *paradoxe Wirkung*, die sich ihre eigene Ursache erst im Nachhinein schafft, die sich selbst gleichsam „um die Ecke herum“ zeugt, eine Wirkung, die auf anderes wirkt und sich eben dadurch bestärkt und erhält. *Glaube ist die Wirkung einer Wirkung, die sich als ihre eigene Ursache fingiert*, und genau darin liegt auch das berühmte „Wagnis des Glaubens“. Stets geht es dabei um den paradoxen Funktionsmechanismus, dass eine nichtkörperliche Wirkung sich – über einen unbewussten *projektiven Vorgriff* – *im Nachhinein* als ihre eigene Ursache entpuppt. *Glaube ist die Wirkung einer Wirkung, die sich als ihre eigene Ursache fingiert.* Beide mögen für sich paradox sein, ihre Kombination ist solide und schlagkräftig.

Wenn das Kino uns den Glauben an die Welt zurückgeben kann, dann nur, indem es die unsichtbaren Kräfte wieder sichtbar macht, die uns ein Handeln in einer Welt ermöglichen, deren Sinn uns nicht mehr gegeben ist. Diese Präsenz des

abwesenden Sinns kann als *leeres Zentrum des modernen „Glaubens an ...“* gedeutet werden. Wichtig ist, dass das „Undarstellbare“ wenigstens strukturell einen Ort im Bild erhält, einen leeren Platz, der mit wechselnden Besetzern rechnen darf.

Damit nähern wir uns der Lösung der entscheidenden Frage, die bislang unbeantwortet blieb: *Warum* und vor allem „[w]ie gibt uns das Kino den Glauben an die Welt zurück?“ (ZB 236) Warum das Beharren darauf, dass wir an das „Leben ... glauben [müssen] und an die Identität von Denken zu Leben“ (ZB 222), dass wir bis zum heutigen Tag (ohne Ausnahme) „*Gründe brauchen, um an diese Welt zu glauben*“ (ZB 224) [i. O. kursiv], so unerträglich diese auch sein mag? Welche Gründe sind es, die Deleuze an den medialen Möglichkeiten des Kinos festhalten lassen?

Auch er braucht ein virtuelles Objekt des Glaubens, um sich den realen Objekten des Denkens zuwenden zu können. *Gilles Deleuze muss an das Kino glauben, damit er weiter philosophieren kann.* Und dies, obwohl, nein, weil der Glaube an die alte Philosophie ein für allemal verloren ist. Wie ist das zu verstehen?

Das Kino ist für Deleuze eine jener „fremden Mächte“, denen man sich gern unterwirft, weil man sicher ist, keinen Einfluss auf ihre Entwicklung zu haben, und die deshalb um so besser als Statthalter fungieren können für etwas (andernorts) verloren Geglaubtes. Nachdem der Glaube an die klassische Philosophie als System verloren gegangen ist, bedarf die Frage, wie künftig Philosophie zu betreiben sei, einer Antwort. Deleuze befragt das Kino, ähnlich wie Roland Barthes die Photographie: Er stellt ihm Fragen, welche die Bitte enthalten, der Philosophie ihr Überleben zu sichern, Fragen, die einer „dummen oder simplen Metaphysik“ zu entstammen scheinen und wahrscheinlich genau deshalb „wahre Metaphysik“¹¹ sind. So wird das moderne Kino zum Statthalter einer künftigen Philosophie, wird zur Bedingung der Möglichkeit von Philosophie.

Die Stärke der „alten“, klassischen Philosophie bestand, kurz gesagt, im Willen zum System, im *Glauben* daran, „daß die Unterordnung aller Aspekte des Universum unter irgendeinen von ihnen“¹² möglich und dass es wünschbar sei, aus einer Reihe von Grundbegriffen alle relevanten philosophischen Fragen zu klären oder zumindest zu erklären, welche Dinge erklärbar und welche per se unerklärbar bleiben müssen.¹³ Die deleuzianische Philosophie aber geht von der Singularität all jener Begriffe aus, die sich früher in ein philosophisches System fügten. Die „moderne“ Kunst der Philosophie besteht nun darin, das jeweilige Ereignis

11 Roland Barthes, *Die helle Kammer*, dt. von D. Leube, Frankfurt/Main 1989, S. 98, frz. *La chambre claire*, Paris 1980.

12 J. L. Borges, *Fiktionen/Ficciones (1939–1944)*, dt. von K. A. Horst et al., Frankfurt/Main 1998, S. 23 f.

13 Deleuze setzt die klassische, erste Phase des Kinos mit der *klassischen Philosophie* ins Benehmen. Klassische Philosophie – das ist für Deleuze Systemphilosophie, das sind Kant und Hegel. Systemphilosophie meint, dass aus einer Hand voll von Begriffen (Vernunft, das Absolute, transzendente Einbildungskraft, Widerspruch etc.) ein kohärentes Denkbild errichtet wird, was nicht nur in sich stimmig ist, sondern auch vollständig über seinen Gegenstandsbereich (allgemeine Phänomenologie des Geistes, allgemeine Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung usw.) Auskunft und Aufschluss gibt. Systematische Philosophie zielt auf das Allgemeine, Reguläre, zielt auf das Stiften von Sinn und Kohärenz, zielt auf eine in sich stimmige Denkbewegung, die, ohne zu springen, von einem Gegenstand ruhig zum nächsten wechselt.

nis in diesen Begriffen freizusetzen, *das System selbst zu einem Synergie-Effekt verschiedener Singularitäten zu erklären.*

Der Vorbildcharakter des Kinos für die Philosophie ergibt sich für Deleuze aus dem einen, klaren Satz: „Der Film repräsentiert nicht nur Bilder, er umgibt sie auch mit einer Welt“ (ZB 95). Auch Deleuzes Ehrgeiz besteht darin, aus den denkbar entlegensten Begriffen, den denkbar weit entfernten Konzepten eine *in sich kohärente Welt* zu erschaffen, indem jeder Begriff von einer, *seiner Welt* umgeben wird, durch Rekombination, Neuverkettung, die nur möglich scheint, wenn die Kräfte ermessen werden, die jedem Begriff innewohnen. Die noch zu erreichende Kohärenz – die richtiger als eine „Koaleszenz“ zu bezeichnen wäre – betrifft also nicht mehr das Miteinander der Begriffe, sondern die Errichtung der jeweiligen Immanenzebene, des jeweiligen Kräftefeldes, in dem sich ein philosophischer Begriff bewegen, ausbreiten und verändern, in dem er zu einem Ereignis werden kann. „Immanenz – ein Leben“, dieser vielzitierte Titel des letzten Aufsatzes, den Deleuze vor seinem Freitod im November 1995 veröffentlichte, schlägt eine Fluchtlinie zurück in Richtung der Kinobücher. *Immanenz und Koaleszenz statt Kohärenz; Kräfte, keine Substanzen; Glauben, aber ohne Ontologie.* Kino bedeutet für Deleuze die vorzügliche Möglichkeit, eine ganze Welt frei nach den eigenen Regeln zu errichten, eine Welt, die konsistent wird durch die reale Neuverkettung der Begriffe, die in ihr wirksam werden. Leibniz träumte diesen Traum nicht zuende, wenn er traurig bemerkt, dem Philosophen sei es zwar vergönnt, „Sätze zur Errichtung seiner imaginären Welt“ zu bilden, leider stehe es aber nicht in der Macht des Philosophen, wie Gott mit Hilfe eines einfachen Entschlusses (*Wahl zur Wirklichkeit*) aus der imaginären auch „eine wirkliche Welt entstehen zu lassen“ (vgl. G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, § 5).

Archiv

Einleitende Bemerkungen zu Aron Gurwitschs Plan einer Phänomenologie der Wahrnehmung

Alexandre Métraux (Mannheim)

Der erstmals in deutschsprachiger Übersetzung erscheinende Kurztext Aron Gurwitschs gewährt Einblick in die Werkgeschichte des 1901 in Vilnius (heute Litauen, doch damals Russisches Imperium) geborenen und 1973 in Zürich gestorbenen Phänomenologen.

Der Titel, den Gurwitsch seinem Projekt gegeben hat, erinnert an ein gleichnamiges Werk – an die *Phénoménologie de la perception* Maurice Merleau-Pontys, eine umfangreiche Monographie, die 1945 von Gallimard in Paris auf dem kriegsversehrten Buchmarkt in Umlauf gebracht wurde. Die Tatsache, dass „phenomenology of perception“ im Laufe der Zeit zu „field of consciousness“ mutierte, symbolisiert den Bruch, der in der Lebensgeschichte Gurwitschs durch den in letzter Minute erfolgten, fluchtartigen Gang ins Exil markiert ist. Der Krieg war begonnen; 1940 erhielten die Gurwitschs die amtlichen Papiere, die ihnen die Ausreise aus Frankreich und die Einreise in die USA erlaubten; das soziale Netz riss, das der Beschäftigung mit philosophischen Themen im ersten, französischen Exil eine gewisse Erträglichkeit verliehen hatte. So erklärt sich Gurwitschs Unkenntnis der parallel von Merleau-Pontys unternommenen Arbeit an einem gleichnamigen Projekt. Die vorübergehende, absichtslos entstandene Titelgleichheit macht sowohl die thematische Verwandtschaft wie auch die doxographisch inzwischen nicht mehr zu übersehende Distanz zwischen den zwei wahrnehmungsphilosophischen Ansätzen spürbar, die dank der Kenntnis des Projektantrags Gurwitschs nunmehr etwas präziser als zuvor artikuliert werden kann.

Entstanden ist der Antragstext entweder gegen Ende des Jahres 1942 oder im Jahr 1943. Da Ernst Cassirer als Gewährsperson erwähnt ist, muss der Projektantrag in jedem Falle vor 1945 zu Papier gebracht worden sein. Adressat des Antrags war die Ford Foundation. Der am Schluss des Texts geäußerte Wunsch, die Studien zum Thema der Phänomenologie der Wahrnehmung in Cambridge im Bundesstaat Massachusetts, d. h. in unmittelbarer Nachbarschaft zur Harvard University, durchzuführen, signalisiert wiederum die begründete Befürchtung, das akademische Milieu Neuenglands, in das sich Gurwitsch Schritt um Schritt und mit einem gewissen Erfolg vorantastete, erneut zu verlieren, wenn die Stiftung die Gewährung einer finanziellen Unterstützung von einem Ortswechsel abhängig machen würde. Selbst New York, wo Alfred Schütz, der enge Freund, lebte, hätte den Verlust der Cambridger Lebenswelt nicht wettgemacht.

Aus Äußerungen Gurwitschs gegenüber dem Verfasser dieser Zeilen geht unzweifelhaft hervor, dass die anfänglich als „Phänomenologie der Wahrnehmung“ konzipierte Arbeit ihre abschließende Gestalt in *The Field of Consciousness* angenommen hat. Und was den fast unscheinbaren Verweis auf Leibniz angeht: Das

zum Zeitpunkt der Antragstellung bereits bestehende Interesse für die Philosophie des Universalgelehrten hat sich später in der Niederschrift des 1974 posthum erschienenen Buches *Leibniz. Philosophie des Panlogismus* ausgelebt.

Der Antrag enthält keine bibliographische Angaben. Aus diesem Grund seien die heute mit zureichender Sicherheit identifizierbaren Verweise an dieser Stelle aufgeschlüsselt und ergänzt:

(1) Die Stelle „Jeder Akt des Bewusstseins ist ein Bewusstsein von etwas. In einem bereits erschienenen Artikel hat der Antragsteller die Husserl'sche Auffassung im Sinne eines korrelativen Bewusstseinsbegriffs zu entwickeln versucht“ bezieht sich auf *On the intentionality of consciousness*, erschienen in dem von Marvin Farber herausgegebenen Band *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1940, S. 65–83.

(2) Die Passage „An dieser Stelle möchte der Antragsteller darauf verweisen, dass er dieses Problem in einer Publikation bereits aufgegriffen hat und dass er nach wie vor an ihm arbeitet“ betrifft die Dissertation *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, die in Band 12 (S. 279–381) der Zeitschrift *Psychologische Forschung* im Jahre 1929 (sowie als Sonderdruck mit gleicher Paginierung) erschienen ist.

(3) Die Textstelle „Die Bemerkung mag dem Verfasser dieses Antrags erlaubt sein, dass er in einem früheren Beitrag die Anwendung dieser Auffassung auf ein Problem der Psychologie, nämlich auf das egologische Problem, bereits empfohlen hat“ ruft den Artikel „A non-egological conception of consciousness“ in Erinnerung, der im ersten Band der Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* (S. 325–338) im Jahre 1941 veröffentlicht wurde.

(4) Schließlich ist in einer der drei Arbeiten, die in der Textpassage „Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereitet er drei Studien über (oder im Anschluss an) William James' Theorie der ‚transitive parts‘ des Bewusstseinsstroms vor“ erwähnt sind, so gut wie sicher der Aufsatz „William James's theory of the ‚transitive parts‘ of the stream of consciousness“ zu identifizieren, der 1943 in Band 3 (S. 449–477) der Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* publiziert wurde.

Die Prosa des Antragstellers, der im aktiven Gebrauch der englischen Sprache wohl noch nicht jene Stufe erreicht hatte, die seinen Spätstil auszeichnen sollte, ist in der Übersetzung nicht nachahmbar. Deshalb hat der Übersetzer keinen Versuch unternommen, die etwas ungewohnte Syntax des Originals in der von Gurwitsch seit der Gymnasialzeit mit Bravour verwendeten deutschen Sprache nachklingen zu lassen.

Der Text ist ursprünglich unter dem Titel *Outline of a Projected Book to be entitled Phenomenology of Perception* in der von Lester Embree veranstalteten Lesart erschienen in: Lester Embree (Hg.): *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*. Washington, DC: University Press of America 1984, S. XV–XXII; die Übersetzung des Antragstexts folgt allerdings dem Originalmanuskript aus dem Nachlass Gurwitschs.

Beschreibung eines Buchprojekts unter dem Titel „Phenomenology of Perception“

Aron Gurwitsch

Das geplante Buch soll eine phänomenologische Untersuchung jener Bewusstseinsakte und -prozesse vorlegen, durch deren Vermittlung die von Menschen bewohnte Wahrnehmungswelt konstituiert wird – jene durch Erfahrung gegebene Lebenswelt, auf die sich die naturwissenschaftlichen Erklärungen beziehen. Wann immer der Antragsteller von Phänomenologie spricht, hat er das philosophische Lehrgebäude Edmund Husserls und speziell die von diesem Gelehrten entwickelten Methoden vor Augen.

Das allgemeine Programm der Phänomenologie lässt sich bestimmen als Rückführung von Gegenständen aller Art auf die ihnen entsprechenden Gegenstandserfahrungen. Wenn die aufzuklärenden Gegenstände wahrnehmbar sind, so sind die zu untersuchenden Erfahrungen Sinneswahrnehmungen und verwandte Bewusstseinsakte. Das oberste Ziel der großen Tradition der empiristischen Philosophie, die durch John Locke inauguriert wurde, lässt sich begrifflich beinahe gleich formulieren wie das Programm der Phänomenologie. Deshalb wird als Erstes die Frage zu beantworten sein, warum Husserl und seine Anhänger den in der empiristischen Tradition hochgehaltenen Ansatz aufgegeben haben. Husserls „phänomenologische Reduktion“ soll als neue, allgemeine methodische Einstellung hervorgehoben werden, als ein methodisches Hilfsmittel, das es erlaubt, die im traditionellen Zugang zu dem besagten Problem sich stellenden Schwierigkeiten und harten Widersprüche zu überwinden. Im Verständnis des Antragstellers bildet die „phänomenologische Reduktion“ die plausible Grundlage einer „Bewusstseinsphilosophie“. Auf diesem Boden bewegen sich die Bemühungen jener, die in Anlehnung an die großen Denker des Empirismus und an einige Vorschläge Descartes' das Bewusstsein als „Urregion“ auffassen, aus deren Untersuchung sie sich einen Fortschritt der philosophischen Erkenntnis versprechen. Somit erweist sich die Phänomenologie als Fortsetzung der empiristischen Tradition, obgleich diese Fortsetzung auf einer gänzlich neuen Basis erfolgt.

Ein anderer zwischen der Phänomenologie und dem klassischen Empirismus umstrittener Punkt betrifft die allgemeine Auffassung des Bewusstseins. Die berühmten Empiristen, beispielsweise Hume, fassten das Bewusstsein als eindimensionale Entität auf, als eine Reihe zeitlich einander folgender Ereignisse. Es soll gezeigt werden, dass sich daraus ein auf der Grundlage der von Hume getroffenen Annahmen unlösbares Problem ergibt. Dieses Problem betrifft die Identität eines Gegenstands, der zu verschiedenen Zeitpunkten als identischer wahrgenommen, erinnert, gedacht usw. wird. Dieses Problem lässt sich nach Meinung des Antragstellers mit dem Begriff des von Husserl als „intentional“ charakterisierten Bewusstseins zufrieden stellend lösen. Jeder Akt des Bewusstseins ist ein Bewusstsein *von* etwas. In einem bereits erschienenen Artikel hat der Antragsteller die Husserl'sche Auffassung im Sinne eines korrelativen Bewusstseinsbegriffs zu entwickeln versucht: Jeder Akt muss als Korrelation zwischen der Tatsache, dass etwas erfahren wird, und der Gegebenheitsweise des Erfahrenen begriff-

fen werden – letzteres so, und nur so, wie es sich in einer konkreten Erfahrung dem erfahrenden Subjekt zeigt. Die Gegebenheitsweise des Erfahrenen ist der Sinn oder die Bedeutung des Akts oder, um mit Husserl zu sprechen, das „Noema“. James' „Objekt des Denkens“ kommt dem Husserl'schen Begriff recht nahe. Im Falle der Wahrnehmung ergibt sich eine Korrelation zwischen der Tatsache des Wahrnehmens und dem, was wahrgenommen wird – so wie es sich in einem konkreten Fall dem Wahrnehmenden leibhaftig zeigt.

Diese Sichtweise setzt eine bestimmte Vorgehensweise voraus. Die Aufgabe besteht darin, das Wahrgenommene in seiner Gegebenheitsweise zu untersuchen. Diese Untersuchung unterscheidet sich jedoch von der traditionellen Analyse insofern, als sie nicht mehr das Gegebene in seine Bestandteile zergliedert, um danach die Gesetze aufzudecken, nach denen diese Bestandteile zusammengesetzt werden, wie wenn das leibhaftig Gegebene aus reellen Bestandteilen bestehen würde. Die vom Antragsteller angestrebte Untersuchung und die methodischen Grundsätze, die in einem gesonderten Kapitel dargelegt werden sollen, lassen sich „Strukturanalyse“ kennzeichnen. Das Gegebene wird als unzerlegbares Ganzes aufgefasst, sodass die analytische Aufgabe darin besteht, die Eigenschaften dieses Ganzen zu enthüllen – eine jede entsprechend ihrer Stellung in diesem Ganzen und entsprechend der ihr darin zugewiesenen Funktion. Die phänomenologischen Grundsätze müssen demnach durch die Sichtweise und die Ergebnisse der Gestalttheorie ergänzt werden.

Die Anknüpfung an die Gestalttheorie motiviert den Antragsteller zur kritischen Überprüfung bestimmter Auffassungen Husserls. Dieser vertrat eine Zwei-Faktoren-Theorie der Wahrnehmung oder, wie die Herren Professor Köhler und Koffka zu sagen pflegen, eine „Deutungs-“ oder „Bedeutungstheorie“. Diese impliziert die Unterscheidung zwischen den Empfindungen, einerseits, und den Faktoren, durch welche diese Empfindungen gedeutet oder mit Bedeutung versehen werden, andererseits. Der Antragsteller wird den Versuch unternehmen, diese Theorie durch eine nach seinem Dafürhalten angemessenere, weil mit den Ergebnissen der zeitgenössischen Psychologie eher konforme, allerdings nach wie vor phänomenologische Theorie zu ersetzen.

Die Strukturanalyse des Wahrgenommenen zeigt, dass jedes wahrgenommene Etwas in einem Wahrnehmungsfeld zur Erscheinung kommt. Damit ergibt sich die Frage, wie dieses Feld aufgebaut ist, wie sich etwas von diesem Feld einzelnd abhebt und zum Thema einer bestimmten Wahrnehmung wird und wie sich die Beziehung zwischen Thema und ganzem Feld herstellt. An dieser Stelle möchte der Antragsteller darauf verweisen, dass er dieses Problem in einer Publikation bereits aufgegriffen hat und dass er nach wie vor an ihm arbeitet. Er hofft, die Ergebnisse dieser Untersuchung in einem Aufsatz unter dem Titel „Outlines of a Field-Theory of Consciousness“ zu veröffentlichen.

Besonderes Augenmerk soll auf das gelenkt werden, was der Antragsteller als „Implikationen“ bezeichnen möchte. Darunter sind Tatsachen gemeint, die zum Beispiel an einem Sehekt beteiligt sind, selbst aber nicht gesehen werden, etwa die Rückseite oder das Innere eines Gegenstands. Dazu gehören auch Phänomene der intersensorischen Koordination, etwa der Koordination zwischen visuellen und taktilen Eigenschaften des Raums, die Tatsache, dass eine nicht berührte

Oberfläche als ungehobelt oder als glatt gesehen wird, die Tatsache, dass ein Geräusch als Lärm eines Automobils gehört wird, obwohl Letzteres nicht zu sehen ist, usw. In seinen späteren Schriften hat Husserl dieses Problem unter dem Stichwort „Innenhorizont“ einer jeden Wahrnehmung behandelt. In Anlehnung daran wird der Antragsteller die Gedanken Husserls weiterentwickeln. Es muss untersucht werden, welchen Anteil die besagten Tatsachen am Aufbau des Wahrgenommenen haben. Wenn jede Wahrnehmung nach Husserl das wahrgenommene Ding unvollständig erfasst, dann verdankt sich dies dem Umstand, dass jede Einzelwahrnehmung aufgrund der enthaltenen Implikationen über sich auf andere Wahrnehmungen verweist, in denen dieses Ding gesehen, gehört, berührt usw. werden wird, d. h. auf etwas verweist, das in der aktuellen Wahrnehmung nur in Gestalt von Implikationen gegeben ist.

Bis zu einem gewissen Maße werden die Implikationen durch Erfahrungen angeeignet, sodass auch die genetische Frage aufgeworfen werden muss. Die traditionellen Lerntheorien und die Ansichten über die Abhängigkeit der jeweils aktuellen Wahrnehmung von der individuellen Lebensgeschichte werden zu diskutieren sein. Der Antragsteller hat die Absicht, die einerseits von den Gestaltpsychologen, andererseits von Professor Piaget vertretenen modernen Lerntheorien in die Phänomenologie einzubauen. Die Leitidee dieser Lerntheorien besagt, dass die Aneignung späterer Erfahrung nicht als Prozess der Aggregation zu bestimmen ist, bei dem spätere Erfahrungsdaten sich den Erfahrungsdaten früherer Zeit hinzugesellen, sondern vielmehr als ein Prozess der fortwährenden Reorganisation. Durch Erfahrungsleistung wird insofern etwas Neues geschaffen, als das derart Geschaffene sich nicht in der Summe der zuvor schon erworbenen Dinge, Daten und Fakten erschöpft. Die Untersuchung der in der Wahrnehmung vom Gedächtnis gespielten Rolle wird der Antragsteller dazu verwenden, um Bergsons Unterscheidung zwischen zwei Gedächtnisformen – zwischen der *mémoire qui répète* und der *mémoire qui revoit* – kritisch zu würdigen.

Die Betrachtung der Implikationen dient der Vorbereitung einer Analyse der Wahrnehmungsdynamik oder, wie Husserl sagte, der Wahrnehmungssynthese. Wird ein Gegenstand unter verschiedenen Standpunkten und aus unterschiedlicher Entfernung wahrgenommen, wird er zugleich gesehen und getastet, nachdem er zuvor entweder nur gesehen oder nur berührt wurde, und so weiter, wird der Beobachter mit einer Vielheit von Wahrnehmungsgegebenheiten konfrontiert, die alle als zum selben Gegenstand gehörig erfahren werden. Diese Wahrnehmungsgegebenheiten stehen in einem gegenseitigen Verhältnis derart, dass das, was in der einen Wahrnehmung nur in Gestalt einer Implikation, Antizipation, Erwartung gegeben ist, in der anderen als leibhaftige Sinneserfahrung gegeben ist (und umgekehrt). In dieser gegenseitigen Erfüllung besteht die Wahrnehmungssynthese zunächst. Dieser Prozess soll genauer untersucht werden. Das Ergebnis der Untersuchung soll auf Husserls allgemeine Theorie von „Intention und Erfüllung“ bezogen werden. In der gegenseitigen Erfüllung vereinen sich die vielen Wahrnehmungen zu einem in sich stimmigen System, das dem wirklichen materiellen Ding entspricht. Russells Theorie der Wahrnehmungsperspektive ist mit dieser Anschauung verwandt und soll erörtert werden.

Ein sich dabei stellendes Kernproblem betrifft den Aufbau von Systemen dieser Art. Der Antragsteller meint, dass die Kohärenz eines Wahrnehmungssystems nicht auf einem äußeren, substanzähnlichen, allen Teilen des Systems zugrunde liegenden Element beruht, wie dies in gewissem Maße durch einige Aussagen Husserls nahe gelegt wird. In Anknüpfung an Professor Cassirers Auffassung, dass der wissenschaftliche Fortschritt begleitet wird durch die Ersetzung von Substanzbegriffen durch Funktionsbegriffe, wird der Antragsteller zu zeigen versuchen, dass die Kohärenz eines Wahrnehmungssystems vollständig auf dem inneren Gleichklang und auf dem Gleichgewicht zwischen den Teilen des Systems beruht. Die Bemerkung mag dem Verfasser dieses Antrags erlaubt sein, dass er in einem früheren Beitrag die Anwendung dieser Auffassung auf ein Problem der Psychologie, nämlich auf das egologische Problem, bereits empfohlen hat. Auch die Gestaltpsychologen halten an der Existenz von Systemen der erwähnten Art fest.

Ein anderes in diesem Zusammenhang auftauchendes Problem betrifft die Identität eines wahrgenommenen Gegenstands in der Vielheit und Unterschiedlichkeit der auf ihn gerichteten Wahrnehmungen. Diese Identität entpuppt sich als das System selbst, auf das jede zugehörige Wahrnehmung von sich aus verweist. Objektivität ist deshalb nicht Angelegenheit eines einzelnen Bewusstseinsakts, sondern das notwendige Korrelat des in der Zeit sich entfaltenden Bewusstseinslebens. Der Antragsteller beabsichtigt, diese Auffassung ausführlich zu entwickeln, nachdem er sie im Hinblick auf einen Spezialfall bereits erprobt hat. Die wirkliche Existenz eines materiellen Gegenstands besteht in der Möglichkeit, unter vorgegebenen Bedingungen bestimmte Wahrnehmungserfahrungen zu machen, die zu einem wesentlich harmonischen und kohärenten System passen. Diese Realität hängt gänzlich von der Bedingung ab, dass die Konsistenz dieses Systems im Fortschritt des Wahrnehmungslebens nicht aufgebrochen wird. In Anknüpfung daran wird der Antragsteller unter Umständen zu einer phänomenologischen Deutung von Leibnizens Begriff der *vérité de fait* als Gegenpol der *vérité de raison* herangeführt werden.

Das geplante Buch wird aus einer Einleitung und sieben Kapiteln bestehen.

In der *Einleitung* wird das Programm einer Bewusstseinsphilosophie formuliert. Zugleich werden die Probleme, die sich in Anbetracht der Idee einer solchen Philosophie stellen und deshalb eine veränderte methodische Haltung erfordern, herausgearbeitet werden.

Das *Kapitel 1* behandelt den allgemeinen Aufbau der Welt der Wahrnehmung (Lebenswelt) und beschreibt die phänomenologische Reduktion.

Gegenstand des *Kapitels 2* ist die Theorie des intentionalen Bewusstseins und der Anwendung derselben auf die Wahrnehmung.

Die *Kapitel 3* und *4* behandeln die Zwei-Faktoren-Theorie der Wahrnehmung, die Wesensmerkmale der Wahrnehmungsgegebenheit, die Organisation des Wahrnehmungsfeldes, das Auftauchen eines Themas aus dem Feld und die unter dem Stichwort der Implikation stehenden Tatsachen.

Die Probleme der Genese werden in *Kapitel 5* behandelt.

Kapitel 6 wird Fragen der Methodik gewidmet sein.

Die Dynamik der Wahrnehmung wird in *Kapitel 7* untersucht.

Der *Schluss* enthält eine Darlegung dessen, was Husserl als „phänomenologischen Idealismus“ bezeichnet hat.

Das in Planung befindliche Buch verfolgt die Absicht, eine phänomenologische Theorie der Wahrnehmung auf der Grundlage der von Husserl und seiner Schule gewonnenen Erkenntnisse, die möglicherweise aber auch zu ergänzen sind, zu entwickeln. Obwohl sich die Untersuchung besonders mit dem Fall der Wahrnehmung befasst, soll sie in enger Anknüpfung an das ganze Lehrgebäude, an die Methoden und die Theorien der Phänomenologie durchgeführt werden. Besondere Aufmerksamkeit soll auf jene Punkte der Wahrnehmungstheorie gelenkt werden, denen nach Meinung des Antragstellers eine große phänomenologische und philosophische Bedeutsamkeit zukommt. Sollte die phänomenologische Wahrnehmungstheorie mehr als das bisher Erreichte erzielen, würde dies der Berücksichtigung der modernen psychologischen, speziell gestaltpsychologischen Theorien geschuldet sein (ohne dass damit andere Richtungen der zeitgenössischen Philosophie vernachlässigt werden müssten). Der Antragsteller ist überzeugt, dass die Überprüfung der phänomenologischen Philosophie an den Ergebnissen der heutigen Wissenschaften sowohl notwendig wie auch fällig ist und dass die Phänomenologie insgesamt die Prüfung bestehen wird, obwohl einige Modifikationen hier und dort ohne Zweifel erforderlich sein werden. Der Antragsteller könnte das Ziel, das er sich mit dem Buchprojekt gesetzt hat, so formulieren: Es geht um die Beförderung von Erkenntnissen zum Thema der Konstitution der Wahrnehmungswelt durch einen möglichst engen Schulterschluss mit der Gestaltpsychologie. Der Vergleich zwischen phänomenologischen Lehrsätzen und gestalttheoretischen Ansichten erscheint dem Antragsteller als das charakteristische Merkmal des Buchprojekts.

Die ersten Studien wurden 1938/39 begonnen. Im Frühling 1939 hielt der Antragsteller in Paris Vorlesungen über einige relevante Themen und hat seitdem neues Material gesammelt und seine Auffassung weiterentwickelt. Im Sommer 1939 wurde der Antragsteller von der Caisse Nationale de la Recherche Scientifique gefördert, wodurch er seine Vorarbeiten am geplanten Buch vorantreiben konnte. Der Kriegsausbruch hat die Arbeit am Projekt unterbrochen. Nach der Einwanderung in dieses Land im Mai 1940 hat der Antragsteller seine Studien wieder aufgenommen.

In der Zwischenzeit hat er verschiedene kürzere Beiträge veröffentlicht, die zu dem Buchprojekt in mehr oder weniger loser Verbindung stehen. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereitet er drei Studien über (oder im Anschluss an) William James' Theorie der „transitive parts“ des Bewusstseinsstroms vor. Eine dieser Studien ist weiter oben genannt worden; sie steht thematisch in sehr engem Konnex zu dem Buchprojekt. Die American Philosophical Society hat dem Antragsteller in den Jahren 1942/43 ein Forschungsstipendium gewährt, dank dem er seine Studien über die besagte Theorie William James' fortsetzen konnte.

Gewährspersonen sowohl für das Buchprojekt wie auch für die wissenschaftlichen Leistungen des Antragstellers sind:

Prof. Ernst Cassirer, Department of Philosophy, Yale University, New Haven, Conn.

Prof. Marvin Farber, Department of Philosophy, University of Buffalo, Buffalo, N. Y.

Prof. Wolfgang Köhler, Department of Psychology and Education, Swarthmore College

Prof. Alexandre Koyré, École Libres d'Études Supérieures, 532 W. 114 St., New York City

Prof. Ralph B. Perry, Department of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Mass.

Weitere Erkundigungen mögen eingeholt werden bei:

Prof. William F. Albright, Department of Semitic Languages, Johns Hopkins University, Baltimore, Md.

Prof. Horace L. Friess, Department of Philosophy, Columbia University, New York City

Prof. Harlow Shapley, Observatory of Harvard College, 60 Garden Street, Cambridge, Mass.

Um das Projekt wie beschrieben durchzuführen, müsste ich weitgehend auf Literatur in englischer Sprache und in verschiedenen Fremdsprachen zurückgreifen können. Deshalb würde ich die Untersuchung eher in Cambridge, Mass., durchführen wollen, wo ich die gut ausgestattete Bibliothek der Harvard University benützen und in persönlichem Kontakt mit dem Department of Philosophy stehen könnte.

© *Alexandre Métraux*

Bericht

Recognising and Being Recognised – Paul Ricœur zum Thema „The Process of Recognition“ (Wien, 1.–3. 10. 2001)

Die Begriffe *recognition*, *reconnaissance* oder *Anerkennung* haben in den letzten Jahren immer mehr Beachtung gefunden. Die Beschäftigung mit ihnen reicht von der begriffsgeschichtlichen Analyse des „Kampfes um Anerkennung“ bei Hegel bis hin zur Forderung nach einer „Politics of Recognition“. Verschiedene Autoren haben sich an der Debatte um die Begriffe *recognition*, *reconnaissance* oder *Anerkennung* beteiligt, unter ihnen prominente Denker wie Habermas oder Taylor. In letzter Zeit hat sich nunmehr ein weiterer zeitgenössischer Philosoph diesem Thema zugewandt: Paul Ricœur stellte im Rahmen der neuen Reihe „IWM-Vorlesungen zu den Wissenschaften vom Menschen“ in drei Vorträgen (1. bis 3. Oktober 2001 im Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien) seine Überlegungen zum Thema *The Process of Recognition* vor. Ricœur, am 27. Februar 1913 in Valence (Frankreich) geboren, verbindet wie kein anderer Denker die französische Tradition mit der deutschen Phänomenologie und mit angelsächsischen Ansätzen, die er während seiner langjährigen Lehrtätigkeit in den USA kennen gelernt hat. Ricœur ist als Mitglied des wissenschaftlichen Beirates des IWM dem Institut seit dessen Gründung vor 20 Jahren verbunden. Die sehr gut besuchte Vortragsreihe zum Thema *The Process of Recognition* bekräftigte erneut seine Verbundenheit zum IWM.

Wie wird das Wort *Recognition* in der Alltagssprache verwendet? Entspricht dieser Gebrauch auch der Verwendung der Wörter *Reconnaissance* oder *Anerkennung*? Und welche Bedeutung kommt diesem alltäglichen Gebrauch in Hinsicht auf den philosophischen Diskurs zu? Diese Fragen bilden den Ausgangspunkt der Überlegungen Ricœurs. Das Verb *to recognize* findet in seiner aktiven und passiven Form Verwendung. Die aktive Form beschreibt eine Gedankenoperation, die wir zu beherrschen meinen: Ich erkenne etwas, jemanden oder mich selbst (wieder); ich erkenne eine Schuld oder ein Kind an. Dagegen wird durch die passive Form *to be recognised* das „anerkannt werden“ im Sinne Hegels angesprochen, das wir von den anderen verlangen. Für Ricœur markiert dieser Wechsel von der aktiven zur passiven Form des Verbs *to recognize* den Übergang von der epistemischen zur ethischen Bedeutung des *Recognition*-Begriffs und soll daher auch die Leitlinie seiner Vortragsreihe bilden. Der erste Vortrag befasst sich mit dem Verhältnis von *Recognition* und Identifikation von Sachen und Personen, wobei theoretische, aber auch praktisch-philosophische Überlegungen im Vordergrund stehen. Den zweiten Vortrag widmet Ricœur dem Verhältnis von *Recognition* und Selbstheit (*selfhood*), d. h. der Frage nach der personalen Identität. Im letzten Vortrag behandelt Ricœur schließlich die soziale und politische Dimension des *Recognition*-Begriffs.

Zunächst bezeichnet *Recognition* in seiner aktiven Form das gedankliche Erfassen eines Objektes – sei es einer Sache oder einer Person – als ein Ganzes, indem eine Vielzahl verschiedener Vorstellungen in Zeit und Raum zueinander in

Beziehung gesetzt werden. In diesem Sinne meint *Recognition* letztlich die Identifikation des Objekts: Der über einen Zeitraum hinweg erfasste Gegenstand erweist sich als derselbe und nicht als ein anderer. Ricœur greift in diesem Zusammenhang auf den Begriff der Recognition zurück, wie ihn Kant der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet. Von besonderer Bedeutung ist für Ricœur dabei die Nähe des Kantischen Recognitionbegriffs zu dessen Zeit-Konzept. Ricœur knüpft an dieses Konzept an, um wie schon in *Du texte à l'action* (1986) einen eigenen sprachpragmatischen Ansatz zu entwickeln. Über die bloße Aussage bezüglich des Gegenstandes hinaus lässt sich das allmähliche Erfassen eines Objekts im Prozess der *Recognition* als ein performativer Akt, als Sprechakt auffassen. Für Ricœur ist es insbesondere die Illokution dieses Sprechaktes, die den Unterschied zwischen *Recognition* und *Cognition*, *Acknowledgement* und *Knowledge* sowie *Anerkennung* und *Erkenntnis* ausmacht. Neben dieser Differenzierung von Aussage und Illokution betont Ricœur weiter den Unterschied zwischen der Äußerung selbst und demjenigen, der diese Äußerung tätigt. Durch diese Unterscheidung wird ein subjektives Element in den Prozess der *Recognition* eingeführt, das die persönliche Verflechtung des Sprechers mit dem Diskurs zum Ausdruck bringt und den Raum für weitere Wertungen eröffnet.

Im zweiten Vortrag rückt Ricœur das Problem der *Self-Recognition* von Personen in den Vordergrund. Ausgangspunkt ist der Begriff der Identität, wobei allerdings deutlich wurde, dass sich die Identität eines Menschen nicht in der gleichen Weise wie die Identität einer Sache bestimmen lässt. Wie in seinem Werk *Soi-même comme un autre* (1990) stellt Ricœur zunächst die Frage, woran wir eine bestimmte Person als diese Person erkennen. Die spezifischen Züge einer Person erschöpfen sich nicht in ihrer Körperlichkeit. Vielmehr müssen andere, für Personen spezifische Eigenschaften wie die Empfindung von Liebe, Hass oder Angst hinzukommen, die Ricœur als mentale Prädikate bezeichnet. Problematisch erweist sich in diesem Zusammenhang, wie die Zuschreibung mentaler Prädikate in angemessener Weise vollzogen werden kann. Ricœur führt aus, dass Empfindungen wie Liebe, Hass oder Angst Wirkung auf die Person entfalten und Spuren hinterlassen. Diese Spuren verweisen auf ein abwesendes, vergangenes Ereignis. Durch ihre Interpretation können die mentalen Prädikate ermittelt und der Person zugeschrieben werden.

Besondere Bedeutung kommt für Ricœur der Erinnerung (*recollection*) zu, die er als radikal persönliche Erfahrung charakterisierte. Im Anschluss an Augustinus und Locke erweist sie sich als das eigene Medium personaler Identität. Wie bereits in seinem Werk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) verweist Ricœur erneut auf die von Aristoteles eingeführte Unterscheidung zwischen Gedächtnis und Erinnerung – die Erinnerung bezeichnet hier die dynamische Komponente – und dessen Bestimmung, dass das Gedächtnis mit Zeit verbunden ist. Mit Bergson hebt Ricœur die Tiefendimension des Gedächtnisses hervor: Das Gedächtnis ist ein Vermögen zwischen Reproduktion und Imagination, das ein Andauern der Vergangenheit ermöglicht. Durch den Prozess der Erinnerung kann die Wiederentdeckung der Vergangenheit erfolgen.

Für die personale Identität stellt die Frage der gespaltenen Erinnerung (*split memory*) allerdings ein großes Problem dar. Personale Identität – im Sinne von Selbigkeit (*sameness*) verstanden – steht der Verschiedenheit (*diversity*) der Akte entgegen, die eine Person ausmachen. Wie lassen sich diese beiden Pole miteinander vermitteln? Wie kann die Aneignung dieser Akte durch die Person erfolgen? Und wie lassen sich die verschiedenen Akte schließlich einer Person zurechnen? Für Ricœur kann diese Vermittlung nur im Bewusstsein geschehen. Dabei bedarf es zunächst der Anerkennung einer inneren Verschiedenheit: Das „ich kann“ der Person kann sich auf ein Sprechen, ein Handeln oder ein Erzählen beziehen. Ricœur prägt in diesem Zusammenhang den Begriff der narrativen Identität, der die Verschiedenheit der Akte zu umfassen vermag. Mit Hannah Arendt geht er davon aus, dass eine Geschichte die Frage nach dem *Wer* einer Handlung beantworten kann. Hierauf aufbauend kann dann auch die moralische Zurechnung einer Handlung erfolgen. Ricœur verweist hier auf MacIntyre, der von der narrativen Einheit des Lebens spricht. Der zweite Vortrag schließt mit zwei Fragen: Kann der Prozess der *Self-Recognition* erfolgreich verlaufen, und kann er ohne den Anderen vollzogen werden?

Ausgangspunkt der Überlegungen des dritten Vortrages, der sich mit dem Prozess der *Recognition* aus sozialer und politischer Sicht befasst, ist das Bedürfnis der Menschen, von anderen anerkannt zu werden. Anhand zweier literarischer Beispiele erläutert Ricœur dieses Bedürfnis: Bei seiner Rückkehr nach Ithaka wird Odysseus von seinem Sohn als Vater anerkannt. Das Ende der *Odyssee* stellt daher einen erfolgreichen Fall der *Recognition* dar. Dagegen schildert Shakespeares *King Lear* anhand der Beziehung zwischen dem König und Cordelia das Scheitern der *Recognition*. Anhand dieser beiden Beispiele verdeutlicht Ricœur das Spannungsverhältnis zwischen *Recognition* und Verweigerung der *Recognition* sowie zwischen *Self-Recognition* und *Recognition* durch andere. Für Ricœur bedarf es zur Vermittlung zwischen diesen Polen der gesellschaftlichen Institutionen. Einen entsprechenden Ansatz für die Begründung dieser Institutionen findet er im Anerkennungsbegriff Hegels.

Hegel entwickelt den Anerkennungsbegriff in Auseinandersetzung mit Hobbes und setzt ihn der Lehre vom Naturzustand des Menschen entgegen. Hegel antwortet auf Hobbes mit dem von Fichte rezipierten Anerkennungsbegriff, den er in das Verhältnis von Selbstreflexion und Bezug zu anderen einstellt. Ricœur zeigt, wie Hegel auf diese Weise eine moralische Verpflichtung zur Anerkennung begründet, deren Pole die „Missachtung“ und die „Nachsichtigkeit“ darstellen. Auf der Grundlage dieser moralischen Verpflichtung entwickelt Hegel nun verschiedene Institutionen der Anerkennung: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. Ricœur betont zum einen den Zusammenhang zwischen dieser institutionellen Struktur der Anerkennung und ihrer Negativität (der Kriminalität). Zum anderen hebt er hervor, dass sich im Prozess der Anerkennung die Verletzlichkeit des menschlichen Selbstbezugs zeigt. Im Anschluss formuliert er daher die folgenden Fragen: Wann können wir davon sprechen, dass wir anerkannt worden sind, und warum bestehen Schwierigkeiten bei der Bestimmung hinreichender Anerkennung? Zuletzt weist er auf die Asymmetrie des Anerkennungsbegriffs hin, die sich beispielsweise bei der Anerkennung einer Autorität aufgrund

ihrer Überlegenheit ergibt. Wie lässt sich aber in diesen Fällen Reziprozität erreichen? Mit dieser offenen Frage beschließt Ricœur den dritten Vortrag.

Bereits zu Beginn der Vortragsreihe hatte Ricœur seine Bereitschaft zur Diskussion bekräftigt. Mit großer Offenheit stand Ricœur daher den Fellows sowie den auswärtigen Gästen des IWM Rede und Antwort. Dabei nutzte er die lebhafteste Diskussion, um die in den Vorträgen entwickelten Thesen zu verteidigen und weiter zu vertiefen. Wie schon in den Vorträgen war sein produktiver Umgang mit der philosophischen Tradition bemerkenswert, der es ihm erlaubte, klassische Positionen für die aktuelle Diskussion des *Recognition*-Begriffs fruchtbar zu machen. Darüber hinaus beeindruckte die Transparenz, mit der Ricœur seine Arbeiten zum Thema *The Process of Recognition* offen legte. In den letzten Jahrzehnten hat Ricœur immer wieder die Vorarbeiten zu seinen Werken dem interessierten Publikum vorgestellt, um die Anregungen der folgenden Diskussion in sein Schaffen mit einzubeziehen. In diesem Sinne war bereits sein letztes Werk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) ein Zeugnis der besonderen Schaffenskraft Ricœurs. Die Beschäftigung mit dem Thema *The Process of Recognition* lässt allerdings hoffen, dass schon bald das nächste Werk folgen wird: Der Veröffentlichung der Vorträge durch das IWM können wir in jedem Fall mit Spannung und Interesse entgegensehen.

Henrik Richard Lesaar, Freiburg i. Br.

Rezensionen, Literaturhinweise

Sammelrezension Philosophische Anthropologie – neue Literatur, insbesondere zu Helmuth Plessner

Gerhard ARLT: *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*. München: Fink 1996. 163 S., ISBN 3-7705-3095-0, EUR 23,20.

Gerhard ARLT: *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2001. 238 S., ISBN 3-476-10334-X, EUR 12,90.

Kai HAUCKE: *Plessner zur Einführung*. Hamburg: Junius 2000. 183 S., ISBN 3-88506-326-3, EUR 12,90.

Heike KÄMPF: *Helmuth Plessner. Eine Einführung*. Düsseldorf: Parerga 2001. 137 S., ISBN 3-930450-65-8, EUR 14,80.

Christian THIES: *Gehlen zur Einführung*. Hamburg: Junius 2000. 173 S., ISBN 3-88506-329-8, EUR 12,90.

Kersten SCHÜSSLER: *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, Wien: Philo 2000. 298 S., ISBN 3-8257-0188-3, EUR 25,-.

Die „Philosophische Anthropologie“, gerne mit großem P(hi) geschrieben, wenn man nicht ein philosophisches Arbeitsgebiet, sondern eine Denkrichtung bezeichnen will, die gegen Ende der Weimarer Republik in Deutschland ihren Ausgang nahm, erlebt eine erstaunliche Renaissance. Zahlreiche Neuerscheinungen der letzten Jahre belegen ein erstarkendes Interesse für das heterogen perspektivierte Feld, auf dem einmal Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und Erich Rothacker um die Anerkennung ihrer Entwürfe des Menschen gerungen haben. Die Metaphorik des Kampfes, sei er als

Ringkampf auch sportlich-spielerisch domestiziert, ist keineswegs zufällig. Man verdächtigt sich – zu Unrecht – des Plagiats, verschweigt aus Gründen politischer Opportunität seine Lektüren und beäugt sich, auf durchaus unterschiedlichen Wegen unterwegs, stets kritisch aus der Ferne. So bleiben die Autoren, ohne dass es auch nur Ansätze von Schul- oder Gruppenbildung gegeben hätte, einander verbunden im Interesse an der Rehabilitierung einer Anthropologie, die nicht sofort in die Falle hypostasierender Wesensbestimmungen tappt und kontingente Gestaltungen menschlichen Lebens lediglich verallgemeinert. Ausgangspunkt und Erfolg der vier Philosophen sind dabei von Zeit zu Zeit ganz unterschiedlich. Bei Max Scheler markiert die Wendung zur Anthropologie, die seine 1927 erschienene Arbeit über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* anzeigt, die letzte Wendung eines vielleicht kurzen, aber ertrag- und resonanzreichen Lebens. Bei Helmuth Plessner, zeitgleich mit Scheler an der Bonner Universität lehrend und mit ihm um das ‚Erstgeburtsrecht‘ der Denkrichtung streitend, kontiniert der anthropologische Zugriff von der politisch intervenierenden Reklamation der *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) bis zu den spätesten Arbeiten, und er arbeitet dabei ganz unterschiedliche Aspekte aus. Arnold Gehlen teilt mit Plessner die akademische Schülerschaft beim liberalen Biologen und Philosophen Hans Driesch, schließt sozialphilosophisch aber vor allem an seinen zweiten Lehrer Hans Freyer an, während Plessners Bezugsgrößen in diesem Metier Max Weber und Ernst Troeltsch heißen, die er aus seiner Heidelberger Zeit persönlich kennt. Scheler ist bereits verstorben, als Gehlen die Bühne betritt, um sich bald nach der Machtergreifung ebenso wie Erich Rothacker den Nationalsozialisten anzudienen und, wenngleich ideologisch nicht erfolgreich, universitär Karriere zu machen.¹ 1940 legt er dann sein eigentlich anthropologisches Hauptwerk vor: *Der Mensch*. Plessner dagegen muss Deutschland verlassen, lehrt unter bescheidenen Bedingungen in Holland und findet dort auch nach

der Besetzung Unterschlupf – manchmal in letzter Sekunde. Nach seiner Rückkehr bekleidet er zahlreiche wichtige Ämter, zur neuerlichen Ausarbeitung einer Art anthropologischen Systems, wie man die kaum rezipierten *Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928 auffassen kann, hat er aber keine Lust mehr – so jedenfalls gegenüber Nicolai Hartmann, der ihn dazu aufgefordert hatte (Schübler, S. 171). Lieber wendet er sich, darin wiederum nicht unverwandt mit Gehlen, der seine anthropologisch fundierte Institutionentheorie ausarbeitet, stärker der Soziologie zu (vgl. Arlt 2001, S. 180 f.), und hier vor allem der Theorie sozialer Rollen.

1.

Wie kommt es dazu, dass eine Philosophie, die ihre historischen Impulse in der Zwischenkriegszeit erfährt und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in allen wesentlichen Verzweigungen ausgearbeitet wird, ausgerechnet heute noch einmal Widerhall findet, nachdem es doch seit mehreren Jahrzehnten einigermaßen still um sie geworden war? Sieht man näher hin, dann ist es zur Zeit vor allem Helmuth Plessner, dessen Werk nicht nur zahlreiche Darstellungen erfährt, sondern zum Ausgangspunkt systematischer Überlegungen wird, die das Projekt einer politisch sensiblen Philosophie fortführen, der es nicht zuletzt um eine Anthropologie der Kontingenz zu tun ist, um eine „spielerisch-öffentliche Aufdeckung des kategorischen Konjunktivs der menschlichen Lebensführung“.²

Geht man davon aus, dass zu den Motivationen, die Philosophische Anthropologie aus einem selbst philosophiehistorisch schlecht ausgeleuchteten Hinterzimmer des vergangenen Jahrhunderts hervorzuholen, nicht zuletzt das gegenwärtig breite geistes- und kulturwissenschaftliche Interesse an Anthropologie und Ethnologie gehört,³ dann ist es sicher kein Zufall, dass vor allem Plessner heute Interesse finden kann, ohne dass ein solches Interesse nur dadurch motiviert sein müsste, sich in einer internationalisierten Theorielandschaft einmal auf die „eigenen“, sprich: deutsch(sprachig)en An-

sätze zu ‚besinnen‘. Auch solche Stimmen gibt es. Plessner nämlich – das ist allerdings eine keineswegs unstrittige Interpretation⁴ – gehört zu den wenigen und eher schwer zu Gehör kommenden Autoren der Weimarer Republik, die auch zum Ende hin einigermaßen klaren Kopf behalten haben und trotz stetig zunehmender totalitärer Bestrebungen „an dem Ideal einer offenen Form“ in allen gesellschaftlichen Wertesphären festhalten. Plessner, das arbeitet Kersten Schübler (S. 65, 75, 100, 116 ff., 122 f.) klar heraus, hat allerdings keineswegs die institutionellen Grundlagen der ersten deutschen Demokratie verteidigt. Dazu waren seine politischen Arbeiten zu sehr an die Eliten dieses Staates adressiert. Bleibt man aber auf der rein philosophischen Seite, so findet man bei ihm eine in dieser Deutlichkeit selten vorgetragene Option für ein historisch wie regional offenes Denken, für das die Überschreitung der Vertrautheitssphäre, die Anerkennung des Anderen, zum unverzichtbaren Element der *conditio humana* zählt (vgl. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, GS V, S. 192 ff.)⁵. Damit erweist sich Plessner heute im Vergleich mit anderen Vertretern philosophischer Anthropologie als ungleich anschlussfähiger für die in den Geistes- und Kulturwissenschaften gepflegte Orientierung an der Kulturanthropologie amerikanischer Provenienz. Trennend bleibt sicher, dass Plessner, ebenso wie Max Scheler und Arnold Gehlen, von einem universalisierbaren Begriff ‚des Menschen‘ ausgeht und bei aller systematischen Skepsis, bei aller historischen und kulturellen Relativierung einen universalen Bezugspunkt reklamiert (vgl. Arlt 2001, S. 9 ff.). Berücksichtigt man aber die Genese seiner Philosophie und ihre Kontexte, so markiert der Kollektivsingular „der Mensch“ bei Plessner eher einen letzten Halt als ein in jedem Fall zu erreichendes Telos. Dass nur von „dem Menschen“ die Rede sein könne, diese Voraussetzung wird in Anschluss an die kantische Tradition selbstverständlich mitgeführt, ob sie für Plessners Philosophie zwingend ist, darüber kann man wenigstens streiten. Die von ihm programmatisch be-

triebene „Selbstentsicherung“ (GS VIII, S. 46) des Menschen als des Subjekts von Politik und Theorie zeigt wenigstens auf der Metaebene, dort wo die Notwendigkeit der gemeinschaftlichen Rückbindung und die sie beschränkende Einsicht in ihre Kontingenz (vgl. GS V, S. 233) auszubalancieren sind, eine deutliche Tendenz zur Regionalisierung und d. h. zur Partikularisierung der kulturellen Adresse jeder Rede vom Menschen. Oder anders ausgedrückt: Die Anerkennung anderer Kulturen und Lebensstile als gleichberechtigte Möglichkeiten erzwingt eine Öffnung des Begriffs „Der Mensch“, um der praktisch bereits erfolgten Zurechnung des Fremden zu einer erweiterten Vertrautheitssphäre auch theoretisch gerecht zu werden.

Plessner soll damit keineswegs stillschweigend jene Traditionslücke schließen, die den aufwendigen „Reimport“ der Kulturwissenschaften überhaupt nötig macht⁶ – schon weil er, väterlicherseits jüdischer Abstammung, selbst unter den Exzessen des Antisemitismus zu leiden hatte, der auch im 19. Jahrhundert zahlreiche Wissenschaftler und ihre Ansätze zu marginalisieren verstanden hat, taugt er dazu nicht. Gleichwohl lassen sich von Plessner aus Verbindungen zu jenen Formen von Anthropologie/Ethnologie schlagen, die durch die Selbstkritik der wissenschaftsgeschichtlich mit dem Imperialismus verwobenen Disziplin hindurchgegangen sind und unter dem Schlagwort „writing culture“ zu einem pluralen Perspektivismus gefunden haben. Zumal in einer Situation, in der die Biosciences den Kulturwissenschaften ihre Deutungskompetenz in Fragen des Menschen streitig machen,⁷ kann die Rückbesinnung auf einen Ansatz, der sowohl in Richtung Kultur- wie Naturwissenschaften anschlussfähig ist, nicht nur in historischer Perspektive zur Selbstaufklärung beitragen.

Damit ist auch schon der zweite Punkt benannt, der das aktuelle Interesse für die Philosophische Anthropologie verständlich machen kann. Ohne eine weit reichende Analogie von Zwischenkriegszeit und Gegenwart behaupten zu wollen, koinzidiert die Situation am Ausgangspunkt der Philo-

sophischen Anthropologie mit der heutigen darin, dass das überlieferte Wissen über den Menschen fraglich wird und neue Reflexionsmanöver herausfordert. So wie Plessner, Scheler und Gehlen in den zwanziger Jahren versucht haben, „[...] das zeitgenössische biologische, medizinische, psychologische und soziologische Wissen philosophisch einzuholen“, so wird die Philosophie heute durch den Erfolg der Lebenswissenschaften herausgefordert, die einzelne Vollzüge der Selbstreproduktion des Lebens in den Bereich der Verfügbarkeit von Menschen, und das heißt hier: von einzelnen Personen und sozialen Organisationen aller Art, rücken lässt. Lenkt man den Blick auf die wissenschaftspolitische Begleitmusik und ihre Kolportage, die die dringende Reflexion darauf, dass Wissenschaft eine soziale Veranstaltung ist, konsequent ausblenden, um die ebenso unbestreitbare wie pauschale Differenz von Natur- und Kulturwissenschaften zur entscheidenden Alternative zu stilisieren, dann tun neben der unverzichtbaren Dekonstruktion der Phantasmen vom ‚Neuen Menschen‘ integrative Entwürfe not, die Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft (inkl. Wirtschaft, Recht, Politik etc.) zusammenzudenken verstehen. Freilich gibt es dazu schon ausgearbeitete Entwürfe, man denke nur an die Wissenschaftsanthropologie und -soziologie von Bruno Latour, während die Philosophische Anthropologie von Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, der in diesem Fragehorizont dazu tritt, erst umständlich renoviert werden müsste. Der Zusammenhang der Renaissance der Philosophischen Anthropologie mit den wissenschaftlichen Entwicklungen scheint mir dennoch unbestreitbar.⁹ Es muss sich freilich noch zeigen, was damit gewonnen werden kann.

2.

Philosophiehistorisch, d. h. im Blick auf die zu besprechenden Arbeiten, spielen die genannten Aspekte sicher nur eine untergeordnete Rolle. Überblicksdarstellungen, Biografien und Einführungen sollen vor aller Aktualisierung, so zumindest das gut

begründbare Leserinteresse, erst einmal über die Entstehung, Formierung und Wirkung einer Theorie präzise informieren, Zusammenhänge rekonstruieren und Differenzen herausarbeiten. Dennoch, will man Philosophie- und Geistesgeschichte nicht als Selbstzweck betreiben, sollte man auch in einem weiteren Rahmen die Bezugsprobleme angeben können, die das Interesse an den grau gewordenen Gestalten der Vergangenheit stimulieren. – Um es gleich vorweg zu sagen: Die genannten Arbeiten tun dies ohne Ausnahme in der einen oder anderen Form. Sie haben es damit allerdings auch nicht besonders schwer: Gehlens biologisch fundierter Kulturalismus, seine Option für einen Handlungsbegriff als methodischen Ausgangspunkt der Anthropologie und sein entsprechendes Bild vom Menschen, der „in seine Tätigkeiten verwickelt“ ist, richtet sich ausdrücklich gegen die Reduktionisten beider Seiten, der Natur und des Geistes (Thies, S. 25 ff., 32 f.). Auch Helmuth Plessner, dessen „Einleitung in die Philosophische Anthropologie“ *Die Stufen des Organischen und der Mensch* die „natürliche Künstlichkeit“ zum ersten von drei anthropologischen Grundgesetzen erklärt (*Stufen*, S. 309 ff.), hat es explizit als Aufgabe und Motivation seiner Arbeit angesehen „[...] der ständig rücksichtsloser werdenden Anmaßung der Politiker, Ökonomen, Ärzte in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzüchtung, d. h. dem Können des Menschen sein Schicksal zu verspielen, eine Schranke zu setzen“ („Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie“, GS VII, S. 50 f.).

Plessners Äußerung stammt aus dem Jahre 1936 und war unverblümt politisch gemeint. Besteht aber die Schranke, die seine Philosophie setzen will, nicht einfach darin, dem Nationalsozialismus ein anderes Menschenbild entgegenzuhalten, sondern – paradox – in der schrankenlosen Selbstzogenheit des Menschen, der mit der Unmöglichkeit, sich „in den Fügungen seiner Geschichte“ zu Ende zu bringen, leben lernen muss, so bleibt sie auch unter ganz anderen Voraussetzungen anschlussfähig („Der Aussagewert der Philosophischen

Anthropologie“, GS VIII, S. 398). Kersten Schübler, dessen „intellektuelle Biographie“ über Helmuth Plessner mit diesem Zitat schließt, hat es sich deshalb zur Aufgabe gemacht, am Leitfaden der drei großen politischen Schriften Plessners: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924, GS V, S. 7–133), *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931, GS V, S. 135–234) und *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935), besser bekannt als *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes* in der Neuauflage von 1959 (GS VI, S. 7–223), das wiederkehrende Motiv der „Selbstentsicherung“ herauszuarbeiten. Folgt man Schübler, der die Demokratiedefizite in den Theoriebildungen der zwanziger Jahre allerdings schonungslos benennt, so entwickelt sich Plessners politische Anthropologie gleichwohl in einer annähernd geraden Linie, die von der Kritik des Gemeinschaftsradikalismus über die Entsicherung des Geschichtsdenkens am Vorabend des Nationalsozialismus bis zu Vorschlägen für eine föderative Lösung der deutschen Frage auf europäischer Ebene führt (Schübler, S. 186 f.).

Mit deutlichem Schwergewicht auf der Zeit der Weimarer Republik und der ersten drei Jahre danach werden in einer gut lesbaren Darstellung mit ausgewogener Kontextualisierung des eigentlich intellektuellen Geschäfts¹⁰ Kern und politische Dimension eines philosophischen Projekts rekonstruiert, das in seiner Hauptthese lautet: Die Welt des Menschen ist „ein offenes System von Möglichkeiten“, es gibt in ihr nichts, was nicht veränderbar ist (vgl. Schübler, S. 37). Was auf den ersten Blick so aussehen mag, als würden alle Dimensionen des Wirklichen der beliebigen Verfügungsgewalt des Menschen unterstellt, ist zunächst einmal nichts anderes als die Absage an jedes Denken in Substanzbegriffen (vgl. auch Haucke, S. 19 ff.), das den Horizont der Möglichkeiten zugunsten fixer Größen restringiert. Kersten Schübler arbeitet das

insbesondere für Plessners Sicht auf Staat, Gesellschaft und Geschichte heraus. Dabei sind Plessners Texte allerdings weniger direkt politisch und auch nicht an Verfahrensfragen interessiert als vielmehr pädagogisch. Sie richten sich an die politischen Eliten (Schübler, S. 67, 70, 75) und lehren sie ein Ethos der Moderne, das gleichzeitig für die Unausweichlichkeit des Politischen einsteht (S. 100 ff.) und in der „systematisierten Skepsis gegen die eigene politische Position“ (S. 90) sein Ziel findet. Es geht darum, die elementaren Spielräume und Verantwortlichkeiten hervorzuheben und die soziale Sphäre als einen prinzipiell unendlichen Gestaltungsraum kenntlich zu machen, in dem noch der Verzicht auf Entscheidung wiederum nur eine Entscheidung sein kann – und zwar die schlechteste. Denn wer sich von reduktionistischen Begriffen blenden lässt (vgl. S. 58), flieht in einen verantwortungsscheuen Quietismus und wird zur leichten Beute derer, die ihre schrecklich folgenreiche Politik als unausweichlichen Zwang der Lage, als Telos der Geschichte oder Zweck der Natur zu verbrämen wissen. Plessner dagegen verfiert ein „liberales Ethos der Stärke“ (S. 66), das aus der Einsicht in die totale Kontingenz der Geschichte den Ansporn zur politischen Gestaltung bezieht und damit auf seine Weise einem neuen, zivileren „Menschheitstypus“ (S. 63) zuarbeitet, der sich „für Aspekte außereuropäischer, unvertrauter Lebensformen“ öffnet und eine „wagnisbereite, aber humane Politik“ erstrebt (S. 90). – Denn schließlich: Der anthropologisch aufgewiesenen Selbstentzogenheit des Menschen gilt es zu entsprechen. Das aber gelingt nur dann, wenn man der konstitutiven „Doppelaspektivität“ des Menschen (*Stufen*, S. 89 ff., 292 ff.), der Einheit von Notwendigkeit und Freiheit, von Begrenzungen und Möglichkeiten nicht ausweicht. „Exzentrik heißt, auch den eigenen ‚Weltgrund‘ zu relativieren und dennoch in seiner Wirklichkeit als verbindlich zu nehmen“ (Schübler, S. 90).

In der Tat pflegt Plessner ein existenzialistisches Pathos der ‚Rückhaltlosigkeit‘. Wer das Wagnis des Denkens auf sich

nimmt, so heißt es am Ende der *Stufen*, der muss jedem heimatstiftenden Glauben entsagen und alle Brücken abbrechen, die ihn noch mit dem Land seiner Herkunft verbinden, das ihn mit „letzte[n] Bindung[en] und Einordnung[en]“, mit „Versöhnung“ halten will. „Der Geist [...] weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf“ (Plessner, *Stufen*, S. 342, 346). Plessner bestreitet nicht den Sinn entschiedener Positionierungen, im Gegenteil: Der Mangel an Selbstverständlichkeiten macht Entscheidungen ja gerade unumgänglich, und das gilt auch für jene dauernden Festlegungen, die sich kaum noch bis zu einem instituierenden Akt zurückverfolgen lassen und sich inzwischen zu Gewohnheiten und Üblichkeiten auswachsen, um sich schließlich zum Netz einer spezifischen, regional begrenzten Kultur zu verdichten. Am Ende der Weimarer Republik greift Plessner zu durchaus beklemmenden Formulierungen, wenn er eine Haltung politischer Geschlossenheit skizziert, die aus der bedrohlichen Bodenlosigkeit auf den Zwang zur Wehrhaftigkeit schließt (z. B. *Macht*, GS V, S. 219). Doch diese außenpolitische Aggressivität, die den Interpreten an einigen Stellen zwingt, „Plessner mit Plessner gegen ihn selber zu verteidigen“¹¹, ist keineswegs das einzige Problem. Fokussiert man ausschließlich diese Seite der kritischen Selbstentfremdung, sei sie auch in eine schillernde Dialektik von Eigenem und Fremdem integriert, so ergibt sich ein Bild souveräner Reflexion und mal unerschrockener, mal aggressiver Welterschließung, zu dem die aufwendige Rekonstruktion menschlicher Leib- und Körperbezüge nicht recht passen will. Die Innenseite scheint zu fehlen, die psychischen Abgründe, die auch der freiwillige ‚Tribut an den Teufel‘, den der Text über *Die Grenzen der Gemeinschaft* so bereitwillig zahlen will, nicht überdecken kann. Die Relativierung des Eigenen und seine „Verschränkung“ mit dem Anderen geht keineswegs so rei-

bungslos über die Bühne, wie es Plessner und mehr noch sein Biograph uns zumeist glauben machen wollen: „Eine zur Wesensverfassung der Mächtigkeit des Menschen gehörige Angst oder Bedrängtheit, die zugleich die feindselige Reaktion als Gegen Schlag im Gefolge hat“ (Plessner, *Macht*, GS V, S. 192), droht den intellektuellen Skeptizismus zu unterlaufen. Der Spagat zwischen der Verbindlichkeit des Eigenen und seiner gleichzeitigen Relativierung ist problematisch genug; was aber wäre, wenn zu den bekannten Schwierigkeiten noch die Einsicht hinzukäme, dass jede Erweiterung des Horizonts die Disziplinierungsschraube anzieht und die geografische Erweiterung der Vertrautheitssphäre mit der zunehmenden rigiden Ausschließung des verbleibenden Rests an (innerer und äußerer) Fremdheit teuer erkaufte. Die Freiheit der Bodenlosigkeit, so ließe sich im Stile von Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung* folgern, lässt sich unter diesen Bedingungen nur halten, wenn man alle Geborgenheiten radikal ausgrenzt und in absoluter Feindschaft von sich weist, wie es Plessner in den *Stufen des Organischen* explizit tut (vgl. dort S. 342). Helmut Lethen hat in seiner scharfsinnigen Lektüre bereits auf die Konsequenzen hingewiesen. Der äußere Kosmopolitismus erzwingt im Innern strengste Disziplin: „Die Aufgabe der Bewachung der Grenzziehung, mit der das Ich sich seiner Identität vergewissert, versetzt es in einen chronischen Alarmzustand.“¹²

Kersten Schübler, Plessners kritisch-sympathetischer Biograf, der den Schattenseiten ansonsten keineswegs ausweicht, geht diesen Untiefen zugunsten einer geraden Linie aus dem Weg, die dem Kölner Privatdozenten vom unzweifelhaft liberalen Ende seiner Lebensgeschichte her Kredit gibt. Dafür gibt es gute Gründe, und nicht nur die, die im Vergleich mit anderen Philosophen dieser Zeit geradezu ins Auge springen, trotz aller Haken und Ösen – das zeigt Schübler allemal – bleibt Plessners radikaler Möglichkeitssinn nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für eine Gegenströmung zum hegemonialen Weimarer Totalismus, sondern kann zu einem wichtigen

Bezugspunkt für ein offenes Geschichtsdendenken werden. Um aber das herauszudestillieren, bedarf es weiterer philosophischer Arbeit, die sich den Abgründen aussetzt. Vielleicht hätte Schübler seine Linie öfter einmal durchbrechen sollen, um dann auch den *Stufen des Organischen* den Platz einzuräumen, der ihnen in der „intellektuellen Biographie“ Helmut Plessners gebührt, dann wären die Ambivalenzen insgesamt vielleicht stärker zum Tragen gekommen und der Gewinn, den die Lektüre mit sich bringt, noch gestiegen.

3.

So muss man zu Heike Kämpfs schmalem, aber recht konzisem Band *Helmut Plessner. Eine Einführung* greifen, um Plessners Werk vor allem in anthropologischer Perspektive nachgezeichnet zu finden. Geradezu entgegengesetzt zu Schüblers intellektueller Biografie konzentriert sich Kämpf in ihrer Einführung auf eine immanente Rekonstruktion der Grundzüge seiner Anthropologie, wie sie sich von der *Ästhesiologie* bis zu *Lachen und Weinen* entwickelt, und zeichnet doch zugleich eine ähnliche Charakteristik seines intellektuellen Habitus. Abschließend benennt sie einige Anschlussstellen und Weiterführungen, die die Renaissance von Plessners Philosophie ergründen. Unter dem leitenden Motiv einer Freiheit (S. 25 ff.), die sowohl als Freiheit vom Zwang endgültiger Festlegung als auch als Handlungsfreiheit, als Freiheit zur Widerspenstigkeit, zur Verweigerung von Instrumentalisierungsabsichten,¹³ verstanden werden kann, erweist sich Plessners Philosophie in all ihren Dimensionen als eine Philosophie der (Selbst-)Distanz, die sich in seinem Theoriekonzept, d. h. auf der Beobachterseite, ebenso findet wie in der exzentrischen Positionalität des Menschen. Bis in die frühesten, vor allem Kant gewidmeten Schriften verlegt Heike Kämpf dabei Plessners Willen zur Entsicherung des Denkens zurück (S. 21 ff.), der es heute wieder aktuell werden lässt. Nachteilig wirkt sich allerdings die weitgehende Ausblendung der Schrift über *Macht und menschliche Natur*

aus, in der die programmatisch in Kauf genommene Selbstgefährdung des Denkens (S. 112) ihre riskanteste Form annimmt. Nicht zuletzt der Verzicht darauf, sich der schillernden Argumentation dieser Arbeit wirklich auszusetzen, scheint es zur Folge zu haben, dass die mit der exzentrischen Positionalität gegebenen Qualitäten: „natürliche Künstlichkeit“, „vermittelte Unmittelbarkeit“, „utopischer Standort“ (68 ff.) etwas idealistisch überzeichnet werden. Der Übergang von der zentrischen Form der Grenzrealisierung zur exzentrischen und die dadurch gewonnene Reflexivität, die sich in unendlichem Regress als letztlich grundlos enthüllt (S. 66), bringt keineswegs die Aufhebung der Macht des Faktischen. Noch die konsequenteste Selbstentsicherung spricht in der vertrauten Sprache der eigenen intellektuellen Traditionen, von der leiblichen Seite der Erfahrung ganz zu schweigen. – Greift man alternativ zu Kai Hauckes Bändchen *Plessner zur Einführung*, um sich über das Hauptwerk zu informieren, so wird man wider Erwarten von der Anthropologie weit weggeführt. Haucke widmet sich zwar beinahe ausschließlich den ‚Stufen‘, folgt man aber seiner philosophiehistorisch kontextualisierenden Einführung, so handelt es sich bei diesem Werk weniger um eine philosophische Anthropologie, allenfalls um eine „Einleitung“ dazu, sondern vielmehr um eine als allgemeine Philosophie des Lebendigen verfasste „Fundamentalontologie“. Haucke stellt deshalb die „Transformation des Substanzbegriffs“ (S. 51 u. ö.) in den Mittelpunkt seiner Interpretation und geht zu Ungunsten anderer Kontexte vor allem den impliziten Rückbezügen in die Geschichte der ‚Ersten Philosophie‘ nach. Ohne Frage kommt Haucke mit dieser quer zur Rezeption stehenden Einführung zu zahlreichen interessanten Einsichten, ob es allerdings klug war, deshalb auf all das zu verzichten, was man von einer Plessner-Einführung erwarten kann – wenigstens einen Überblick über die Werkgeschichte, tiefer gehende Informationen über „Die Grenzen der Gemeinschaft“ und „Macht und menschliche Natur“ sowie ein Ausblick auf die Nachkriegszeit –, darf in-

frage gestellt werden. Hätte Haucke sich außerdem, das sei nebenbei angemerkt, mit der Beziehung zwischen Scheler und Plessner beschäftigt, so hätte er den Untertitel der *Stufen*, „Einleitung in die philosophische Anthropologie“, nicht einfach als Beleg für seine Lesart verwendet (S. 140), sondern als pragmatische Lösung genommen, die auf ein Abkommen der beiden Rivalen zurückgeht.¹⁴ – Mit Blick auf Leserwartungen besser gelungen ist dagegen *Gehlen zur Einführung* von Christian Thies, der sich sowohl um eine knappe, aber plausible Kontextualisierung der Anthropologie Arnold Gehlens in einem zwischen den Polen Natur/Kultur und Optimismus/Pessimismus aufgespannten Feld anthropologischer Grundpositionen bemüht, als auch den zentralen Begriff des Menschen als eines Mängelwesens eine weit ausgreifende Darstellung widmet, die neuere biologische Erkenntnisse und philosophische Positionen mit berücksichtigt (S. 35 ff.). Leider nur implizit, dem kritischen Leser überlassen bleibt dabei die Deutung der Werkentwicklung Gehlens, die sich gut auf die Formel hätte bringen lassen: Von der negativen zur pessimistischen Anthropologie. Anstatt Gehlen allzu schnell auf die Position eines „pessimistischen Kulturalismus“ (S. 31) festzulegen, den er mit seiner Institutionentheorie und vollends mit der These einer „post-histoire“¹⁵ zweifellos verfiel, wäre die Unterströmung eines jeden Kulturalismus herauszuarbeiten gewesen, die sich – wenngleich versteckt – auch bei Gehlen findet.¹⁶ Nämlich die Beobachtung einer anthropologischen Negativität, die den Menschen als sich selbst wesentlich entzogen ausweist, sodass jegliche Festlegung grundsätzlich Revisionsbedarf erzeugt.¹⁷ Thies zieht solcher immanenter „Dekonstruktion“ die nicht minder nötige, manchmal allerdings etwas unvermittelt wirkende Kritik von außen vor und zielt dabei nicht zuletzt auf das Verhältnis von Natur und Kultur (S. 97). Außer dem Kritikpunkt, dass die Weltoffenheit des Menschen durchaus an sich beschränkt sei (S. 57 ff., vgl. Arlt 1996, S. 75 f.) und deshalb keineswegs erst durch eine zweite Natur

nachträglich diszipliniert werden müsse, bemängelt Thies mit ähnlicher Stoßrichtung, dass Gehlen Natur und Kultur als „Komplementaritätsverhältnis“ und damit „prinzipiell falsch“ fasse (S. 97): „Je mehr Natur, desto weniger Kultur ist möglich – je weniger Natur, desto mehr Kultur ist nötig.“ Fraglich bleibt allerdings, ob die Alternative nun „Je mehr Natur, desto mehr Kultur“ lauten muss und man sich damit der Gefahr eines wie komplex auch immer gedachten Determinismus aussetzen will oder ob es nicht darauf ankommt, Modelle der Verschränkung (Plessner) oder auch Hybridisierung (Latour) zu entwickeln, in denen Natur und Kultur als nahtlose, aber unendlich zerklüftete Textur gedacht werden kann.¹⁸

4.

Es bleibt der uneinholbare Vorsprung Helmut Plessners in der Konstellation der philosophischen Anthropologie, die Aufmerksamkeit nicht nur auf das ‚leibliche Substrat‘ ‚geistiger Gebilde‘ (GS III, „Anthropologie der Sinne“, S. 371), mit der Formulierung von Erwin Straus: den „Sinn der Sinne“ (vgl. Arlt 1996, S. 47 ff.), gelenkt zu haben, sondern den Menschen als Ort einer komplexen und dabei unhintergehbaren Verschränkung von Natur und Kultur bestimmt zu haben. In Plessners struktural angelegter Konzeption ist weder Platz für eine evolutionstheoretische Reduktion (deshalb unhintergebar) noch für eine biotechnische Überwindung der exzentrischen Positionalität des Menschen. Wie Gerhard Arlt in seiner Studie *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmut Plessners* nachzeichnet, ist der Schritt von der Ästhesiologie (1923) zur Anthropologie (1928) nicht einfach eine Erweiterung der Fragestellung, vielmehr schafft er „ein neues Klima, einen veränderten Stil des Denkens“ (S. 43). An die Stelle eines systematisch konzipierten Theorieentwurfs (zu den Problemen vgl. Kämpf, S. 39) tritt eine uferlose ‚Hermeneutik des langen Weges‘, die angesichts des Doppelverhältnisses, das der Mensch zu seinem Körper hat, der Berücksichtigung immer neuer Bruchstücke aus dem Nach-

lass der Kulturen nicht entraten kann. „Exzentricität und Verkörperung erfahren ihre Grundierung in Begriffen wie Gebrochenheit (von Leib und Körper), Bruch- und Nahtstellen, Unstimmigkeiten, nicht ausgleichbares Mißverhältnis (zu sich und der Sensorik), Antagonismus“ (S. 43, vgl. auch 68 S. ff.). Der entscheidende Schachzug Plessners besteht für Gerhard Arlt darin, dass er der Vorstellung, „der Mensch sei sich selbst vorgegeben als Naturwesen“, die „Basis“ entzieht, ohne die Perspektive einfach umzukehren (S. 44/45). Gegeben ist sich „der Mensch“, im Kollektivsingular eigentlich nicht mehr bestimmbar, weder als Natur- noch als Kulturwesen, sondern nur in der Fülle partikularer Gestalten, die aus dem ‚Zwang zum Ausdruck‘ (S. 44) in historisch und kulturell ganz unterschiedlichen Situationen hervorgegangen sind – so wenigstens möchte man, Arlts Perspektive leicht verlängernd, schließen.

Im Übergang vom ersten zum zweiten Teil seiner Studie, d. h. von der Anthropologie zur Politik, kommt der Verfasser dieser Ausdeutung allerdings in die Quere, wenn er immer wieder nach Modellen der Grundlegung sucht (vgl. S. 103, 122), anstatt „die Entscheidung über den Primat von Philosophie, Anthropologie, Politik [wirklich] offen zu lassen“ (S. 125; GS V, „Macht“, S. 221). So stellt Arlt mit Blick auf die Schrift über die *Grenzen der Gemeinschaft*, die schließlich mehr sein will als nur die Gegenüberstellung zweier sozialer Aggregatzustände, die zentrale Frage, wie „das Ethos der Gesellschaft“ denn nun gerechtfertigt werden könne, beantwortet sie dann aber durch Verweis auf „das Konstitutionsgesetz der menschlichen Seele“ (S. 91), d. h. unter Angabe positiver Gründe. Anstatt, wie noch im ersten Teil herausgearbeitet, das Fehlen letzter Bestimmungen auch in diesem Fall ins Feld zu führen, schiebt Arlt wider eigene Beteuerung, politische Auffassung und Anthropologie ständen in „innere[m] Zusammenhang“ (S. 91), Plessner eine Rechtfertigungsstrategie für seine Gesellschaftsoption unter, die sich letztlich in gepflegtem bürgerliche Individualismus erschöpfen

müsste. Mit dem Argument für Gesellschaft, nur die von ihr „angebotene Verhüllung durch Rolle, Maske, Beruf, Funktion“ erfülle die „Bedingung aller Individualisierung“, dass sich die Seele sowohl zeigen als auch verbergen können dürfe, wird eine historisch und regional beschränkte Form sozialen Lebens verallgemeinert. In der Tat argumentiert Plessner mit diesem historischen Material. Der Grund dafür scheint mir aber doch eher in der konkreten Kommunikationssituation zu liegen, zumal bei Plessners diskursinterventionistischem Anspruch, als in der Absicht, eine universale „Philosophie des Psychischen“¹⁹ zu entwickeln. Wenn man Plessner retrospektiv mit dem Wissen der späteren Texte liest, könnte man entgegenhalten, dass die grundsätzliche Lage jedes Menschen, prinzipiell von einem Hof von Möglichkeiten umgeben zu sein, das souveräne Spiel mit Rolle, Maske, Beruf keineswegs erzwingt. Vielmehr ist eine tiefer liegende Potenzialität anzusetzen, nämlich einer notwendigen, aber keineswegs hinreichenden Bedingung, aus der erst in bestimmten historisch und kulturell genau zu spezifizierenden Zusammenhängen etwas folgt, ohne freilich determiniert zu sein. Denn auch dann, wenn man Ausdifferenzierung, Individualität, spezifische nationale Traditionen etc. hinzunähme, ließe sich noch lange kein alternativloser Schluss aus der Grundbeschreibung des Menschen als des ‚nicht festgestellten Tieres‘ (Nietzsche) ziehen. Arlt, der an anderer Stelle – in Leserichtung an früherer Stelle – herausarbeitet, wie sehr es Plessner genau darum geht, Selbstbeschreibungen der Menschen als Gattungswesen offenzuhalten, verschonkt Differenzierungsmöglichkeiten, weil er Plessners Einsicht nicht immer konsequent genug auf dessen Texte zurückwendet. Gleichwohl, das zeigt die „Schlussbilanz“ (S. 137 ff.), die Plessner mit Merleau-Ponty, Lacan und Foucault (vgl. auch Kämpf, S. 112) konfrontiert, wird – salopp gesagt – all das herausgearbeitet, was Plessner im Kontext jüngerer Differenztheorie noch immer ganz passabel abschneiden lässt.

In der bewährten Sammlung Metzler, die sich um wohl fundierte Überblicksdarstellungen bemüht, hat Gerhard Arlt kürzlich einen weiteren Band vorgelegt, der sich der Philosophische[n] Anthropologie allgemein widmet. Problembewusst beginnt Arlt hier mit dem geradezu drastischen Nachweis der Konturlosigkeit der Begriffe „Mensch“ und „Anthropologie“ (S. 9-13), um geradewegs auf den entscheidenden Punkt zuzusteuern, ob nämlich „die philosophische Frage nach dem Menschen schon die Redeweisen ‚anthropologie‘ und ‚anthropologisch‘ [rechtfertigt]. Zugespielter gefragt: Begründet diese Frage schon die philosophische Anthropologie als umgrenzte Wissensform und Disziplin?“ (S. 11). Die Antwort gibt Arlts Buch, indem es nicht nur die drei Hauptrepräsentanten Max Scheler (S. 66-99), Helmuth Plessner (S. 99-132) und Arnold Gehlen (S. 132-160) auf instruktive Weise porträtiert, sondern ihre Philosophien synchron wie diachron kontextualisiert. So gibt Arlt nicht nur eine philosophiehistorische „Ortsbestimmung“ (S. 14-40, hier S. 20 f.), die den Auftritt der Philosophischen Anthropologie auf fachinterne, allgemein humanwissenschaftliche und epochenspezifische Problemkonstellationen bezieht, sondern auch eine Skizze des Feldes widerstreitender philosophischer Konzepte insbesondere der Zwischenkriegszeit (S. 40-65). Diese umfassende Kontextualisierung, zu der nach einem internen Vergleich der Positionen von Scheler, Plessner und Gehlen (S. 160-175) und einer Skizze der „Frontverläufe im Kampf gegen die Anthropologie“ (S. 175-179) noch einmal eine bilanzierende Übersicht mit Blick auf angrenzende Unternehmungen in Medizin und Philosophie sowie Kritiken hinzukommt (S. 180-215), macht bei allem Interesse, das die einzelnen Aspekte verdienen, auch das Manko des Bandes aus. Man erhält eine Fülle von Informationen, kann sich manchmal aber des Eindrucks nicht erwehren, als wolle der Autor den von ihm diagnostizierten Mangel an Kontur noch einmal praktisch unterstreichen. Eine stärkere Konzentration auf

ausgewählte Bezugfelder wäre hier vorteilhafter gewesen.

In Kontrast dazu sind die autorenbezogenen Beiträge ausgesprochen konzise, insbesondere in den Abschnitten zu Scheler und zu Plessners „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ sowie den Vorarbeiten dazu, gelingt es Arlt, die wesentlichen Züge auf überzeugende Art und Weise kurz und klar darzustellen. Zutreffend scheint auch seine kurze Stellungnahme zur Plessner-Literatur, insbesondere wo sie philosophiehistorisch nach Vorbildern für seine „Strukturbestimmungen“ sucht (S. 129). Pointiert hebt Arlt darauf ab, dass „Plessners Gedanken [...] erst fruchtbar geworden [sind] in der originellen Verbindung einer Strukturtheorie des lebendigen Leibkörpers mit einer Theorie der Geschichte, der Politik und der Macht“ und eben dieser Konstellation „ihre befreiende Sprengkraft“ verdanken (S. 129). Seine eigene Rekonstruktion der konstitutiven Aspekte des Stufenkonzepts und der drei anthropologischen Grundgesetze im „Biophilosophie und politische Theorie“ überschriebenen Kapitel mündet denn auch ausdrücklich in der zitierten These und kann für sich in Anspruch nehmen, trotz dieser Zielvorgabe der Eigenlogik der „Stufen“ gerecht geworden zu sein.

Um so mehr reibt man sich dann allerdings verwundert die Augen, dass der Abschnitt „Politische Anthropologie“ nach knapp drei Seiten geradezu abbricht, ohne auf die „Grenzen der Gemeinschaft“ und – eklatanter noch – „Macht und menschliche Natur“ näher eingegangen zu sein. („Die verspätete Nation“ spielt überhaupt keine Rolle.) Der Verzicht darauf, die eben noch aufgestellte Behauptung von der politischen Anthropologie als intrinsischem Ziel der Plessner'schen Arbeiten der Zwischenkriegszeit mit einer eigenen Analyse des Macht-Textes von 1931 zu unterfüttern, muss zumal auch deshalb verwundern, weil dort die Reichweite der Anthropologie als eigener Disziplin noch einmal verhandelt und eingeschränkt wird (s. o. Arlt 1996). Gleichwohl handelt es sich um eine lesenswerte Arbeit, die die Philosophische An-

thropologie in ihren Intentionen und Anschlussmöglichkeiten gut kontextualisiert und dabei immer wieder einzelne Punkte vorstellt, die zur Weiterarbeit anregen.

Matthias Schöning, Konstanz

Anmerkungen

1. Vgl. Christian Thies: Gehlen zur Einführung, S. 15 ff. (Die rezensierten Werke werden im Folgenden mit Verfässernachnamen im Text ausgewiesen. Hier also: Thies, S. 15 ff.) Vgl. ders.: Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 32 ff.
2. Hans-Peter Krüger: *Zwischen Lachen und Weinen. Band I: Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 55 (im Original z. T. kursiv). Vgl. auch den von Hans-Peter Krüger verantworteten Plessner-Schwerpunkt der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, H. 2 (2000): „Das Schauspiel der Kultur im Spiegel der Natur. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie“, S. 208–317.
3. Für einen (bibliografischen) Überblick vgl. Julika Funk: „Forschungsrichtungen in der Anthropologie: Philosophische Anthropologie, Historische Anthropologie, Interkulturalität und Kulturanthropologie. Überblick und Auswahlbibliographie“, in: *Historical Social Research/Historische Sozialforschung (HSR)*, Jg. 25, H. 2 (2000), S. 54–138.
4. Für eine eindrückliche Lektüre der Anfechtungen Helmuth Plessners vgl. Helmuth Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 71–95 u. 110–115.
5. Helmuth Plessner wird mit Ausnahme der „Stufen des Organischen“ nach den *Gesammelten Schriften* (Sigle: GS) in 10 Bänden, hg. von Günter Dux, Odo Marquart u. a., Frankfurt: Suhrkamp 1980 ff. unter Angabe der Bandnummer und des Aufsatz- bzw. Werktitels zitiert. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie* werden nach der Ausgabe: Berlin: de Gruyter, Sammlung

- Götschen 1975 (3. Aufl.), zitiert (Sigle: *Stufen*).
6. Vgl. Gerhart von Graevenitz: „Verdichtung. Das Kulturmodell der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“, in: *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 12 (1999), S. 19–57.
 7. Vgl. Bernhard Kleeberg u. a. (Hgg.): *Die List der Gene. Strategeme eines neuen Menschen*, Tübingen: Narr 2001.
 8. Ulrich Bröckling: „Um Leid und Leben. Neue Studien zur Philosophischen Anthropologie“, in: *Philosophische Rundschau*, Jg. 48, H. 2 (2001), S. 136–152, hier: S. 137.
 9. Als Beleg vgl. den Ansatz von Gesa Lindemann: „Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 28, H. 3 (1999), S. 165–181.
 10. Mängel stellen allerdings der Verzicht auf ein Register und die Häufigkeit von Fehlern dar.
 11. Axel Honneth, [Rez.:] „Rüdiger Kramme, Helmuth Plessner und Carl Schmitt“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 43 (1991), S. 155–158, hier S. 158.
 12. Lethen (Anm. 4): S. 84.
 13. Plessner, GS IX, S. 333, Kämpf, S. 26.
 14. Vgl. Helmuth Plessner: „Erinnerungen an Max Scheler“, in: Paul Good: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern 1975, S. 19–27, sowie Schüßler, S. 81.
 15. Arnold Gehlen: „Post-Histoire“, in: H. Klages / H. Quaritsch (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 885–895.
 16. Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Quelle & Meyer 1997 (13. Aufl.), S. 80.
 17. Vgl. die Rez. zweier Bücher von Thomas Rentsch v. Andreas Luckner: „Negative Ethik“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 26, H. 2 (2001), S. 170 f.
 18. Vgl. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, übers. von G. Roßler, Frankfurt 1998 (frz. EA 1991), S. 14: „Das Dilemma wäre ausweglos, wenn die Anthropologie uns nicht schon seit langem daran gewöhnt hätte, ohne Krise und Kritik das nahtlos ineinander übergehende Gewebe der ‚Natur/Kultur‘ zu untersuchen, das ich so nennen will, weil es etwas mehr und etwas weniger als eine Kultur ist.“
 19. Kai Haucke: „Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘. Eine Kritik des deutschen Idealismus“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, H. 2 (2000), S. 237–264, hier S. 257.

Neuere Literatur

Raymond BORENS / Urs FELLMANN / Christian KLÄUI (Hg.): *Wunde Körper-Wunde*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001. 214 S., ISBN 3-8260-1910-5, EUR 25,-.

Wie sprechen, wenn wir vom Körper sprechen? Jacques Lacan hat diese Frage von seinem ersten bis zu seinem letzten Seminar nicht losgelassen. Ausgehend vom Körper vor dem Spiegel, über den zerstückelten Körper, den Körper als Maschine gelangt er in seinem Spätwerk zum Körper des Genießens. „Es ist der Körper, auf den die Sprache anzeigt“ (Lacan). Solche neologistischen und enigmatischen Formulierungen, die nicht nur den Schwierigkeiten einer Übersetzung geschuldet sind, scheinen entscheidende Fragen zunächst eher zu verdecken als zu nennen. Eine neue Publikation, die Beiträge zweier Tagungen aus den neunziger Jahren in Basel zum Thema „Psychoanalysomatik“ vereint, bietet Interessierten nun einen schrägen Einstieg in die Diskussionen – schräg insofern, als die Vorträge weniger auf philologische Knochenarbeit als auf einen Einblick in die Innereien einer praktischen Auseinandersetzung mit dem Körper auf der Couch ausgerichtet sind. Die dabei auftauchenden Fragen berühren indes auch theoretisch wichtige Probleme: Wie lässt sich vom Symbolischen aus ein Zugang zu PsychosomatikerInnen finden, zumal sich diese im Hinblick auf ihre Erkrankungen in der Regel durch eine bemerkenswerte Schweigsamkeit auszeichnen? Was sagt diese Sprachlosigkeit? Wodurch wird die Subjektconstitution von PsychosomatikerInnen verhindert? Was bedeutet es, (in einer Analyse) auf das Reale zu treffen? Welchen Sinn haben psychosomatische Läsionen?

Ernst Ammann kommt in seinem Text unter dem Titel „Grenzgänge“ zu dem Ergebnis, dass eine Psychoanalyse psychosomatischer Störungen eine unmögliche Sache sei. Die Sprachlosigkeit der PatientInnen gegenüber ihren somatischen Manifestationen

sind für Ammann erstes Indiz dafür. Die körperlichen Erscheinungen, die von den Betroffenen vielfach als reale Kastration interpretiert werden, stehen einem deutenden Zugang im Wege. Die Deutbarkeit wäre aber Voraussetzung für den Subjektstatus der PatientInnen. Im Unterschied zu PsychoterapeutInnen haben PsychosomatikerInnen zwar eine erzählbare Geschichte im Symbolischen. Diese endet aber mit dem Ausbrechen einer psychosomatischen Erkrankung, was Ammann als eine *passage à l'acte* begreift. Ein derart verschwundenes Subjekt entzieht sich der Analysierbarkeit. Auch Urs Fellmann geht in seinem Vortrag „Ein-geschriebenes Geschlecht“ von der Beobachtung schweigsamer PatientInnen aus. Infolge der gestörten Subjektgenese kann der/die AnalytikerIn weder als anderEr noch als Objekt einen Platz in der Rede von PsychosomatikerInnen einnehmen. Als Ursache dafür nennt Fellmann eine Verklumpung entscheidender Signifikanten. Die primäre Identifizierung, welche eine geschlechtliche ist, findet daher nicht statt. Der Körper erweist sich als beschriftet mit realen Resten, welche zu symbolisieren dem/r Betroffenen nicht gelungen ist. Das Aufeinandertreffen von Leiden und Geschlecht auf dem Körper der Kranken wird hier am Beispiel eines Patienten mit Morbus Crohn (Colitis ulcerosa: eine chronische Entzündung des Dickdarms) demonstriert, in dessen Wortschöpfungen („blutschwanger“, „Mittelmeer-schmerz“) die konstitutive Rolle des Geschlechts noch anklingt. Claude-Noelle Pickmann weist im Artikel „Über die Einverleibung“ darauf hin, dass psychosomatische Erscheinungen vielfach erst während einer Analyse auftreten. Signifikanten lösen sich aus dem Kreislauf des Austauschs und setzen sich am Körper fest. Die zentrale Funktion des Geschlechts wird auch in diesem Text deutlich, geht es doch um die unmögliche Repräsentierbarkeit „der Frau“. In seinem Einleitungsaufsatz unter dem Titel „Psychoanalysomatik“ unterscheidet Raymond Borens neurotische von psychosomatischen Erscheinungen wie Sprache und Schrift. Die Krankheit fun-

giert als Inschrift auf dem als Grabstein (*sema*) aufgefassten Körper. Entscheidend dabei ist der von Derrida hervorgehobene vaterlose Zustand der zur Schrift erstarrten Rede. Darüber hinaus macht Borens auch auf andere Aspekte des Lacan'schen Umgangs mit Psychosomatosen aufmerksam: Psychosomatische Phänomene versuchen das Begehren des Anderen zu umgehen. Die Störung in der Subjektgenese von PsychosomatikerInnen liegt sowohl im Bereich der erforderlichen *alienation* (Entfremdung) wie in der ebenso notwendigen *separation* (Trennung). Dies spiegelt sich in den für PsychosomatikerInnen typischen Hologrammen wider, in Sequenzen, die aus mehreren Worten bestehen, aber wie ein einziges Wort funktionieren.

„Ein Diskurs ohne Zweifel“ ist die Rede von PsychosomatikerInnen für Christoph Keul. Gemäß Lacans Lehre von den vier Diskursen wäre der Diskurs der PsychosomatikerInnen ein Herrendiskurs. Die Erkrankten identifizieren sich mit dem Herrensingularen. Eine für eine mehrdeutige (und metaphorfähige) Bedeutungsgenese erforderliche Kluft des Subjekts zu seinen Bedeutungen wird geschlossen. Damit eliminieren PsychosomatikerInnen jeden Zweifel. Nicht beantwortet werden kann auf diese Weise die Frage nach der Krankheitswahl: Was motiviert das Ausbrechen einer Psychosomatose, unter welchen Bedingungen wird ein Subjekt zum Neurotiker? Das ist umso schwieriger zu klären, als schon Freud auf das vielfach gemischte Vorkommen von Neurosen und Psychosomatosen hinweist. Auch Jean Richard Freymann beschreibt einen „Psychoanalytische[n] Zugang zur Läsion“, bei welchem die Unterscheidung von somatischen und neurotischen Phänomenen wichtig ist. Somatische Erscheinungen haben ihm zufolge keine Bedeutung. Das entspricht Freuds Einschätzung, der der Vorläuferkategorie der heutigen psychosomatischen Erkrankungen, nämlich den Aktualneurosen, jeden Sinn abspricht. Eine Bedeutung erhalten diese Erscheinungen nur durch den „zur Symbolisierung befähigte[n] Apparat“ (145). Sollen

wir darin einen Versuch sehen, Körper und Sprache zusammenzuhalten?

Wie weit kann und muss ein AnalytikerIn in das Reale seiner/ihrer KlientInnen eindringen? Welche „Handgriffe“ sind erforderlich, um „erstarrte, erratische Signifikanten überhaupt erst lesbar zu machen“ (158)? Eva Maria Golder zeigt in ihrem Text unter dem Titel „Körper und Übertragung“ am Fall einer Hebamme mit einer von Geburt an defekten Hand, dass die Grenzen der Terra incognita des Körpers bisweilen durch die/den AnalytikerIn neu gezogen werden müssen. Auch Susanne Hommel beschreibt „Eine Begegnung mit dem Realen“. Im Gegensatz zu Golder sieht sie die Chance der AnalytikerIn nicht im Abschreiten der Grenze, sondern in der Entwicklung eines Signifikantennetzes zwischen AnalytikerIn und Analysierter/m das eine Rekonstruktionsarbeit sowohl am Körper wie an der Geschichte der Betroffenen möglich machen soll.

Einen philologisch wichtigen Beitrag liefert Hermann Lang unter dem Titel „Struktural analytische Überlegungen zum Phänomen des ‚Symptomshifts‘“. Er weist nach, dass Lacan den Begriff des Symptoms mit drei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet: Zunächst versteht er unter Symptom das Signifikat eines aus dem Bewusstsein verdrängten Signifikanten. In einer späteren Phase gilt ihm das Symptom als Metapher, als Signifikant für einen anderen Signifikanten. In seinem Spätwerk schließlich gerät das Symptom zu einer *lettre*, einem Buchstaben, der aus der Sprache wie etwas Verworfenen herausfällt.

Christian Kläui fokussiert in seinem Vortrag unter der Überschrift „Einfall und Ausschlag“ die Entstehung psychosomatischer Phänomene. Für ihn steht die Metaphernbildungsstörung psychosomatischer PatientInnen im Zentrum, welche auf einer Fixierung des ersten Signifikanten beruht. Weil dieser bei PsychosomatikerInnen nicht der Urverdrängung anheimfällt, fehlt eine (für ein neurotisches Genießen und die damit verbundene Ausbildung von Phantasmen) erforderliche Trennung zwischen dem Genießen und seinem Objekt. Das

psychosomatische Phänomen steht daher „für nichts, außer für sich selbst“ (162). Kläui erprobt in seinem Beitrag – ähnlich wie Borens in seinem zweiten Text unter dem Titel „Von Freuds Lust zu Lacans Genießen“ – einige Ergänzungen zur Struktur psychosomatischer Auffälligkeiten, die sich in einzelnen Diskussionsbemerkungen Lacans im Anschluss an seinen Genfer Vortrag über das Symptom (1975) finden. Lacan spricht hier in Zusammenhang mit psychosomatischen Phänomenen von einer „signatura rerum“, einer „Hieroglyphe“, von etwas „von der Ordnung der Zahlen“ und von einer „Kartusche“. Psychosomatische Erscheinungen stehen auf diese Weise zwischen zwei Registern: Sie werden von Lacan sowohl dem Symbolischen angenähert (als Hieroglyphen und Zahlenverwandte), als auch vom Imaginären her begriffen (als Kartusche).

Jean Guir – sein Text trägt den Titel „Parameter in der psychoanalytischen Behandlung von psychosomatischen Patienten“ – und Annemarie Hamad, die einen Artikel mit dem Titel „Frag den Säugling in der Wiege“ beisteuert, betonen die imaginäre Seite psychosomatischen Leidens. Manche „psychosomatische Einschreibung im Körper eines Patienten zeichnet demnach eigentlich die Geschichte des Körpers eines andern auf“ (180). Vielfach handelt es sich dabei um Personen aus der Kindheit des Subjekts. Die (Lebens-)Bedrohlichkeit mancher psychosomatischer Phänomene erinnert daher kaum zufällig an den Kampf auf Leben und Tod, den ein Subjekt bestehen muss, um sich aus der imaginären Verstrickung mit bestimmten anderen Subjekten zu lösen.

Bis auf Jacques Irrmanns Text über „Psychosomatik und Trennung“, dessen Anliegen im Assoziationsreichtum untergeht, bestehen fast alle Texte durch eine behutsame Annäherung an eine Thematik, die sich dem Sprachlichen immer wieder entzieht – per definitionem und per Lacan, dessen Verhältnis zum Körper bis zuletzt auch ungeklärte Bereiche bereithält, wenn er etwa nach seinem Vortrag über das Symptom sagt: „Moi, je pense avec mes

pieds, c'est là seulement que je rencontre quelque chose de dur“.

Ulrike Kadi, Wien

Pierre BOURDIEU: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK 2000. 176 S., ISBN 3-89669-872-9, EUR 18,-.

Martin Heidegger weist in seiner *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* von 1920/21 auf den Umstand hin, dass eine Phänomenologie, die den Logos von Religion zum Ausdruck bringe, zu einer religiösen Sonderlehre werden könne. Eine Religionssoziologie vermag dieser Falle offenbar zu entkommen. Max Weber zeigte bekanntlich, dass Wahlverwandtschaften zwischen Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Kultur, Politik und Religion zur Herausbildung des Geistes des Kapitalismus als einer okzidentalen Sonderentwicklung führten, welche in Jakob Fugger und Benjamin Franklin ideale Verkörperungen gefunden hat. Der Streit zwischen Weber und den marxistischen Fetischismusanalysen kann als Streit um den Status des Religiösen verstanden werden. Beruht die Wirksamkeit religiöser Überzeugungen auf einer autonomen Kraft der Religion, oder ist sie durch und durch ein Epiphänomen, welches als autonom verkannt wird?

Der vorliegende, nun erstmals in deutscher Sprache veröffentlichte, aber mittlerweile schon 30 Jahre alte Text von Pierre Bourdieu antwortet darauf in der gewohnten Weise. Es gehe um einen Mittelweg zwischen der „Illusion absoluter Autonomie“ und dem „Reflex ökonomischer Bedingungen“ (S. 11). Für diesen dritten Weg steht das Konzept des *Feldes*. Innerhalb eines Feldes sind die dort auftretenden Phänomene relativ autonom, aber eben nur innerhalb dessen und nicht gegenüber dem Feld als solchem. Merleau-Ponty spricht von *bedingter Freiheit*, Bourdieu macht sich diese Formulierung zu eigen.

Bourdieu geht es um eine Theorie des „religiösen Feldes“ (S. 14) und um deren

Dynamik. Die Durchsetzung religiöser und magischer Interessen im Verhältnis zwischen Laien und Spezialisten konstituiert einen sozialen Raum verschiedener Typen des „religiösen Habitus“ (S. 23). Der Begriff *Habitus* besagt allgemein, dass „eine Entsprechung zwischen sozialen Strukturen ... und mentalen Strukturen“ (S. 49) existiert, die sich verschiedenartig, etwa religiös, manifestieren kann. „Je mehr Gewicht der bäuerlichen Tradition innerhalb einer Kultur zukommt, desto stärker ist die Volksreligiösität magisch ausgerichtet.“ Das moderne Stadtbürgertum bietet demgegenüber „Voraussetzungen für eine Rationalisierung und Ethisierung der religiösen Bedürfnisse“ (S. 17). Die soziale Position wird durch die religiöse Botschaft gerechtfertigt, die wiederum vom religiösen Interesse abhängig ist. Arme Menschen ohne sozial anerkannte Position verneinen die Welt und erhoffen deren Untergang. Das religiöse Elend ist Ausdruck wirklichen Elends, Religion ist das Opium des Volks. Indem die gesellschaftlichen Gruppen ihr Leben leben, sind sie religiös, und das bedeutet, dass sie um die Weltsicht konkurrieren. Die Gruppen selbst konstituieren sich als solche durch die „Teilung der religiösen Arbeit“ (S. 24) zwischen dem Wortführer und der Gefolgschaft. Bourdieu blendet hier Nietzsches Überlegungen zur Macht des modernen Priesters ein, die schon bei Nietzsche kulturtheoretische Relevanz besitzen (vgl. *Der Antichrist*). Charisma, außeralltägliche persönliche Gnadengabe, ist ein auf Anerkennung und Verknennung beruhendes symbolisches Kapital, das in der modernen Welt jeder benötigt, der sich zu behaupten gedenkt: Geistliche, Politiker, Manager, Fußballtrainer, Terroristen, Talkmaster. Religionssoziologie geht bereits bei Weber in Herrschaftssoziologie über. Auch bei anderen Theorien zum Phänomen (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss) ist das Religiöse nicht in den Binärschematismus eines Systems eingebunden, nicht einmal bei Cassirer, vielmehr gehört es, alteuropäisch gesagt, als Ordnungsfaktor auch zur *Basis* einer Gesellschaft. „Die Kirche wirkt an der Aufrechterhaltung der politischen Ordnung ...

mit“ (S. 97). Der mittelalterlichen Scholastik zufolge sollte sie genau das, aber aus anderen Gründen. Die politische als wiederum der göttlichen Ordnung abgeschauten würde die Wahrheit erstreben (vgl. Thomas von Aquin, *De regimine principum*). Mit John Lockes *Abhandlung über die Regierung* wird die Politik auf die Füße gestellt. Die religiös-monotheistischen Institutionen halten sich in Europa so lange, weil sie die Produktionsverhältnisse des modernen Lebens akzeptieren, ohne das zuzugeben. Deshalb ist es möglich, das religiöse Feld als mit dem Kapitalismus verträglich zu beschreiben.

Die religiöse Nachfrage bestimmt den Wert religiöser Botschaften und die Position ihres Anbieters. Der wahre Vertreter des Stadtbürgertums verhält sich wie der preis- und leistungsbewusste Hauptdarsteller in Woody Allens Film *Hannah and her Sisters*. Mickey, Kierkegaard-Experte, holt bei den monotheistischen Religionen und den wichtigsten Sekten Angebote ein über deren Jenseitsqualitäten wie Parkmöglichkeiten vor der Hölle, Fegefeuerntemperatur, Wiedergeburtswahrscheinlichkeit usw. Die Anbieter stehen innerhalb der Ökonomie der Heilsgüter in Konkurrenz zueinander.

Abschließend bleiben drei Dinge zu bemerken: Die vorliegenden Texte zeigen (1), wie religiöse und soziale Herrschaft zusammenhängen. Sie schließen (2) eine Lücke in der deutschsprachigen Rezeption Bourdieus. Äußerungen zu religionssoziologischen Fragen, mit einem offensichtlichen Seitenblick auf die in Heideggers *Phänomenologie der Religion* erwähnte Problematik, sind zwar im Anhang zu *Choses dites* (Paris 1987, dt. 1992) zu finden, aber unter sonstigen Übersetzungen eher nicht [vgl. M. W. Schnell: „Neuere Schriften von Pierre Bourdieu“, in: *Journal Phänomenologie* 13/2000]. Die Texte führen (3) eine französische Lesart Webers fort. In Deutschland und in den USA gilt Weber entweder als neukantianische Vorstufe zu Habermas oder als halber Systemtheoretiker, von Parsons integriert von Luhmann übertroffen. In Frankreich machte Raymond Aron das Werk Webers bekannt.

Jacques Le Goff interpretierte den Geist des Kapitalismus als kollektive Mentalität. Fernand Braudel kritisierte in seiner *Dynamik des Kapitalismus* Weber hingegen, weil er geografische Aspekte zu wenig beachtet habe. Bourdieu fügt dem einen Weber hinzu, der „Apriorismus und Empirismus“ (S. 40) überwindet. Diese Sichtweise stammt „von Merleau-Ponty, aus den *Abenteuern der Dialektik*“ (S. 112).

Martin W. Schnell, Gelsenkirchen

Kah Kyung CHO / Jeon Sook HAHN (Hg.): *Phänomenologie in Korea*. Freiburg, München: Alber 2001 [Orbis phaenomenologicus 1, Perspektiven; Band 1]. 502 S.

Der vorliegende Sammelband enthält fünfzehn Studien der namhaftesten Phänomenologinnen und Phänomenologen im heutigen Korea und informiert umfassend über Geschichte und Gegenwart der phänomenologischen Forschung in diesem Land. Mit dieser Ausgabe macht die koreanische Gesellschaft für Phänomenologie einen ersten Schritt, um die Arbeit ihrer Mitglieder dem internationalen philosophischen Publikum vorzustellen.

Die Einleitung „Was heißt, Erben der Vergangenheit zu sein?“ ist von *Kah Kyung Cho* geschrieben und bietet einen prägnanten historisch-kritischen Blick auf die neuere Entwicklung der phänomenologischen Philosophie in Korea. In einem vielschichtigen Anlauf erörtert Cho die künftige Aufgabe der koreanischen phänomenologischen Forschung mit besonderer Betonung auf die Möglichkeit einer selbstständigen Aneignung und Interpretation der Werke der westlichen Autoren und unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass hierbei eben die geschichtliche Vermittlung der Phänomenologie mit der östlichen Überlieferung ausdrücklich zum Maßstab genommen werden soll (19). – Der Beitrag von *Jeon Sook Hahn*, „Phänomenologische Forschung in Korea“, gibt Auskunft über die einzelnen Aspekte der Entwicklung der phänomenologischen Rezeption und Forschung in Ko-

rea. Besonders interessant sind die von Hahn referierten Antworten auf die Frage nach der heutigen Aktualität des phänomenologischen Philosophierens, die die neuere Entwicklung der phänomenologischen Forschung in Korea gegeben hat (46).

In seinem Beitrag „Unterschiedliche Problemfelder einer Phänomenologie der Intersubjektivität“ zeigt *Nam-In Lee* am Leitfaden der Frage nach dem Anderen das ontologische, transzendentalphänomenologische und metaphysische Problemfelder der Phänomenologie der Intersubjektivität Husserls auf. An diese fundierten Differenzierungen anknüpfend liefert Lee eine kritische Erwiderung auf die Kritik, die M. Theunissen als Vertreter einer Philosophie des Dialogs an der husserlschen Intersubjektivitätstheorie geübt hat. – Die Arbeit von *Kwan-Sung Cho*, „Das personale Ich und sein ethisches Leben“, interpretiert den sozialetischen Ansatz in Husserls Phänomenologie. Dabei werden hier die Weltlehre und Ethik in der Philosophie Husserls nicht isoliert von seiner Phänomenologie des personalen Ich behandelt. Es geht Cho vielmehr darum, das personale Ich vor dem Hintergrund der husserlschen Wertlehre und Ethik als „wertendes und handelndes“ Ich aufzuweisen (93). Er kommt zum Ergebnis, dass die von Husserl beschriebene „Liebesgemeinschaft“ eine Erweiterung unseren Werthorizonts durch Dialog und Austausch auf globaler Ebene fordert. – *Yung Han Kim* behandelt in seinem Aufsatz das Phänomen „Gott“, wie es in der Entwicklung von Husserls Denken zur Erscheinung kommt. Die Lektüre dieser Arbeit zeigt, dass sich im Rahmen des phänomenologischen Systems von Gott als „transzendental-personales Sein“, als „das dem Bewusstsein gegenüber Transzendente“, als „ein immanent-transzendentes Du“ und als eine „ständige Selbstwerdung“ reden lässt.

Jong-Kwan Lee stellt in seinem Aufsatz „Postmoderne und Husserl. Totalisierung und Dezentralisierung aus der Sicht der Phänomenologie“ ein Problem, das noch keine entsprechende Beachtung in der phänomenologischen Literatur gefunden

hat. Es geht um die Einschätzung husserlscher Phänomenologie in dem Kontext der Diskussionen um das Ende der Moderne. Bekanntlich identifiziert das postmoderne Denken die subjektphilosophische Position Husserls als die eines inneren Initiators der totalisierenden Tendenzen der Modernität. Im Gegensatz zur heutzutage von verschiedenen Seiten unternommenen „Dekonstruktion der Phänomenologie“ (157) arbeitet Lee zwei wichtige Einsichten der späten Phänomenologie heraus, die für das postmoderne Denken bedeutsam sein sollen. Die erste von ihnen lautet, dass der Totalisierungszwang der Moderne von den neuzeitlichen Naturwissenschaften herrührt; die zweite, dass die Struktur des Subjekts im Sinne der husserlschen Phänomenologie der Intersubjektivität weder zentralistisch noch autistisch ist. Selbst wenn Lee zustimmen ist, dass gerade die phänomenologische Gegenwartsdiagnose Husserls eine echte Herausforderung für die postmodernen Theoretiker darstellt, steht eben die Frage im Raum, ob in Husserls Spätwerk wirklich ein neues Selbstverständnis von Phänomenologie zum Durchbruch kommt, das außerhalb seiner philosophischen Grundposition im Sinne einer transzendentalen Bewusstseinsphilosophie gedacht werden kann. – Die Studie von *Eui Geun Ryu*, „The End of Philosophy and Merleau-Ponty's Philosophy of Flesh“, hebt mit einem Überblick über die gegenwärtige Situation des Philosophierens an, die im Zeichen der Diskussion um das Ende der Philosophie steht. Er diskutiert eine neue Bedeutung und die heutigen Möglichkeiten der Philosophie auf der Basis der Ontologie des Fleisches Merleau-Pontys. Die Arbeit referiert auch über die Perspektiven des ethischen Diskurses, die die Ontologie des Fleisches von Merleau-Ponty öffnet.

Die Studie von *Zaeshick Choi* stellt die Genese von Erfahrung, Rationalität und Sozialität bei Aron Gurwitsch und Maurice Merleau-Ponty heraus. Weil in der Untersuchung dieser drei Bereiche sich die beiden Phänomenologen vorrangig mit Jean Piagets genetischer Epistemologie und mit der in ihr linear-genetisch gefassten Entwick-

lung der Rationalität und der Sozialität auseinandersetzen, wird in die Arbeit eine kritische Behandlung der Entwicklungsepistemologie einbezogen. – Der Aufsatz *Jakyoung Hans*, „Weltkonstitution durch die transzendente Subjektivität in der Phänomenologie und Wissensverwandlung durch die Alayasik im Yusik-Buddhismus“, behandelt von ihrem gemeinsamen idealistischen Charakter her die Frage nach der Weltkonstitution in der Phänomenologie und Yusik. Anschließend werden die im Vergleich beider Systeme verbleibenden Unterschiede expliziert. Die Andersheit bezüglich der konstituierenden Subjektivität und der Freiheit des Subjekts wirft zugleich Licht auf manche Unterschiede zwischen der westlichen und der östlichen Denkweise. – Die Arbeit von *Gui-Hyun Shin* ist eine Analyse der neokonfuzianischen Philosophie Toegye Lee Huangs in der Perspektive der Phänomenologie Husserls. Mit besonderer Rücksicht auf das Motiv des Philosophierens, das Hauptthema und die Methode der Phänomenologie Husserls werden beiden Gedankensysteme verglichen und zueinander in Analogie gesetzt. Ein weiteres Ziel der Studie ist, durch Aufweis der zwischen dem Neokonfuzianismus Toegyes und der Philosophie Husserls vorliegenden Ähnlichkeiten einen Horizont des gegenseitigen Verständnisses zu öffnen.

Der Aufsatz von *Jeong-Ok Cho* bietet eine Klärung der koreanischen Scham durch einen Vergleich des Leitfadens der Scham im Konfuzianismus und der Scham bei Max Scheler sowie durch eine Betrachtung des konfuzianistischen Einflusses auf die Lebenswelt und das Schamgefühl. Damit wird auch die Intention verknüpft, mit der Schamtheorie Schelers die koreanische Scham zu deuten und westliches Denken und das asiatische Gefühlsleben aufeinander zu beziehen. – *Tyong-Bok Rhie* liefert in seiner Arbeit „Das Ding und das Alte“ eine phänomenologische Interpretation der Grunderfahrung des ostasiatischen Denkens. Ausgangspunkt dieser Interpretation bildet die Frage, wie sich im asiatischen Denken die praktische Möglichkeit einer neuen Philosophie, nach der Husserl in sei-

nem Spätwerk fragt, entfaltet. Rhee sucht durch einen hermeneutischen Zugang Antwort auf diese Frage, indem er die Grundstruktur der Logik des I-Ching nachzeichnet.

In dem Beitrag von *Seong-Ha Hong*, „Phänomenologie der Erde in der koreanischen Geomantik“, wird der Begriff der Erde in der koreanischen Geomantik im Hinblick auf den Begriff der Erde bei Husserl und Heidegger klargestellt. Die Analyse hat zur Voraussetzung, dass das Verbindende in den Herangehensweisen an das Thema der Erde, die Phänomenologie bereitstellt, indem sie über die Art und Weise des methodischen Zugangs in der Exposition und Ausarbeitung der Frage nach der Erde Rechenschaft abgibt. – *Jung-Sun Han Heuer* macht den Versuch, angeregt von der husserlschen späten Vernunftkritik, einer Kritik der neokonfuzianischen Vernunft. Sie setzt ihre Kritik im Rahmen der neokonfuzianischen Gesellschaft und des sozialen Lebens an, anstatt im schematischen Kontext einer bloßen Analyse gesellschaftlicher Strukturen. In diesem Zusammenhang ist Heuers Versuch hinsichtlich des Ansatzes und der Methode als ein Stück Sozialphänomenologie zu charakterisieren. – *Hyong-Hyo Kim* präsentiert einen Vermittlungsversuch zwischen der französischen Phänomenologie und dem Neokonfuzianismus von Yulgok Yi Yi. Kim setzt den thematischen Schwerpunkt seines Vergleiches dort, wo es Yulgok um eine Logik des Sehens – des Sehens von Welt, Mensch und Geschichte – geht und sein Denken der Phänomenologie Merleau-Pontys nahe kommt.

Zum Schluss sind mindestens zwei Momente zu betonen, die m. E. eine besondere Stärke des vorliegenden Bandes ausmachen. Die Beiträge des Bandes dokumentieren die Hauptforschungstendenzen der phänomenologischen Suche in Korea und beleuchten gleichzeitig aktuelle Themen, Kontexte und Fragestellungen, die im Mittelpunkt der internationalen phänomenologischen Diskussion der Gegenwart stehen. Die einzelnen Beiträge zeigen andererseits Ansätze, die Phänomenologie, auch wenn die koreanischen Philosophen nicht selten

von einem allzu weit gefassten Begriff von Phänomenologie Gebrauch machen, für den Zugang zu eigenen Denktraditionen zu nutzen. Auf diesem Weg werden östliches und westliches Denken zu einem zukunftsweisenden Gespräch geführt.

Jassen Andreev, Sofia

Françoise DASTUR: *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine 2001. 223 S., EUR 25,-.

Françoise Dastur legt uns mit ihrem neuesten Buch *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty* eine spannende Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen aus den vergangenen zehn Jahren vor, die uns ins Zentrum des Denkens von Maurice Merleau-Pontys letzten Schriften, insbesondere des unvollendet gebliebenen Werkes *Le visible et l'invisible*, führen. Sie bietet uns darin eine differenzierte Analyse von Schlüsselbegriffen in ihren sachlichen Zusammenhängen, verbunden mit den geistesgeschichtlichen, philosophiehistorischen und textuellen Bezügen, die für die Fragestellungen des späten Merleau-Ponty von Bedeutung waren. Wir erhalten dabei nebenbei ein differenziertes Bild der Rezeptionsgeschichte von M. Merleau-Pontys Werk im Zusammenhang mit der Entwicklung und den Strömungen der französischen Philosophie seit dem Zweiten Weltkrieg.

Françoise Dastur liest Maurice Merleau-Pontys Schriften mit Respekt für den Text und seine Eigentümlichkeiten. Sie vereinnahmt ihn nicht mit eigenen Interessen, es geht ihr vielmehr darum, das, was in M. Merleau-Pontys Spätwerk für die Philosophie neu zum Denken kommt, ins Licht zu rücken. Von besonderer Eindringlichkeit sind hier jene Aufsätze, die seiner Beschäftigung mit Edmund Husserl und Martin Heidegger Ende der 50er Jahre, zur Zeit, als er an *Le visible et l'invisible* arbeitete, nachgehen. Françoise Dasturs profunde Kenntnisse der Werke dieser beiden Denker im Original – sie ist ja auch eine prominente Heidegger-Spezialistin – erlauben

ihr, M. Merleau-Pontys Beschäftigung mit ihren Werken, wie er sie in den vor kurzem veröffentlichten Nachschriften seiner Vorlesung Ende 50er, Anfang 60er Jahre am Collège de France entwickelte, in den Denkwissen der beiden deutschen Philosophen zu stellen und Bezugnahmen sowie Distanzierung nuanciert herauszuarbeiten. F. Dastur führt uns dabei in einen bewegten Denkraum des Entstehens von Philosophemen, die für das ausgehende 20. Jahrhundert zentral geworden sind. Die Bedeutung von Edmund Husserls Schriften – insbesondere den *Ideen I, II* und *III* sowie der *Krisis*-Schrift, aber auch *Vom Ursprung der Geometrie* – für M. Merleau-Pontys Denken sind bekannt. Spannend ist jedoch, wie Françoise Dastur die Auseinandersetzung des alten Edmund Husserl mit der Herausforderung an seine Konzeption der Philosophie durch Martin Heideggers *Sein und Zeit* herausarbeitet und damit unterschwellig agierende Faktoren, die für Maurice Merleau-Pontys Hinwendung zu einer indirekten Ontologie und zu M. Heideggers Metaphysikkritik bedeutsam waren, aufzeigen kann (vgl. den Aufsatz „Interprétation de ‚l’Origine de la géométrie‘ de Husserl“). Abgesehen von diesen indirekten Einflüssen von M. Heideggers Denken findet sich in den Vorlesungsaufzeichnungen auch eine direkte und vertiefte Auseinandersetzung mit den Schriften nach der so genannten Kehre (vgl. „Lecture de Heidegger“). F. Dastur charakterisiert M. Merleau-Pontys Bezugnahme auf die beiden Denker zu Recht als metaphilosophisch. Er verfolgt das, was sie denken heißt, in der Entwicklung ihrer Schriften. Dabei geht es ihm unter anderem um die dem philosophischen Akt inhärente Passivität des Denkens. Das Konzept der Passivität ist ein wesentliches Moment der in *Le visible et l’invisible* skizzierten indirekten Ontologie.

Maurice Merleau-Ponty denkt ausgehend vom Textkorpus der philosophischen Tradition, von dem er sich in seiner einfühlsamen Auseinandersetzung auch dezidiert absetzt. Diese Eigentümlichkeit seines Denkgestus wird in F. Dasturs Interpretationen, die dem Einsetzen des Denkens nach-

spüren, eindrücklich fassbar. Sie verweist zu Recht auf M. Merleau-Pontys in *Le philosophe et son ombre* – einer Hommage an Edmund Husserl – entwickelten Gedanken, wonach ein philosophisches Werk mit Ungedachtem schwanger gehe, das ihm ganz eigen sei und das dennoch erst durch die deutende Lektüre fassbar werde, derart, dass nicht eindeutig unterschieden werden könne, was dem Autor und was dem Interpret (oder der Interpretin) angehöre.

Maurice Merleau-Ponty hat den für sein spätes Werk zentralen Begriff des Chiasma anhand seiner fruchtbaren Auseinandersetzung mit E. Husserls Schriften entwickelt. F. Dastur weist im Schlusswort „La réversibilité, ‚vérité ultime‘“ auf die zentrale Bedeutung dieser Denkfigur hin, die – da *Le visible et l’invisible* infolge des plötzlichen und unerwarteten Todes von M. Merleau-Ponty unvollendet geblieben ist – zum Legat für unsere weiterdenkenden Deutungen wurde. Die letzte Notiz vom März 1961 endet mit dem Wort ‚Chiasma‘. Françoise Dasturs Sammlung von Aufsätzen in *Chair et langage* können als deutende Akzentuierung dieser Denkfigur gelesen werden. In „Le fondement corporel de la subjectivité“ stellt sie den für diese Figur zentralen Hintergrund der Gestaltpsychologie dar. M. Merleau-Ponty hat sich bereits in seiner Dissertation *La structure du comportement* (1942) zur Kritik am Behaviorismus ausführlich auf diese von der frühen Phänomenologie inspirierte physiologische Psychologie, insbesondere die Schriften von Kurt Goldstein, gestützt. Der Begriff Gestalt ist nicht nur für die physiologischen Überlegungen der frühesten Schrift von Bedeutung. Er ist auch für die *Phénoménologie de la perception* leitend. Und er wird für M. Merleau-Pontys vom Körper ausgehende Sprachkonzeption in den letzten Schriften zentral. Es geht darum, die Sprache als ein Ganzes, als eine im Körper verankerte sinnvolle Gestalt zu erfassen. Kommunikation und Verstehen ergeben sich durch die Reziprozität meiner Intentionen mit den Gesten der anderen Person sowie meiner Gesten und den dem Verhalten der anderen Person ablesbaren Intentionen. In

„Le corps de la parole“ zeigt Françoise Dastur nicht nur auf, dass Maurice Merleau-Ponty Wilhelm von Humboldts Sprachverständnis, insbesondere seinen Gedanken, dass eine Sprache eine Welt ausdrückt und dass einem Sprachuniversum ein Gedankenuniversum entspricht, kannte. Sie kann auch die innere Relevanz dieser organischen Sprachkonzeption für M. Merleau-Pontys Verständnis einer natürlichen Ausdrucksfähigkeit des Körpers, die diesen transzendiert, kohärent aufweisen.

Die Transzendenz des Körpers mittels Wahrnehmung und Sprache in der Immanenz unseres ‚être au monde‘ zu fassen, ist ein für F. Dasturs eigenen Denkweg richtungweisendes Moment. Es gilt ihr, unser Hier und Jetzt in seiner Zeitlichkeit denkend zu leben. Ihrem Philosophieren liegt ein fruchtbares Misstrauen gegenüber allen Hypostasierungen – auch der des Lebens – zu Grunde. Es ist deshalb nur nahe liegend, dass sie ihr Augenmerk verschiedentlich darauf richtet, was M. Merleau-Ponty „ontologie du dedans“ oder „intra-ontologie“ nennt. Es handelt sich hier um die Fragestellung, welche die philosophische Tradition mit dem Stichwort Leib-Seele-Problem ansprach. Wie F. Dasturs Titel sagt, geht es M. Merleau-Ponty im Unterschied zur philosophischen Tradition von René Descartes bis Edmund Husserl um „die körperliche Fundierung der Subjektivität“. Damit ist der Philosophie der transzendente Denkkort des ‚kosmotheoros‘ entzogen. Es gilt eine vom Körper ausgehende indirekte Ontologie, die Subjekt und Objekt nicht mehr trennt, zu entwerfen. Dies ist ein Beispiel für M. Merleau-Pontys Unternehmen, anhand der Figur des Chiasma die klassischen Dichotomien zu unterlaufen.

Françoise Dasturs Aufsätze knüpfen ein Netz von textuellen und historischen Beziehungen zwischen den für diesen Ansatz zentralen Begriffen, das grundlegende Züge von M. Merleau-Pontys Philosophieren auf neue Weise akzentuiert und wertvolle Einsichten für den Entstehungszusammenhang von *Le visible et l'invisible* eröffnet. Die Stärke dieses Netzes liegt darin, dass es den Gegenstand – das immer neue Einsetzen der

philosophischen Reflexion – nicht dogmatisch einschließt. Es bildet vielmehr eine lockere Hintergrundstruktur auf der die Bewegung des Denkens im lesenden Nachvollzug ihrer Lektüren im Fluss bleiben kann. Für die zweite Auflage des vom Verlag Encre Marine bibliophil edierten Buches bleibt uns lediglich ein formales desiderat: Ein Verzeichnis der verwendeten Sigen erspart das mühsame Aufsuchen der ersten Angabe im Text und erleichtert damit das Auffinden der wertvollen Quellenangaben.

Gabrielle Hiltmann, Lausanne

Hans-Helmuth GANDER: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt/Main: Klostermann 2001. 402 S., ISBN 3-465-03066-4, EUR 49,-.

Die frühen Freiburger Vorlesungen des Privatdozenten Martin Heidegger aus seiner Zeit als Assistent Husserls von 1919 bis 1923 werden in der Forschung schon seit einigen Jahren aufmerksam rezipiert. Während sie bislang aber eher aus einer historisch-genetischen Perspektive als Vorstufen zum fragmentarischen Hauptwerk *Sein und Zeit* betrachtet worden sind, versucht Hans-Helmuth Gander – selbst Herausgeber des Bandes 58 der Heidegger-Gesamtausgabe – mit seiner Habilitationsschrift hier eine eigenständige systematische Position herauszulesen: Heideggers Transformation der husserlschen Phänomenologie in eine Hermeneutik des faktisch-historischen Lebens soll dabei die Grundlagen menschlicher Selbstverständigung erschließen und als eine ‚Philosophie der Situation‘ in einen produktiven Dialog mit so unterschiedlichen Ansätzen wie denen von Nietzsche, Gadamer, Ricœur, Foucault, Taylor oder Rorty eintreten. Die damit verfolgte Problemstellung lässt sich traditionell mit den Begriffen von *Subjektivität* und *Geschichte* beschreiben, wobei sich die Frage nach der Einheit menschlichen

Selbstverständnisses in der Vielheit seiner historischen Sinnentwürfe als Fokus gegenwärtiger Diskussionen erweist. Die Dynamisierung und Fragmentierung von Identität gilt es demnach in ihrem positiven Potential zu fassen, um eine cartesianische Zentralperspektive durch den historisierten „*Selbstentwurf als Selbstidentifikation*“ (S. 6) zu ersetzen. Die der menschlichen Seinsverfassung korrespondierende *Lebenswelt* fungiert daher als ein offenes Feld gleichursprünglich ineinander verwobener individueller Optionen, sozialer Strukturen und symbolischer Orientierungen, die die jeweiligen Lebensformen in ihrem kulturellen Horizont prädisponieren. Eine damit induzierte Spannung zwischen ‚subjektiver‘ *Lebens-* und ‚objektiver‘ *Weltgeschichte* gilt es auf integrale Weise als *Selbsterfahrung* zu artikulieren, so dass die Aufgabe für eine phänomenologische Hermeneutik darin besteht, im Medium der Selbstbegegnung die Vollzugs- und Bezugsbedingungen geschichtlichen Verstehens offen zu legen. Diesem anspruchsvollen Projekt einer „historischen Ontologie unserer selbst“ (Foucault) geht die groß angelegte Untersuchung nun mit drei Schritten entgegen, indem Gander zunächst in einem ersten Teil die methodische Funktion des Lesens und Schreibens von Texten für die existenziale Strukturanalyse unseres Selbst- und Weltverhältnisses vorführt; im zweiten Teil eine de(kon)struktive Betrachtung von Descartes und Husserl zur Befreiung der Lebenswelt von einem bewusstseinszentrierten Gewissheitsideal anschließt; um schließlich im dritten Teil das hermeneutische Potential der heideggerschen Frühphänomenologie zu entfalten, die sich auf ein historisch-situativ erfahrenes Leben applizieren lassen soll.

Ihrem Gegenstand nähert sich die Abhandlung in „hermeneutischen Exkursionen“ (S. 14) zur Perspektivität des Verstehens, um dabei zugleich den methodisch-ontologischen Status des Unternehmens zu klären: Die Auslegung des Textes als Sinngebilde gilt traditionell als das Geschäft der Hermeneutik, doch legt bereits die Bestimmung als „geschichtliche Objek-

tivation des Lebens“ (Dilthey) die Spur zu dem damit mitgegebenen Charakter als ‚Geflecht‘ vielschichtiger Voraussetzungen und Verweisungen, das sich als ein relationales und strukturelles Ganzes mit offenem Ausgang erweist. Anknüpfend an Heideggers tiefer gelegtes Verstehen im Sinne entwerfenden Selbstvollzugs soll die dreistellige Relation von *Autor, Leser* und *Text* als paradigmatisches Modell für das korrelative Verhältnis von *Selbstverständnis* und *Lebenswelt* etabliert werden, um den weiteren Weg zu einer Interpretation unter Pluralitätsbedingungen zu bahnen. So viel versprechend jene metaphorische Beziehung für die Selbstbildung aber auch sein mag, so kurzfristig mutet es an, dass die dabei auftretende *ethische* Problematik gänzlich ausgeblendet wird: Denn die Intention des Autors tritt zwar bei der hermeneutischen Textauslegung gegenüber dem Überlieferungsgeschehen zurück, beim Verstehen des *eigenen* Lebens erfüllt die Autorenperspektive hingegen eine konstitutive Funktion für moralisches Handeln.² Weiterhin führt das suggestive Modell dazu, dass zwischen der (Selbst-)Erfahrung als ‚Text‘ und spezifischen Texten als *Erfahrungsphänomenen* kaum noch zu unterscheiden ist: Indem sie sich dem „Buch der Welt“ sozusagen ‚einschreibt‘, modifiziert sie damit auch schon diesen Text als Kristallisationsraum des Erlebens und bleibt gleichwohl in ihn ‚verstrickt‘. – So gelangt Gander nach einem weitschweifigen Gang durch die Wirkungsgeschichte der Hermeneutik und ihrer Nebenkriegsschauplätze von Gadamer über Foucault bis hin zu Derrida schließlich zur Verabschiedung des Konzepts *absoluter* durch eine „*geschichtlich verendlichte Vernunft*“ (S. 75), die die philosophische Reflexion an ihre eigenen Bedingungen zurückbindet.

Die theoretizistische Verkürzung des selbstweltlichen Binnenverhältnisses zur Gegenüberstellung von *Ich* und *Welt* durch Descartes und Husserl bestimmt dann den Grundton des zweiten Teils, wobei die Auseinandersetzung mit der Lebensweltphänomenologie des Letzteren den Schwerpunkt bildet. Auch hier wird wieder

weitestmöglich ausgeholt, indem der wirkungsgeschichtliche Bogen vom philosophischen Staunen und Zweifeln zum theoretischen Erkennen geschlagen wird, das sich im cartesianischen Cogito als unbedingte Gewissheit manifestiert. Dabei wird der methodologische *Selbstgewinn* durch einen ontologischen *Weltverlust* zwar teuer erkaufte, öffnet der philosophischen Reflexion aber gleichwohl neue Problembezirke, die sich selbst als unhintergebar erweisen sollen. Mit Husserls Lebenswelt-Konzept artikuliert sich daher schließlich einerseits die Suche nach einem Fundament verbindlichen Wissens, andererseits aber auch der Krisendiskurs der Jahrhundertwende, der um ein erweitertes Wirklichkeitsverständnis ringt. Dies führt nach Ganders Rekonstruktion aber dazu, dass mit der epistemischen *Aufwertung* der Doxa zugleich deren *Abwertung* einhergeht, da die wissenschaftskritische in der wissenschaftskonstitutiven Funktion von Lebenswelt aufzugehen droht. Um die Frage zu beantworten, „wie Seiendes für uns Welt wird“ (S. 131), wiederhole Husserl aber nur das klassische transzendentalphilosophische Spiel einer Verdopplung des Subjekts in mundanes Ich und transzendentales Ego und verliere durch die wahrnehmungs- und erkenntnistheoretische Engführung die eigentliche Aufgabe einer pluralen Ontologie der Lebenswelt(en) aus dem Blick. Auch die Geschichte diene Husserl lediglich als „*Terrain teleologischer Selbstentdeckung*“ (S. 153) und übersehe so das Eigenrecht historischer Faktizitäten und ihrer jeweiligen geschichtlichen Gültigkeit. – Abgesehen von der nahezu vollständigen Aufarbeitung der Debatten um jenen ‚zweideutigen‘ Lebenswelt-Begriff bietet Gander jedoch wenig Neues und wiederholt im Grunde nur die üblichen Verdächtigungen gegen einen phänomenologischen Hyperrationalismus.

Die bisherigen Ausführungen können somit als Vorbereitung für das eigentliche Anliegen gelten, das im dritten und umfangreichsten Abschnitt des Buches in Angriff genommen wird: Unter dem Stichwort einer „hermeneutischen Wende“ rollt Gander den systematischen Dissens zwischen Husserl

und Heidegger auf, um ihn in der Haltung des „zweiten Blicks“ für die Gegenwartsdiskussionen fruchtbar zu machen: Im Mittelpunkt steht dabei die Auslegung des faktisch-historischen Lebens, die Heidegger im Anschluss an die Lebensphilosophie Diltheys in seinen Freiburger Vorlesungen skizziert. Da es Ganders Hauptziel ist, sich im Unterschied zu den bislang betriebenen, primär *entwicklungsgeschichtlich* orientierten Studien durch eine *systematische* Interpretation zu profilieren, richtet er sein Augenmerk auf Heideggers dort noch ausdrücklich *anthropologisch* gefärbtes Ontologieverständnis. Dabei besteht die Neuakzentuierung gegenüber Husserl im Aufweis kategorialer ‚Grundsituationen‘ des (Er-)Lebens, die als ursprüngliches und sinnstiftendes Selbst- und Weltverhältnis aller theoretischen Erkenntnis vorausliegen. Obwohl auch hier die zentrale Aufgabe in einer Konstitutionsanalyse der (Selbst-)Erfahrung besteht, wird Gander nicht müde zu betonen, „*daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis nun selbst als geschichtliche sich erweisen*“ (S. 255). So weist sich das Selbst zwar als ‚Zentrum der Lebensbezüge‘ aus, bleibt aber dennoch in seine jeweiligen ‚Sorgenswelten‘ verflochten und durch eine labile Zuständlichkeit charakterisiert. – Besondere Aufmerksamkeit richtet Gander schließlich auf die bereits mit der Faktizitätshermeneutik implizierte Applikationsstruktur, die sich als kritisch-destruktive Auseinandersetzung mit Geschichte und Gegenwart anzeige und über Heidegger hinaus in ihrer zeitdiagnostischen Funktion zu bewähren habe. Indem die Geschichte als „Organon des Lebensverstehens“ gewissermaßen den hermeneutischen Horizont des hier verhandelten Themas umgrenzt, drängt sich abschließend auch dem wohlwollenden Interpreten das Problem auf, wie sich das eigentlich mit dem „transzendentalen Selbstanspruch der fundamentalontologischen Position von ‚Sein und Zeit‘ als eine Art Verlust an ontisch situativer Konkretion“ (S. 356) vereinbaren lässt. – Zu Recht betont Gander in seiner detailgenauen Rekonstruktion der frühen Texte den *offenen* Cha-

rakter pluraler Lebenssituationen und -welten, doch geht er m. E. zu unkritisch mit Heideggers eigenen Blickverengungen um: Denn nicht nur verabschiedet sich dieser vom lebensphilosophisch imprägnierten Vokabular, sondern scheint auch das reiche hermeneutische Potential auf eine recht eintönige Welt werktätigen Daseins zurückzustufen! Weiterhin stellt sich die Frage, ob die vermeintliche ‚Abkünftigkeit‘ des methodisch zu disziplinierenden *Verstehens eines Anderen* – seien es Texte, Individuen, Werke oder Kulturen, um innerhalb der Geisteswissenschaften auch das Eigene zu verstehen – vom entwerfenden Selbstvollzug des *eigen(tlich)en Verstehens* nicht eine unzulässige Verkürzung des anfänglichen „*Sichverstehen[s] in einer Lebenswelt*, also in einer konkreten faktisch historischen Situation“ (S. 315) darstellt. Selbst wenn die Beantwortung dieser Fragen nicht mehr in die Zuständigkeit vorliegender Untersuchung fiele, so hätte eine eigenständige Interpretation der Vorlesungen eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem systematischen Anspruch des aus ihnen hervorgegangenen Hauptwerks verdient.

Bei der Lektüre von Ganders komplexer und facettenreicher Studie hat man nicht selten den Eindruck, in einen spätmodernen ‚Bildungsroman‘ einzutauchen, bei dem sich eine performative Selbstwerdung des Autors zuweilen durch die intellektuelle Überforderung des Lesers vermittelt. Mit seinen 1248 ‚paratextuellen‘ Anmerkungen dokumentiert Gander nicht allein die geballte Kompetenz einer akademischen Qualifikationsschrift, sondern führt gleichsam exemplarisch den Selbstvergewisserungsprozess von Individualität in einer technologisierten Informationsgesellschaft am eigenen Leibe vor: Getreu der Maxime „*Jeder gelesene Satz gehört zu uns, lagert sich in uns ein und ab*“ (S. 31) referiert und rätioniert Gander in eloquentem und elaboriertem Duktus über alles und jedes, über sämtliche Diskurse, Debatten und Diskussionen, die sich im näheren und weiteren Umfeld seines Forschungsgegenstandes abspielen. Zweifellos handelt es sich also um eine Auseinandersetzung auf neuestem Stand

und höchstem Niveau, die den Anspruch auf ein systematisches Standardwerk erheben kann. Und dennoch hinterlässt nicht nur das „offene Ende“ (S. 359) einen leisen Eindruck von Enttäuschung. Bei den unzähligen Fäden, die hier aus einem dichten Gewebe gezogen oder neu verknüpft wurden, hätte man doch gerne Genaueres über das eine oder andere erfahren: insbesondere was die möglichen Einwände gegen Heideggers Position etwa aus *phänomenologischer* oder auch *hermeneutischer* Perspektive angeht.

Thomas R. Wolf, Frankfurt/Main

Anmerkungen

1. Vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt/Main: Klostermann 1993 (GA 58).
2. In diesem Sinne lässt sich auch Heideggers proto-ethische oder transmoralische Bestimmung des „eigentlichen *Selbstseinkönnens*“ durch das *Gewissen* lesen, vgl. *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer 1993, S. 267 ff.

Gary GENOSKO (Hg.): *Deleuze and Guattari: Critical assessments of leading philosophers*. 3 Bde. London, New York: Routledge 2001. 1503 S., ISBN 0-415-18669-2.

Wer hätte bis vor wenigen Jahren hierzu-lande „den Kopf nicht geschüttelt“ – wie Manfred Frank noch 1989 selbstbewusst unterstreicht –, wäre ihm gesagt worden, dass Félix Guattari und Gilles Deleuze neben Kant, Hegel, Heidegger u. a. zur Prominenz der „Leading philosophers“ zählen? Tatsächlich hat Gary Genosko für eine jener schwerwiegenden Routledge-Kompilationen der *Critical assessments* in drei eleganten und seriös wirkenden Bänden (auf 1503 Seiten!) 90 Aufsätze zur Philosophie von Deleuze und Guattari zusammengestellt. Die Texte stammen aus den letzten 30 Jahren – mit besonderer Gewichtung der letzten zehn, wie leicht aus der an den Anfang des ersten Bandes gestellten Chronologie der Beiträge ersichtlich ist – und do-

kumentieren die Rezeptionsgeschichte ihrer Arbeiten. In dieser großen editorischen Leistung spiegelt sich das zunehmende Interesse wider, das vor allem Deleuze, aber auch Guattari (nicht nur mit Blick auf seine gemeinsam mit Deleuze verfassten Bücher) in letzter Zeit entgegengebracht wird.

Der erste Band widmet sich Deleuze in zwei Sektionen: zunächst unter kulturtheoretischen, ästhetischen Hinsichten; dann unter dem Titel „Deleuzian lessons on the tradition“ den philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen. Im zweiten Band steht Guattari im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die dort versammelten Texte beschäftigen sich mit seiner politischen und „ökologischen“ Theorie, resümieren die Entwürfe zu einer kritischen Erneuerung der psychoanalytischen Praxis (Stichwort: „Schizo-Analyse“) und rekonstruieren das auch in deutschen Landen bekannt gewordene Konzept „transversaler Vernunft“. Für den dritten Band bleibt übrig, auf Deleuze und Guattari, das heißt in erster Linie auf das Unternehmen „Kapitalismus und Schizophrenie“ der 70er Jahre zu fokussieren. Die Beiträge gruppieren sich um die Themen Architektur, Nomadologie, Maschinenlehre und Feminismus.

Ich werde mich im Folgenden darauf beschränken, einige Hauptlinien in der Rezeption des „Deleuzo-Guattarianismus“ darzustellen. Im Mittelpunkt steht dabei der *Philosoph* Deleuze, was sich anlässlich des Schwerpunkts dieser Nummer des *Journal Phänomenologie* von selbst empfiehlt. Diese Gewichtung wäre auch mit dem Hinweis auf das seltsame Desinteresse zu begründen, das gerade die Philosophie von Deleuze hierzulande erfahren hat – während seine Arbeiten mit Guattari ebenso wie seine Arbeiten zum Film breiter diskutiert worden sind. Die Tatsache, dass Guattari und Deleuze bis vor kurzem im deutschsprachigen Raum kaum Beachtung gefunden haben, artikuliert sich auch in den vorliegenden Bänden: Von 90 Aufsätzen sind nur zwei von deutschen AutorInnen – natürlich gibt es deutlich mehr, trotzdem ist das Verhältnis 2:90 insgesamt gesehen repräsentativ. Es ist darüber hinaus bezeichnend, dass in den

ausgewählten Texten von Manfred Frank (1983) und Christa Bürger (1985) die Arbeit von Guattari und Deleuze in toto verurteilt wird. Ich komme unten darauf zurück.

Die von mir verfolgte Darstellungsstrategie widerspricht im Grunde den in der Einleitung geäußerten Absichten des Herausgebers (vgl. I, S. 1–13). Gary Genosko macht deutlich, dass die Bezeichnung der Autorenschaft „Deleuze und Guattari“ problematisch ist: Sie signalisiere die Majorität von Deleuze und die Subordination von Guattari. Er fragt: „Why do you always say *Deleuze and Guattari*, yet never *Guattari and Deleuze*?“ Spricht sich in dieser Rangordnung nicht – zumindest unbewusst – ein hierarchischer Vorzug aus? Hinzu kommt, dass in der „Sekundärliteratur“ häufig nur von Deleuze die Rede ist, selbst wenn auf ihre zusammen geschriebenen Bücher Bezug genommen wird. Guattari steht demnach im Schatten von Deleuze, was laut Genosko zur Folge hat, dass das Guattari- oder Minoritärwerden von Deleuze ausbleibt: „Has the order-word and synecdoche ‚Deleuze‘ distorted this sort of becoming? Yes, there can be no question [...]“ (I, S. 4). Genosko suggeriert, dass der philosophische Apparat von Deleuze die undisziplinierten außerakademischen Denkweisen von Guattari kanalisiert, zumindest aber im Unterschied zur Radikalität Guattaris die Vielfalt der jüngst sprießenden kulturwissenschaftlichen Diskurse nicht erfassen kann. In seiner editorischen Maxime folgt er deshalb einem Ausspruch von Eleanor Kaufman: „Since Guattari’s voice is usually subsumed under Deleuze’s, it is our aim to bring his voice out as much as possible“ (I, S. 11).

In der Tat impliziert der von Genosko gewählte Buchtitel „Deleuze and Guattari“ eine ebenso versteckte Privilegierung, nämlich ihrer gemeinsam geschriebenen Arbeiten über die anderen. Wenn es aber richtig ist, dass die im engeren Sinne philosophischen Überlegungen von Deleuze angesichts der Vormachtstellung des *L’Anti-œdipe* (1972) und *Mille Plateaux* (1980) zu wenig Berücksichtigung finden, so dürfte sich aus der oben ins Feld geführ-

ten „Logik der Marginalität“ ergeben, dass auf seine philosophischen Arbeiten näher eingegangen werden sollte. Das wird von Genosko nicht direkt bestritten: Im ersten Band finden sich eine ganze Reihe von Texten, die auf bestimmte philosophiehistorische Beziehungen eingehen, die das Denken von Deleuze unterhalten. Auf diese Weise wird aber auch (entgegen Genoskos Einschätzung) verständlich, warum Deleuze zumeist vor Guattari genannt wird, wenn die Konzeption des Begehrens, der Nomaden, des Rhizoms oder der Werdensprozesse besprochen werden: Er liefert bereits in den 60er Jahren die differenztheoretischen Grundlagen. Diese sind nicht im repräsentationslogischen Sinne fundierend und ebenso wenig als Sprossen zu nehmen, über die – wie auf einer wittgensteinschen Leiter – hinauszusteigen wäre, wie Genosko in seiner Einleitung unterstellt: „having passed, one may then throw off such camouflage as soon as possible“ (I, S. 10).

Die drei Bücher vereinigen die eher „klassischen“ Interpretationen der Werke von Deleuze und Guattari und neuere Deutungsversuche. Somit gelingt es, die ganze Vielfalt der interdisziplinären Anknüpfungsmöglichkeiten einzufangen. Im Folgenden werde ich zunächst auf einige der älteren Texte eingehen, die für die Deleuze-Rezeption prägend waren, bevor ich einen Überblick über die ganze Breite der ästhetischen und im engeren Sinne philosophischen Auffassungen des deleuzeschen Œuvre zu geben versuche, um dann abschließend einige Worte über die neuerdings aufkommenden feministischen Lesarten zu „verlieren“. Mehr lässt sich in diesem Rahmen nicht machen.

Beginnen wir mit dem ältesten der aufgenommenen Texte: „Theatrum philosophicum“ (1970) von Foucault (vgl. I, S. 305–326). In diesem Text zieht Foucault einige bemerkenswerte Interpretationsrichtlinien. Er stellt die Philosophie von Deleuze in den großen Rahmen der Geschichte der Metaphysik und behauptet, dass es Deleuze erstmals gelungen sei, den *Sinn* (bzw. die Differenz) unabhängig von der Repräsentation zu begreifen. Im eigenwilligen Bezug

auf die griechische Philosophie, im Anschluss an die scotistische Tradition der Ontologie, im Unterschied zum Neopositivismus, zur Dialektik, zur Psychoanalyse, zur Lebensphilosophie und zur Phänomenologie sei es Deleuze geglückt, die von Nietzsche formulierte Aufgabe der Philosophie zu Ende zu denken: nämlich den Gedanken der ewigen Wiederkehr in einer positiven, pluralistischen und akategorialen Form zeitphilosophisch zu konstruieren. Somit steht der Name „Deleuze“ für eine neue Möglichkeit philosophischen Denkens: Von der Differenz zur Wiederholung (von Heidegger zu Nietzsche) „ist ein Blitz übersprungen, der den Namen Deleuze tragen wird“. Foucault erklärt Deleuze zum Philosophen des Jahrhunderts, weil er in Konkurrenz zu den großen Namen der abendländischen Geistesgeschichte die moderne Forderung, diesseits von Subjekt und Objekt zu denken, systematisch erfüllt. Somit steht „Deleuze“ für die reichlich unbestimmten Tendenzen eines von Foucault wiederholt in Anschlag gebrachten „Wir“, die Ordnungen der Repräsentation in den verschiedensten Bereichen zu destabilisieren. Ein trotz allem problematisches „Wir“, das in vielen Merve-Bändchen in breiartigen Verlautbarungen des „anderen Denkens“ bzw. im genialen Palaver der Postexistenzialisten zum Vorschein kommt.

Das zeigt sich im nächsten Text, Lyotards „Energieteufel Kapitalismus“ (1972) – von Genosko im Guattari-Band abgedruckt (beschäftigt sich aber ausschließlich mit dem *Anti-Ödipus*) (vgl. II, S. 584–599). Lyotard entziffert im *Anti-Ödipus* eine „Libido-Ökonomie“, die nicht nur mit der Entlarvung der ödipalen „Triangulation“, sondern auch mit der Subversion der marxistischen Politik einhergeht. Der Kapitalismus besitzt demnach keine relative (territoriale oder historische) Grenze, die auf ein „Dahinter“ zu überschreiten wäre: Vielmehr besteht seine (absolute) Grenze einzig und allein in seinem auf dem Tauschprinzip begründeten Wertgesetz. Dagegen will Lyotard mit Deleuze/Guattari die Intensitäten des Begehrens aufbieten, so dass die Einfriedungen der kapitalistischen Ökonomie

stets aufs Neue aufgebrochen werden. Die modernen Tendenzen der Deterritorialisierung müssen nur verabsolutiert werden. („Der Kapitalismus wird niemals am schlechten Gewissen krepieren, er wird nicht an einem Mangel zugrundegehen, weil die Ausgebeuteten nicht bekommen, was man ihnen schuldet. Wenn er verschwindet, dann durch den Exzess, weil seine Energetik unaufhörlich die eigenen Grenzen verschiebt.“) Lyotards vereinfachende und zuspitzende Lektüre, die strikt dualistisch die Energetik gegen die Repräsentation ausspielt – den Terror gegen das Imperium (?) –, verliert hinter den groben Trennlinien die kleinen Differenzen und politischen Alternativen aus den Augen. Die genealogische Umstellung der materialistischen Gesellschaftsanalyse auf Libido-Dispositive mag erhellend sein, die von Lyotard aufgebotene revolutionäre Perspektive ist es indessen nicht.

Wie solche Vereinfachungen von den Kritikern des „neuen französischen Denkens“ dankbar aufgegriffen werden, zeigen exemplarisch die bereits erwähnten Texte deutscher Provenienz. Eingeordnet in das Kapitel über Maschinenlehre im dritten Band, eingerahmt von den profunden Texten von Alistair Welchman und Paul Patton über die systemtheoretische und politische Modernität des von D/G entworfenen Begriffs der Maschine, ergehen sich Manfred Frank (mit Blick auf den *Anti-Ödipus*) und Christa Bürger (mit Blick auf *Rhizom*) in reichlich ungenierten Unterstellungen, die wenig mehr sind als bloße Abneigungsbe-kundungen. Das wenige, das sie mehr sind, beruht auf der Selbstentlarvung ihres kaum versteckten Dogmatismus. Frank wirft alles durcheinander nach der von ihm selbst ausgegebenen Devise „Nothing ist schlimm, alles haut hin, alles ist drin ...“ Der *Anti-Ödipus* wird unter dem Stichwort der Dekonstruktion abgehandelt, andererseits soll es sich um eine Neuauflage der schopenhauerschen Willensmetaphysik handeln; die Maschinenlehre wird als gleichermaßen „romantisch“, „neovitalistisch“, „funktionalistisch“, „anarchistisch“ abgetan und ihr impliziter Begriff von Subjektivität an ei-

nem keineswegs universell gültigen „Forschungsstand“ gemessen. („Offensichtlich hat Deleuze die neuere Diskussion um Selbstbewusstsein nicht verfolgt“, schreibt Frank, „schließlich kann sich Subjektivität nur innerhalb einer Ordnung der Repräsentation konstituieren.“ – [„Ach so, das wussten wir nicht, Herr Lehrer“...]) Noch ein letzter Punkt: D/G verleugnen laut Frank den „gegenwirklichen Charakter“ der Wünsche, weil sie diese fälschlicherweise so ernst nehmen, dass sie ihnen eine eigene Wirklichkeit zuschreiben – weshalb sie nicht als Korrektiv, sondern nur als Bejahung der bestehenden Zustände gelten können. Damit sind D/G überführt als „rechte Jünger Nietzsches“ und eingeordnet in die Namensliste der „Gentile [...], Spengler, Rosenberg, Moeller van den Bruck oder Heidegger“.

Christa Bürger knüpft hier an, wenn sie D/G mit Carl Schmitt liest und in einem Seitenhieb auch Theweleits Faschismus-analyse, die sich u. a. auf den *Anti-Ödipus* stützt, als faschistoid entlarvt. Nachdem sie festgestellt hat, dass das „Rhizom-Denken“ das kritische Reflexionssubjekt und seine Perspektive auf Versöhnung preisgegeben hat, bestimmt sie das „rhizome-thinking as a remake of the ‚conservative revolution‘ of the twenties“ und behauptet, dass das „anti-kulturelle“ Buch von D/G „stands under the banner of forgetting, for the denial of historical experience“ (III, S. 1260–1261).

Charakteristisch für die deutsche Aufnahme von Deleuze war, dass Manfred Frank die foucaultschen Lobeshymnen, die eindeutig auf *Differenz und Wiederholung* (1968) sowie auf *Logik des Sinns* (1969) gemünzt waren, kommentarlos anhand des *Anti-Ödipus* widerlegt. Gerade am *Anti-Ödipus* entzündete sich aber jenes ziemlich unproduktive „Entweder-oder“ der Folgezeit: Der breiten Front akademischer Missachtung standen jahrelang nur vereinzelte Außenseiter entgegen, die mehr oder weniger gezwungen ihr Außenseitertum zu kultivieren hatten. Demgegenüber dokumentieren die im ersten Band abgedruckten englischen und französischen Texte eine

weitgehend unpolemische, differenzierte und kenntnisreiche Auseinandersetzung mit der Philosophie von Deleuze: Sie beziehen sich auf die ganze Fülle der deleuzeschen Arbeiten und testen in unterschiedlichen Bereichen die Anwendungsmöglichkeiten ihrer theoretischen Entwürfe.

Im ersten auf Kunst und Kultur ausgerichteten Teil finden sich Aufsätze zum Kino, zur Malerei Bacons und Turners, zur Literatur von Beckett, Joyce, Lowry und Tournier, zum Theater von Artaud und Carmelo Bene, zum Tanz und zur Musik. Die AutorInnen beziehen sich dabei auf entsprechende Arbeiten von Deleuze, der sich nicht nur ausführlich mit dem Kino (vgl. *Das Bewegungs-Bild* [1983] und *Das Zeit-Bild* [1985]), sondern auch mit der Literatur (vgl. u. a. *Proust und die Zeichen* [1964,²1970], *Logik des Sinns* [1969], *Kafka. Für eine kleine Literatur* [1975] und *Kritik und Klinik* [1993]) und mit der Malerei (vgl. *Francis Bacon – Logik der Sensation* [1981]) beschäftigt hat. Die Ausführungen zum Theater und zur Musik stützen sich dann eher auf *Tausend Plateaus* und die Kunst des Minoritär-Werdens. (Der erste Teil des dritten Bandes, der Überlegungen zur Architektur und Stadtplanung im Zeichen des Rhizom-Denkens präsentiert, das in diesem Zusammenhang vor allem in Japan größeres Interesse erweckt hat, schließt hier an.) Zusätzlich zu den Einzelstudien, von denen ich die Texte von Anthony Uhlmann („To have done with judgment: Beckett and Deleuze“ [1996]; I, S. 47–68) und James Williams („Deleuze on J.M.W. Turner: catastrophism in philosophy?“ [1997]; I, S. 162–175) besonders hervorheben möchte, befinden sich in diesem Teil auch drei Arbeiten, die sich mit den ästhetischen Grundlagen des deleuzeschen Denkens in literaturwissenschaftlicher, semiotischer und allgemein kulturwissenschaftlicher Weise auseinandersetzen. Beeindruckend ist, wie Ronald Bogue („Word, image and sound: the non-representational semiotics of Gilles Deleuze“ [1991]; I, S. 81–98) einen zeichentheoretischen Konnex zwischen *Tausend Plateaus*, dem Foucault-Buch (1986) von Deleuze und seinen Büchern zum Kino herstellt.

Die im engeren Sinne philosophisch ausgerichteten Texte zum Werk von Deleuze beziehen sich ihrerseits auf eine ganze Reihe seiner „Philosophiebücher“ und vermitteln einen ersten Eindruck von der thematischen Breite seiner „Denkwege“. Bruce Baugh arbeitet in seinem mehrfach publizierten Aufsatz „Deleuze and empiricism“ (1993) (I, S. 357–375) mit Blick auf das Erstlingswerk von Deleuze, das unter dem Titel *Empirisme et subjectivité* 1953 in Paris erschien, die posthegelianischen Qualitäten seiner empiristischen Theorie heraus. Es gelingt ihm, im Rahmen der Lehrtradition des Empirismus die differenzphilosophischen Errungenschaften produktiv zu machen. Constantin Boundas („Foreclosure of the other: from Sartre to Deleuze“ [1993]; I, S. 442–455) bedient sich des deleuzeschen Denkens zur Radikalisierung einer an Sartre orientierten „Phänomenologie des Anderen“, die vor allem an LeserInnen adressiert sein wird, die mit Lévinas' abstrakten Operationen ernste Schwierigkeiten haben. Die Texte von Eric Alliez und Keith Ansell Pearson beschäftigen sich mit dem Bergsonismus von Deleuze, während sich Michael Hardt in seinem instruktiven Aufsatz „The art of organization“ (1991) (I, S. 376–393) vor allem auf die Spinoza-Studien von Deleuze konzentriert – zum Zweck des Entwurfs einer politischen Ethik demokratischer Selbstorganisation, wie aus seinen gemeinsam mit Toni Negri geschriebenen Büchern *Labor of Dionysus: a critic of the state-form* (1994) und *Empire* (2000) genauer hervorgeht.

In der Sektion „Problems and assessments of nomadic and machinic thought“ (III, S. 1085 ff.) finden sich einige weitere Texte, die eng an die philosophische Auseinandersetzung mit Deleuze anschließen. In einem komprimierten Aufsatz unternimmt es Negri (1995) unter ständiger Bezugnahme auf *Tausend Plateaus* und die entsprechende Methodologie von *Was ist Philosophie?* (1991) einen Begriff der ontologischen Historizität zur kritischer Erneuerung der materialistischen Gesellschaftsphilosophie zu entwickeln (III, S. 1182–1197). Im Hintergrund von Negri

und Hardt stehen die umfassenderen Überlegungen von Paul Patton, der mit Blick auf den *Anti-Ödipus* und *Mille Plateaux* – und im Rekurs auf Foucaults Kritik der Macht – eine Ethik begründet, die sich als evaluative Typologie von Selbsttechniken begreift (vgl. „Deleuze and Guattari. Ethics and post-modernity“ [1986]; III, S. 1150–1163; III, S. 1089–1096; III, S. 1277–1298). Die Evaluation hat sich an den bereitgestellten analytischen Kriterien der Machtwirkungen und Fluchtlinien zu orientieren. Pattons Ansatz, das „Minoritär-Werdens“ als politische Denkweise und Bejahung neuer Möglichkeiten des Lebens zu konzipieren, erweist sich als sehr fruchtbar. „Schizoanalyse not only proposes a theoretical framework which dissolves the notion of subjectivity [...], it also encourages experimentation and the endeavour to create new [...] forms of subjectivity“ (III, S. 1159). Bevor ich abschließend auf die feministischen Lektüren eingehe, sei noch kurz auf die Texte von Andrew Murphy („Computers are not theatre: the machine in the ghost ...“ [1996]; III, S. 1299–1331) und Keith Ansell Pearson („Viroid life“ [1997]; III, S. 1343–1373) verwiesen. Während Murphy vorschlägt, die Technologie im Unterschied zu den Theoretikern der Simulation (Virilio, Baudrillard) auf der Ebene der maschinellen sozialen Gefüge (im Sinne eines Dispositivs) zu diskutieren, das heißt nicht unter dem Paradigma der Repräsentation, thematisiert Pearson mit Blick auf die evolutions-theoretischen Bezugspunkte von *Differenz und Wiederholung* das virale Leben, in der Absicht, die bei Deleuze angelegte Kritik des Darwinismus zu radikalisieren.

Die von Genosko aufgenommenen Texte feministischer Kritik rekurren vor allem auf *Tausend Plateaus* und das Modell des „Frau-Werdens“, gelegentlich auch auf den *Anti-Ödipus* oder die *Logik des Sinns* (vgl. Ian Buchanan / Claire Colebrook [Hg.]: *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh 2000). Im Anschluss an einige wenige Bemerkungen von Luce Irigaray in *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris 1977, S. 138–141), die Wunschmaschinen und organlose Körper als maskulin geprägte Me-

taphern des Weiblichen denunziert, wendet sich zunächst Alice Jardine gegen den von Deleuze und Guattari ins Spiel gebrachten Begriff des „Minoritär-“ oder „Frau-Werdens“ (vgl. „Woman in limbo“ [1984]; III, S. 1397–1413). Denn Frauen können nicht minoritär werden, sie sind es bereits: Für Frauen stellt der organlose Körper eine historische Bedingung ihrer minoritären Existenzweise dar. Frauen können laut Jardine (im Unterschied zu Männern) die „Verminderung“ bzw. den Kontrollverlust nicht einfach als Fluchtbewegung inszenieren oder *kontrolliert* genießen. („To turn the [body without organs] into a ‚cause‘ of sexual pleasure, isn't it necessary to have had a relation to language and to sex – to the organs – that women have never had?“ [Irigaray]) Trotz ihrer vielfach berechtigten Distanzierung von den Männerphantasien verkennen aber Jardine und Irigaray die Dialektik der Begriffe „majoritär-minoritär“. Die Mehrheit (männlich, weiß, gebildet etc.) bezieht sich auf die Minderheit(en) und bestimmt sie: Und deshalb bedeutet das Minoritär-Werden für Deleuze, dass sich das ganze majoritär bestimmte Verhältnis der qualitativen Mehrheit und Minderheit transformieren muss (vgl. dazu Tamsin Lorraine: *Irigaray & Deleuze*, Cornell 1999). Von der Minorität gilt es zu lernen, die Majorität abzustreifen: gerade die im Geschlechterverhältnis inkorporierte.

Wenn Jardine umstandslos ihr Konzept der *Gynesis* auf die Rhizom-Denker appliziert, so konterkariert sie nur das Vorgehen von Eleanor Kaufman, die mit Begeisterung Deleuze „and his brothers“ – „Bataille, Blanchot, Foucault and Klossowski, who are [...] a cohesion that forms a singular corporealizing thought“ (I, S. 340) – in einen Topf des „Intensiv-Werdens“ hineinwirft (vgl. „Bodies, sickness, and disjunction“ [1997]; I, S. 327–349). Differenzierter werden die feministischen Lesarten mit den folgenden Texten von Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz und Catherine Driscoll, die trotz ihrer bestehenden Vorbehalte versuchen, die von Guattari und Deleuze entwickelten Theorien für ihre eigenen Anliegen nutzbar zu machen. In „Toward a new no-

madism“ (1994) gelingt es Braidotti im Anschluss an ihr 1991 erschienenes Buch *Patterns of dissonance*, die von Deleuze geforderte Verkehrung des dogmatischen Denkens, seine Strategien der „Entherrlichung“ von Körper und Sexualität, für eine alternative Konzeption weiblicher Subjektivität fruchtbar zu machen. Sie plädiert dafür, Deleuze auf der Schiene von Donna Haraway zu situieren, diesseits von „Polysexualität“ und „sexueller Differenz“: „I see the cyborg, as a feminist figuration, to be an illuminating example of the intersection between feminist theory and Deleuzian lines of thought“ (III, S. 1434). Abschließend macht Pelagia Goulimari deutlich, inwiefern auch Braidotti in ihrem Beharren auf dem Signifikanten in großer Nähe zu Irigaray das Minoritär-Werden des Feminismus gefährdet (vgl. „A minoritarian feminism?“ [1999]; III, S. 1480–1503). Denn noch Braidotti be ruft sich auf die Autonomie und Einheit der Frauenbewegung, um den politischen Handlungsspielraum für die Vermehrung individueller Freiheiten zu gewährleisten. Tragfähige feministische Politik ist aber keineswegs von einem repräsentativen Begriff weiblicher Souveränität abhängig, wie neben Goulimari auch Dorothea Olkowski mit Bezug auf Deleuze gezeigt hat, sondern fällt in unterschiedliche Gruppierungen auseinander und vermag sich mit anderen minoritären Tendenzen zu solidarisieren: für eine Veränderung der kulturellen Standards für „Frauenbilder“ (und damit gleichzeitig für „Männerbilder“) und gegen die Norm von Misshandlungen und Zurücksetzungen aller Arten (vgl. Olkowski: *Gilles Deleuze and the ruin of representation*, Berkeley u. a. 1999, und in Band II der *Critical assessments* den Aufsatz „The postmodern dead end, minor consensus on race and sexuality“ [1993]; II, S. 666–676).

Die von Genosko herausgegebenen Bände informieren über die Vielfältigkeit der von Deleuze und Guattari behandelten Themen und geben Auskunft darüber, in welchen Bereichen ihre theoretischen Entwürfe produktiv aufgenommen werden. Das besondere Verdienst der Ausgabe besteht darin, das Misstrauen zu zerstreuen

und die Zögerlichkeiten zu beheben, die im Umgang mit den beiden Autoren seitens etablierter Wissenschaftler lange Zeit üblich war. Problematisch hingegen ist, dass Genosko nur auf knapp 200 Seiten die philosophische Relevanz des deleuzeschen Denkens zum thematischen Schwerpunkt macht. Auf diese Weise kommen viele wichtigen Aspekte seiner philosophischen Arbeit nicht in den Blick: etwa die kritische Fortsetzung der Phänomenologie und des Strukturalismus, die ungewöhnliche Leibniz-Rezeption, das diffizile Verhältnis zu Heidegger und der Ontologie oder zu Hegel und der Dialektik, die neuartigen begriffs-, zeit- und lerntheoretischen Entwürfe oder die systematischen Zusammenhänge zwischen dem Denken der Differenz, der Maschinen und der Immanenz. In diesem Zusammenhang macht sich nachteilig bemerkbar, dass Genosko einseitig auf englischsprachige Texte rekurriert und viele kontinental-philosophische (v. a. im französischen Raum situierte) Beschäftigungen mit Deleuzes Werk außer Acht lässt.

Marc Rölli, Berlin

Anmerkung

1. Lyotard hatte völlig zu Recht hervorgehoben, dass für die Autoren des *Anti-Ödipus* der Begriff der Überschreitung keine Rolle spielt: „In Deleuze and Guattari's book you will see everywhere their utter contempt for the category of transgression (implicitly then for the whole of Bataille)“ (II, S. 584).

Jean GRONDIN: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 167 S., EUR 24,–

Entgegen gängiger Darstellungen weist Jean Grondin in der „Einleitung“ zu seiner Aufsatzsammlung *Von Heidegger zu Gadamer* auf das vielschichtige und teilweise inhomogene Verhältnis zwischen den beiden Denkern im Umkreis des Themenkomplexes Hermeneutik hin. Unbestritten gingen entscheidende Impulse für Gadamers Philosophieren von Heidegger aus, und aufgrund dieser persönlichen Beziehung

blieb der akademische Lehrer für seinen Schüler unantastbar. Offensichtliche Differenzen lassen sich für Grondin anhand der unterschiedlichen Bewertung der philosophischen Tradition ablesen: Während sich Heidegger in der Beschäftigung mit der abendländischen Philosophiegeschichte von dieser vehement abzugrenzen scheint, beruft sich Gadamer immer wieder auf grundlegende Einsichten des Humanismus, der Dialektik Hegels oder der klassischen Antike. Aber trotz dieser unterschiedlichen Bewertung der Tradition lassen sich in den Schriften Gadamers kaum Spuren einer offenen Auseinandersetzung finden. Für Grondin schwelt jedoch ein latenter Konflikt im Hintergrund dieser Beziehung, die teilweise die Eigenständigkeit Gadamers zu verdecken droht. Gadamer, der in seiner Rehabilitierung der Geisteswissenschaften nach dem Sinn des lebensweltlich und situativ-abhängigen Tunlichen Ausschau hielt, bewahrte stets eine gewisse Distanz zum Spätwerk Heideggers, dessen Erörterung der Seinsfrage als Seinsgeschichte und dessen Hang zu religiösen Motiven. Indem Grondin den Urkonflikt der antiken Philosophie herbeizitiert, versucht er provokativ – entgegen dem landläufigen Verständnis einer linearen Entwicklung der philosophischen Hermeneutik – auf die grundlegenden Unterschiede zwischen Heidegger und Gadamer hinzuweisen: „Im Herzen der Hermeneutik und damit des Gesprächs zwischen Heidegger und Gadamer klaffen somit zwei Grundmöglichkeiten der Philosophie: einerseits die platonisch-utopische, die uns vom tobenden Gerede dieser Welt abwenden und den Menschen an seine letzten Fragen erinnern will, andererseits die aristotelisch-realistische, die eine andere Welt für unreal hält und den Sinn für das Machbare und Verständigungsfähige anmahnt“ (S. 9). Für Grondin ist es somit nicht zulässig, in Gadamer einfachhin einen Epigonen Heideggers zu sehen und seine Hermeneutik-Konzeption bruchlos mit der Heideggers zu verbinden.

Um es vorwegzunehmen, dieses ehrgeizige Programm umreißt der Autor zwar auf vielfache Weise und eröffnet dadurch eine

Reihe von Fragen, löst es aber nur zum Teil ein. Zurückzuführen ist dieser Umstand auch auf die Tatsache, dass von den elf Beiträgen nur drei für diese Aufsatzsammlung eigens verfasst wurden; die anderen acht sind seit Mitte der 90er Jahre verstreut publiziert worden und widmen sich nicht ausschließlich (und manchmal auch nur peripher) dem Hauptthema. Trotz der inhaltlichen Inhomogenität des Bandes ist jedes einzelne Kapitel ein höchst lesenswerter Beitrag zur (deutschsprachigen) philosophischen Hermeneutik im 20. Jahrhundert.

Im ersten Artikel wird der engen Verbindung zwischen Hermeneutik und Rhetorik von der Antike bis zu Gadamers Auseinandersetzungen mit Habermas und Derrida nachgegangen und neben geschichtlichen auch auf inhaltliche Parallelen – gerade in Abgrenzung zu einem naturwissenschaftlich dominierten Methodenuniversalismus – hingewiesen. Im Abschnitt über „Heideggers Wiedererweckung der Seinsfrage“ strebt Grondin eine Mikrolektüre der ersten acht Paragraphen von *Sein und Zeit* an, um Heideggers Verständnis einer hermeneutischen Ausrichtung der Phänomenologie genauer nachzugehen. Im Unterschied zu anderen Erklärungsversuchen, für die die Phänomenologie deswegen hermeneutisch ist, weil jedes Phänomen interpretiert werden muss, versteht Grondin die phänomenologische Hermeneutik Heideggers ausschließlich als Destruktion der verdeckend-verstellenden Tradition, welche die (in der Selbstverstellung des Daseins fundierte) Seinsfrage vergessen ließ: „Wer [...] Phänomenologie treiben will, muss zunächst die das Sehen verhindernden Verdeckungen kraft eines hermeneutischen Rückganges auf die verborgenen Motive der Verschütterung destruieren. Die eigentliche Methode der hermeneutischen Phänomenologie bleibt also die Destruktion [...]“ (S. 70). Im dritten Beitrag macht Grondin auf Entsprechungen zwischen dem frühen Heidegger vor *Sein und Zeit* und Augustinus bzw. der urchristlichen Tradition aufmerksam, da hier wie dort der existentielle Vollzug von Wahrheit im Mittelpunkt steht. Einer selbstentfremdeten Wahrheits-

konzeption und der dem Dasein anhaftenden Tendenz des Verfallens in der *defluxio* wird die *questio mihi factus sum* entgegengehalten, die nur – fernab von jeder Öffentlichkeit – in kritischen Selbstdialogen gestellt werden kann.

Um den wohl wichtigsten Beitrag in der Ausarbeitung der Beziehung zwischen Heidegger und Gadamer handelt es sich beim vierten Kapitel „Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamers von Heidegger her“. Damit die gravierenden Unterschiede zwischen den beiden Denkern genauer herausgearbeitet werden können, geht Grondin dem Hermeneutik-Verständnis Heideggers nach, bei dem sich drei verschiedene – werkgenetisch motivierte – Konzepte ausmachen lassen: Die erste Phase¹ bildet die „Hermeneutik der Faktizität“ des frühen Heidegger um 1923, bei der die *existentielle* Selbstausslegung des jeweiligen Daseins im Mittelpunkt steht. Die Hermeneutik soll der selbstentfremdeten Faktizität zu Wachheit verhelfen. In der Hermeneutik-Konzeption von *Sein und Zeit* verschiebt sich der Akzent von einer existentiellen Ausrichtung auf die Ausarbeitung der *existentiellen* Grundstrukturen des Daseins in Hinblick auf den eigentlichen Sinn von Sein. Als drittes Stadium wird Heideggers Destruktion der Metaphysiktradition und die Ausarbeitung der Seinsgeschichte angeführt. Bei keiner dieser Phasen sieht Grondin unmittelbare Anknüpfungspunkte zu Gadamers Hermeneutik-Verständnis. Sowohl der Entwurf der Seinsgeschichte als auch das Stellen der Seinsfrage und die Betonung einer existentiellen Wachheit sind mit Gadamers Auffassung von Hermeneutik nicht deckungsgleich. Daraus wird für Grondin ersichtlich, wie eigenständig Gadamers Denken ist, das bis dato in der Forschung zumeist übersehen wurde: „Bei Gadamer geht es offenbar um eine andere Idee von Hermeneutik als bei Heidegger, über die das Nachdenken allererst beginnen kann“ (S. 92).

Gadamers Eigenständigkeit lässt sich nach Grondin besonders anhand seiner Verstehenskonzeptionen ablesen. Mit Heidegger vertritt Gadamer die Auffassung, dass das *kognitive* Verstehen nicht die einzige

Weise ist, sondern um eine *praktische* Dimension (Verstehen als Können) erweitert werden muss. Heidegger wendet sich dabei verstärkt der Auslegung der Verstehensmöglichkeiten zu, während für Gadamer das lebensweltliche, situativ-abhängige Tunliche (*phronesis*) die entscheidende Rolle spielt. Vollkommen eigenständig ist für Grondin Gadamers Inblicknahme des *medialen* Sinns von Verstehen, das sich in der Kunst ereignet: Dort wird der Betrachter in ein Spiel hineingezogen und antwortet gleichsam auf das Kunstwerk, das nur in dieser Interpretation da ist. Mit der Betonung des Gespieltwerdens wird auch der neuzeitliche Subjektbegriff in seine Grenzen verwiesen. Als vierte Art des Verstehens wird die sprachliche Verständigung hervorgehoben, die den *dialogischen* Charakter des Verstehens nachdrücklich unterstreicht.

Der Sprachauffassung Gadamers widmet sich Grondin im sechsten Kapitel, in dem er das Gadamer-Diktum „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“² dahingehend deutet, dass damit auch die Grenzen der Sprache mitbetont bleiben und nicht alles unumschränkt verstehbar ist. In den Abschnitten acht bis zehn geht Grondin Gadamers Zugang zur Ästhetik in *Wahrheit und Methode* und in seinen späteren Schriften nach, um die *mediale* Erfahrung von Kunst in den vielfachen Facetten genau nachzuzeichnen. Hier und auch in den anderen Kapiteln erweist sich Grondin einmal mehr als genauer Kenner des gadamerischen Œuvre und minutiöser Leser, der das Anliegen der Hermeneutik entfaltet und gleichzeitig vorexerziert. Nur manchmal wünscht man sich als Leser, dass Grondin öfters seine vorzügliche Kommentatorenrolle mit der eines kritischen Beobachters tauscht – wie er es auch bei der Lektüre der Texte Heideggers macht –, um auf problematische Stellen, gerade in Bezug auf Gadamers Kunstauffassung, aufmerksam zu machen.

Matthias Flatscher, Wien

Anmerkungen

1. Vgl. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Band 63, Frankfurt/Main: Klostermann 1988, und die „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), S. 237–269.
2. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke I*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1990 (6. Aufl.), S. 478.

Edmund HUSSERL: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hg. von Michael Weiler (Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Bd. XXXII). Dordrecht: Kluwer 2001. 368 S., ISBN 0-7923-6714-6, EUR 154,50 / USD 129,- / GBP 89,-.

In Husserls *Krisis* aus dem Jahre 1936 wird der Moderne die Diagnose gestellt, dass die von den Wissenschaften entworfenen Idealisierungen ihre lebensweltlichen Wurzeln, aus denen sie historisch herkommen, verloren haben. Dieses Thema, das Husserls Denken in seinen letzten Jahren immer mehr bestimmt, findet sich in einer anderen Variante ausgearbeitet, die Michael Weiler nun innerhalb der Husserliana unter dem Titel „Natur und Geist“ ediert hat. Die von Husserl im Jahre 1927 gehaltenen Vorlesungen verbinden die vernunftklassifikatorischen Überlegungen seiner frühen Ethikvorlesungen und die Manuskripte der *Ideen II* und *Ideen III* mit denjenigen der *Krisis*.

Eine der zentralen Fragen, die in der Vorlesung im Vordergrund steht, behandelt das Verhältnis zwischen dem Sein der Welt und der Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis. Auf irgendeinem Wege, so die phänomenologische Grundannahme, müssen die Wissenschaften in ihrem Prozess, immer bessere Bestimmungen der von ihnen behandelten Grundbegrifflichkeiten zu gewinnen, aus den „Urstrukturen der Lebenswirklichkeit“ (241) hervorgehen. Wissenschaften und mit ihnen insbesondere ihre Grundbegriffe, die sie idealerweise zum

Thema haben, sind selbst in der Erfahrungswelt fundiert. Diese genetische Frage wird in den früheren Werken von Husserl kaum behandelt. Gleichwohl beruhen die Überlegungen, die Husserl im Rahmen der Vorlesungen anstellt, in zentralen Stücken auf den Ausarbeitungen, die im Umfeld der Manuskripte der *Ideen II* und *Ideen III* erfolgt sind. Husserl unterscheidet in den *Ideen II* verschiedene Seinsbereiche, die er seiner allgemeinen Vernunft- und Akttheorie entlehnt. Dieser zufolge können wir theoretische auf Sein bezogene, praktisch-willentliche auf Zwecke bezogene und emotional-wertende auf Werte bezogene Aktklassen unterscheiden, die Husserl der Philosophie des 19. Jahrhunderts entnimmt. Den Aktklassen entsprechend lassen sich nun gewisse Seinsbereiche oder „Regionen“ ontologisch voneinander trennen. Erstens die materielle Natur, zweitens die animalische oder belebte Natur, drittens die Geschichte, Kultur bzw. soziale Umwelt. Husserl unterscheidet also ontologisch die Regionen Natur, Seele bzw. Bewusstsein und Person voneinander. Da die Aktklassen sich in ontologischen Unterscheidungen wiederfinden und diese leitend sind für die Konstitution von Wissenschaften, spiegelt sich die Ontologie auch in der Wissenschaftsklassifikation – nach der Husserl sich in den Vorlesungen von 1927 auf die Suche macht – in Naturwissenschaft, Psychologie und Geisteswissenschaft (verstehende Historie) wider. Der große Konflikt hinter der Problematik aber ist natürlich derjenige von Natur und Geist, da die (nichtphänomenologische) Psychologie der Naturwissenschaft zugerechnet wird. Die dahinter stehende Idee ist klar: Nur wenn die Wissenschaften auf die lebendige Erfahrung und deren „innere Zusammenhänge“ (51) als ihren Ursprung zurückbezogen bleiben, kann die Möglichkeit gewahrt werden, dem Ganzen „überhaupt Einheit geben“ (51) zu können, weil die Erfahrung in sich schon einheitlich *ist*. Und nur durch das phänomenologische Verständlichmachen dieses an sich undurchsichtigen Prozesses kann man Husserl zufolge den modernen Entfremdungsphäno-

menen philosophisch entgegenarbeiten. In den Vorlesungen untersucht Husserl genauer als in anderen Schriften den Weg der Rationalisierung (48), der wissenschaftliches Denken von der ungenauen alltäglichen Erfahrung zu apriorischen Einsichten führt.

Schon in den *Ideen II* geht Husserl auf die Frage ein, wie die „inneren Zusammenhänge“ aufgefunden werden können, und er antwortet, dass die ontologischen Unterscheidungen bereits in der Erfahrung selbst am Werke sind. Diese Antwort ist zentral für das gesamte phänomenologische Unternehmen, denn von nun an muss Husserl sozusagen im Spagatschritt arbeiten. Auf der einen Seite konstituieren sich die Regionen des Seienden in der transzendentalen Dimension, auf der anderen Seite kommt man zur transzendentalen Dimension und dessen Eidetik nur über eine „Leiter“, die der *erfahrenen* Ontologie entnommen wird. Die Ontologie geht der Transzendentalphilosophie somit zumindest *faktisch* vorweg, sodass Husserl schließlich in späteren Manuskripten von einem „Leitfaden“ (Hua XV, 616) bzw. in Bezug auf die genetische Analyse von einem „Leitfaden der Rückfrage“ (Hua XV, 617) spricht. Die Ontologie ist die Leiter, die in die Transzendentalphilosophie und in die genetische Phänomenologie führt, die aber dann umgestoßen wird.

In der vorliegenden Edition über „Natur und Geist“ kann man nun darüber hinaus Husserls Ansätze in der Wissenschaftsklassifikation im Kontext der neukantianischen Philosophie verfolgen. Insbesondere die Anmerkungen zu Rickert sind erhellend für den gesamten historischen Kontext und Husserls eigene Position, die er in den 20er Jahren erreicht. Die vom Herausgeber angefügten Beilagen sind insbesondere von Interesse, denn sie zeigen auf, wie Husserl von den abstrakten wissenschaftstheoretischen Überlegungen gewissermaßen zurückgeworfen wird auf die morphologische, historisch sich herausbildende Struktur der Erfahrungs- bzw. Lebenswelt, denn – wie Husserl anmerkt – „alle erdenkliche Theorie und Wissenschaft entspringt aus dem Leben und bezieht sich auf die vortheoretische Welt“ (241, im Original gesperrt). „Da

Rickert“, so Husserl weiter, „solcher Methode nicht folgt, gerät er auf Konstruktionen“ (241). Anstatt die Wissenschaftstheorie in einer „konkreten Erkenntnistheorie“ (90) zu fundieren, bewege sich Rickert in „luftigen formalen Allgemeinheiten“ (90) und verliere so nicht nur die Unbeständigkeit der Welt, sondern diese selbst schließlich aus den Augen. So kann man Husserls Konfrontation mit dem Neukantianismus nicht nur als Nachbereitung der *Ideen II*, sondern auch als Prätext der *Krisis* hinzuziehen, wie auch der Herausgeber der Edition in seiner Einleitung anmerkt. Die Phänomenologie versteht sich am Ende als ein Anwalt der *doxa*, der die Gegebenheiten der Erfahrungswelt ernst nimmt. Die Ausführungen zu letzterer aber, in denen Husserl einerseits auf die Antizipationsstruktur der Wahrnehmung und andererseits auf die Assoziationsverbindungen innerhalb der konkreten Gegenwart eingeht, findet man anderswo weitaus genauer und aufschlussreicher ausgearbeitet.

Die Philosophie positioniert sich innerhalb der Fragestellung von Natur und Geist als diejenige Wissenschaft, die die „Totalität alles Erkennbaren“ (6) zum Objekt hat, was zur Einführung des Begriffes einer konstitutiven Unendlichkeit und zur genaueren Ausbildung des Weltbegriffes führt. „Die Welt“, so Husserl, „läßt sich nicht in Stücke zerschlagen, alles, was wir als Ding für sich sehen, ist Ding in einem endlos Ganzen, einem Universum, das Totalität ist“ (15). Um dieses zu erfassen, geht die Philosophie nicht den Weg top down, sondern sie verfährt bottom up. Sie beginnt bei der Erfassung der „stummen, begriffslosen Erfahrung“ (16), geht über zu den typischen Vagheiten der Lebenswelt, bis sie schließlich zu den „Gebietsbegriffen“ (16) gelangt, die den Wissenschaften zugrunde liegen. So steigert sie nach und nach das Verständnis der universalen und regionalen Weltstrukturen und macht diese sichtbar. Solchem Rationalitätsideal einer durch die Philosophie erfassten Durchsichtigkeit folgend, das vom Unverständlichen der alltäglichen Erfahrung zu den höchsten Kategorien aufsteigt, wird die Philosophie selbst

praktische Wissenschaft, und die Menschen erheben sich durch ihre Aufklärung zur „Vernunftmenschheit“ (12). Dieses ethische Motiv deutet Husserl allerdings nur einige Male in den Vorlesungen am Rande an. Es deutet aber eine mögliche Verbindung zu den ethischen Vorlesungen an, die Husserl in Freiburg in den 20er Jahren hält.

Auf dem Wege zu den Themen der „Krisis“ verliert Husserl in den Vorlesungen aber den Anfangspunkt aus den Augen, und es bleibt schließlich unklar, wie sich die erfahrungsbasierten „Typen“, aus denen die ontologischen Regionen und ihre Kategorien hervorgehen, konstituieren. Von einer ursprünglichen „Morphologie“ der Erfahrungswelt einfach auszugehen, bleibt letztlich philosophisch unbefriedigend.

Christian Lotz, Seattle

Jörg Michael KASTL: *Grenzen der Intelligenz. Die soziologische Theorie und das Rätsel der Intentionalität*. München: Fink 2001 [Übergänge 44]. 374 S., ISBN 3-7705-3564-2.

Begriffe sind Werkzeuge zur Welterschließung. Sie können welterschließende Erfahrungen aber auch verdunkeln und verstellen. Letzteres ist, so der Grundtenor der vorliegenden Studie, eine dem Begriff der Subjektivität inhärente Gefahr. Im heute geläufigen Sprachgebrauch vermengen sich in diesem Begriff zwei Bedeutungsaspekte – Subjektivität als autonome Handlungsinstanz und Subjektivität als individuelle Innerlichkeit (S. 179) –, die auf konkurrierende Problemzugänge verweisen. Der Begriff der Subjektivität kann zum einen als eine konstitutionstheoretische Kategorie eingeführt werden, die auf allgemeine und allgemeingültige Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung von Welt abzielt. Er kann zum anderen die „individuelle(n) Kontingenz einer bestimmten faktischen Welterfahrung“ (S. 91) anzeigen. Die erste Auffassung wurde im Deutschen Idealismus ausgearbeitet, die zweite entspricht einer „Hermeneutik des Individuellen“ (S. 119), welche Kastl sowohl gegen die erfahrungsfer-

nen Spekulationen der Idealisten als auch gegen jüngere Adaptionen ihres reflexionstheoretischen Denkansatzes stark zu machen sucht. Dabei gilt das Interesse des Autors der Konzeptualisierung von Subjektivität bzw., spezieller, von Intentionalität in der soziologischen Theorie. Entscheidend im Hinblick auf den Angriffspunkt der Kritik ist, dass Intentionalität im Rahmen dichotomischer Strukturen – Subjekt vs. Objekt; Individuelles vs. Soziales; Immanenz vs. Transzendenz; Idealismus vs. Realismus – interpretiert und folglich auf eine der beiden Momente eingeeengt wird. Phänomene der Intentionalität werden dem Bereich des Subjektiven, Individuellen, Immanenten, rein Psychischen (bzw. Geistigen) zugewiesen. Dieser Mentalisierung und Privatisierung der Intention auf der Phänomenebene entspricht eine starke Tendenz zugunsten intellektualistischer, kognitivistischer und konstruktivistischer Theorietypen, welche der Idee der „konstituierenden Selbstreferenz“ eine zentrale Stellung zuweisen. Die Auszeichnung der Idee der Selbstreferenz bedinge eine reduktionistische Auffassung von Intentionalität und unterhöhle den erfahrungswissenschaftlichen Status der Soziologie, deren Klärung der Autor als das „letztliche Motiv“ seiner Arbeit ansieht (S. 10).

Kastls Ziel ist es, historische Herkunft und sachliche Implikationen einer intellektualistischen und konstruktivistischen Theoretisierung des Intentionalen zu entwickeln, ihre Unangemessenheit im Sinne fehlender Phänomentreue aufzuzeigen und eine Alternativkonzeption vorzuschlagen. Letztere geht von dem Gedanken aus, dass das Soziale nicht als ein aus individuellen Handlungsintentionen resultierender „Überschuss“, als ein Emergenzphänomen zu verstehen sei, was eine Bereichsunterscheidung von Individuellem und Sozialem voraussetze. Wird die der Intentionalität wesentlich zugehörige transzendierende Qualität („Verstrickung in die Welt“) erfasst, so erübrigt sich jeder Versuch, das Soziale jenseits der individuellen Intentionalität aufzusuchen, da es vielmehr in dieser selbst liegt (S. 67 f.). Das Soziale resul-

tiert nicht aus dem Gegenüber individueller Intentionen, sondern aus ihrem Ineinander (S. 89). Die Befreiung der Intentionalität aus der Immanenz geht Hand in Hand damit, ihr leibliches Fungieren zur Kenntnis zu nehmen. So formuliert Kastl sein Programm dahingehend, dass er die „Figur der Subjektivität durch ein Verständnis des Phänomens der Individualität als einer leiblichen ‚Kondensation‘ von Kommunikation“ (S. 277) ersetzen wolle. Das aus der Gegenstellung zur jüngeren Systemtheorie entwickelte Konzept des Autors zielt darauf, „über die erfahrungsbezogene Analyse der intentionalen Erlebnisse selbst die ‚Grenze der Intelligenz‘ zu bestimmen und damit insgesamt zu einem adäquateren Verständnis des Rätsels der Intentionalität zu kommen, als dies in den Konstruktionen der soziologischen Theorien möglich ist“ (S. 10). Das hier bearbeitete komplexe Problemfeld lässt sich wie folgt umreißen: Wie hängt die methodische Frage nach dem Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion mit der Bestimmung der Intentionalität im Hinblick auf das Verhältnis von Subjektivität und Sozialität zusammen?

Nachdem das erste Kapitel den dialektischen und hermeneutischen Zugang zum Phänomenbereich des Sozialen als einander ausschließende Konzeptionen entwickelt hat, gibt das zweite Kapitel einen begriffsgeschichtlich motivierten Überblick über die Modellierung der Subjektivität in Kants und Fichtes Philosophie, um sodann die Umwendung der Problematik in eine der empirischen Intelligenz in den antiidealistischen Philosophemen des 19. Jahrhunderts (z. B. bei Nietzsche) zu verfolgen. Kastl verdeutlicht die im Deutschen Idealismus grundlegende Verquickung der Idee der Subjektivität mit einer intellektualistischen Weltauffassung und einer entsprechenden Verkürzung des Erfahrbaren. Die im Werk von Kant und Fichte zunächst transzendentalphilosophisch konzipierte Subjektivität gewinne zunehmend die Nebenbedeutung eines soziohistorischen Begriffs: „Die zunächst erkenntnistheoretisch konzipierte Kategorie der ‚Intelligenz‘ wird zum Ausdruck der Selbstpositionierung der ‚Intelli-

genz‘ im Sinne einer gesellschaftlichen Klasse“ (S. 92). Im dritten Kapitel verfolgt der Autor die Thematik der „Intelligenz“ bzw. der intellektualistischen Weltansicht am Beispiel der „gegenwärtig avanciertesten soziologischen Theorie“ (S. 11), der Systemtheorie Niklas Luhmanns. Dabei präsentiert er eine interessante These, die im Folgenden in überzeugender Weise ausgeführt wird. In Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme haben wir es „nicht mit einer *Aufgabe* des Subjektbegriffs, sondern ganz im Gegenteil mit einer *Radikalisierung* zu tun“, weshalb diese Theorie „sich als Folge dieses Umstandes vergleichbare Problemstellungen einhandelt, wie wir sie aus den klassischen subjektphilosophischen Ansätzen kennen. Dies lässt sich vor allem am Problem der Zeitstruktur der autopoietischen Systeme nachweisen“ (S. 192). Das vierte Kapitel widmet sich der Charakterisierung jener sinnhaften Erfahrung und Medialität des Sich-Verhaltens, deren Anerkennung eine phänomenologische Theorie der Intentionalität auszeichnet. Als Leitideen der Problementwicklung dienen: Wahrnehmung, Leiblichkeit, Kommunikation, Situation, Horizont und Feld. Gemeinsam ist diesen Begriffen, dass sie eine Überschreitung der eingangs genannten dichotomischen Deutungsmuster anzeigen. „... der Sinn, den die Situation für mich hat, ist nichts Subjektives, aber er ist auch nichts Objektives, ein Sinn, der ohne die Verknüpfung mit einer bestimmten Perspektive gegeben wäre oder ein Sinn, der gleichsam der eines imaginären unparteilichen Dritten wäre“ (S. 309). Bedeutung bzw. Sinn als „Feldeffekt“ (S. 337 f.) involviert die Art und Weise, wie in unserem Verhalten unsere Geschichte wirksam wird, ohne dass vormalige Stufen der Genese den aktuellen Ausdruck determinierten. Mit Bezug auf das letzte Kapitel, das auf die Kritik den konstruktiven Problemansatz folgen lässt, ist den Schlüsselfragen und zentralen Schwierigkeiten einer Hermeneutik des Individuellen nachzuspüren.

Da Kastl Sinn ausdrücklich nicht als ein anonymes Sinngeschehen einführen will (S. 67, 312), müssen wir uns fragen,

worin die Beziehung zwischen Sinn und sinnverstehendem Individuum, phänomenologisch betrachtet, letztlich gründet. Brauchen wir nicht das unmittelbare und unteilbare (sc. nicht sozialisierbare) Vollzugsbewusstsein des gegenwärtigen cogito – was Kant das „Ich, oder Er, oder Es [...], welches denkt“ (KrV B 404) nennt –, um jene Ichhaftigkeit des Erlebens (S. 34), die Bestandteil unserer sinnhaften Erfahrungen ist, vor konstruktivistischen Theoretisierungen zu retten? Und bewährt sich nicht an dieser Fragestellung die von Kastl als skeptisch erachtete Form-Inhalt-Unterscheidung („die alte Crux der Subjektphilosophie“ [S. 272])? Jeder mögliche Inhalt meines Bewusstseins ist immer schon in doppeltem Sinne sozial. Jeder Bewusstseinsinhalt ist überindividuell insofern, als die generelle Form meines Bewusstseins (Intentionalität) bei allen Wesen meinesgleichen anzutreffen ist. Er ist darüber hinaus sozial in dem Sinn, dass er intersubjektiv teilbar ist. (Ich verfüge über kein epistemisches Privileg in Bezug auf die Inhalte meines Bewusstseins.) Einzig die *actualiter gelebte* Form von Bewusstsein (fungierende Intentionalität) ist insofern präsozial, als sie von mir, von meinem Personsein unablösbar ist. Kein Anderer kann an meiner Stelle meine Erlebnisse haben, wenngleich ein Anderer dasselbe wahrnehmen und denken kann wie ich. Das „Ineinander der Intentionalitäten“ betrifft allein deren objektiven, weltbezogenen Sinngehalt, nicht aber den Erlebtheitsaspekt der Intentionen. Stünde dem Gewinn der gemäß der Feldbeschreibung situativ konkretisierten Bedeutung nicht auch ein Verlust an differenzierter Phänomenbeschreibung gegenüber, wenn wir die Unterscheidung subjektiver und objektiver Momente aufgeben? Was hier gegen den Konstruktivismus geltend gemacht wird (S. 34), wäre mutatis mutandis auch gegen eine Hermeneutik vorzubringen, die eine *ausschließliche* – hier: alle transzendentalen Überlegungen ausschließende – Geschichtlichkeit und Kontextualität behauptete: Die Felddynamik, wie immer entscheidend ihr Beitrag zur Formierung von Bedeutung ist, kann die Ichhaftigkeit meines Erlebens

nicht begründen, welche freilich als eine ursprünglich leibliche zu fassen ist. An dem Faktum dieser Ichhaftigkeit müssen wir aber festhalten – gerade wenn wir dem Autor darin zustimmen, dass die entscheidende Entdeckung der Phänomenologie das Korrelationsapriori von Gegenstand und Gegebenheitsweise ist (S. 41, 204). Denn alles Gegebene zeigt sich von einem bestimmten Ort aus. Eine Gegebenheitsweise, die nicht in der Zentralität von Bewusstsein verankert wäre, mithin nicht einer unaufhebbaren Perspektivität unterläge, kann es nicht geben.

Wäre nicht *etwas gegeben*, so hätte Reflexion keinen Inhalt, keinen Anhalt in der Welt. Reflexion ist eine Sonderverhaltensweise, nicht der Grundcharakter menschlichen Verhaltens überhaupt. In der Reflexion – allein in ihr – kann man nicht leben (S. 298). Die Funktion der Reflexion ist nicht die einer Konstitution, sondern die „einer initialen Motivierung, eines Sich-Auffassens, ein Initiieren, ein Hinweisen“ (S. 333), welches nicht zum Vollzug einer Bewegung oder Tätigkeit gehört. Reflexion kommt in einem Innehalten zum Ausdruck, das darauf abzielt, die einzelnen Phasen oder Momente eines Vollzugs zu vergegenwärtigen und unter Umständen neu zu konzipieren. Die Realisierung dieser Konzeption kann jedoch nur reflexionslos, in einem einübenden Tätigsein erfolgen. Dieses Wechselspiel von konzeptioneller Klärung und praktischem Vollzug, das auch für die Beherrschung wissenschaftlicher Techniken und Methoden konstitutiv ist, aufzuklären, wäre wohl auch Bestandteil der von Kastl am Rande notierten „Aufgabe einer Hermeneutik des reflexiven Verhaltens“ (S. 296, Fn 15). Eine unter dem Gesichtspunkt der Intentionalitätstheorie unternommene Klärung des erfahrungswissenschaftlichen Status der soziologischen Theorie hätte – über die positive Bezugnahme auf Max Webers Methodologie hinaus – zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Frage eingeladen: Wie ist das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion gemäß der hier verfolgten Idee einer Hermeneutik zu verstehen? Die damit zusammen-

hängende, die Arbeit untergründig durchlaufende Frage nach dem Verhältnis von transzendentaler Phänomenologie (E. Husserl) und hermeneutischer Phänomenologie (M. Heidegger) wird nicht explizit gestellt. Dass der Autor beide Fragen – die sachbezogene nach dem Verhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion und die philosophiehistorische nach dem Verhältnis verschiedener Auffassungen von Phänomenologie – nicht im Sinne eines Entweder-oder, sondern im Sinne eines Sowohl-als-auch beantwortete, ist aus verschiedenen Details seiner Ausführungen zu extrapolieren. So lässt etwa Kastls Verteidigung der phänomenologischen Reduktion (S. 16 f.) vermuten, dass eine Eliminierung des reflexiven Moments nicht beabsichtigt ist, es sich vielmehr darum handeln müsste, das Zusammenspiel von Reflexion und Unmittelbarkeit in der konkreten phänomenologischen Arbeit aufzuklären. Er betont nämlich einerseits, dass die Analysierenden immer einen bestimmten Standort einnehmen, interpretiert die Reduktion andererseits jedoch als ein Verfahren, das darauf abzielt, das Eigenrecht des Untersuchungsgegenstandes (Soziales) zu wahren (S. 84 f.). Die explizite Einführung der phänomenologischen Reduktion schafft ein Methodenbewusstsein, das einer Verwechslung von Instrument und Erkenntnisgegenstand bzw. -ziel entgegensteht. Das untersuchte Phänomen wird als nicht auf einen reflexiv-wissenschaftlichen Weltzugang reduzierbar anerkannt. Auf diese Weise kann die Phänomenologin den Gefahren einer reflexiven Analyse (S. 271) in konstruktiver Weise begegnen. Wenn der Autor zu Recht betont (S. 81 ff.), dass sozialwissenschaftliche Modelle und Begriffe nicht auf die Wirklichkeit des Sozialen zu projizieren sind, so verdankt sich dies einem Methodenbewusstsein, das sich nur in der Sphäre einer reflexiven Vergewisserung der theoretischen Tätigkeit ausbilden kann. Die Missverständnisse und Irrtümer, die sich aus einem reflexiven Weltzugang ergeben können, sind nur mittels Reflexion zu kurieren.

Kastls Charakterisierung der phänomenologischen Reduktion – unhintergehbare

Standortgebundenheit auch jeder „voraussetzungsfreien“ phänomenologischen Untersuchung bei gleichzeitiger Distanzierung im Sinne der Nichteinmischung in das Untersuchte – entspricht der Forderung Merleau-Pontys, „reflektierend dem unreflektierten Bewusstsein nahe[zu]kommen“ (hier zit., S. 85). Unter diesem Gesichtspunkt ist das phänomenologische Ideal einer Arbeit an den Phänomenen so zu formulieren: das Recht des unreflektierten Lebens zu verteidigen und seine Sachfülle aufzuschließen, ohne dadurch in methodologische Naivitäten hineinzugeraten, indem die reflexive Klärung des Phänomenzuganges unterschlagen würde. Es kann nicht darum gehen, Unmittelbarkeit gegenüber Reflexivität zu privilegieren bzw. zu verabsolutieren, sondern allein darum, die jeweiligen Leistungen und Zuständigkeiten herauszustellen und die Formen der Kooperation zu untersuchen. Ist es nicht ein klarer Hinweis in diese Richtung, wenn Kastl von einer „zweiten Unmittelbarkeit“ spricht (S. 284) oder von einer „Relativierung“ (S. 286) der Rolle der Reflexion in der Kommunikation?

So berechtigt die Kritik einer uneingeschränkten, leer laufenden Inszenierung von Reflexivität und so zentral die Frage nach dem Status des Sinnes *vor der Reflexion* (S. 299) ist, so bleibt doch zweierlei zu bedenken. Zum einen liegt auf der Hand, dass das hier vorgestellte Unternehmen selbst ein eminent auf Reflexion gebautes ist. Wie anders wäre das, was Kastl tut, verständlich, wenn nicht als eine Redefinition des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Reflexion *im Medium der Reflexion*? (Die Rede vom „Fungieren der Reflexion“ [S. 358] erinnert umgekehrt daran, dass auch Reflexion ein Bewusstseinsvollzug ist und als solcher ein unmittelbar Erlebtes, Gegebenes.) Zum anderen ist zu fragen, ob der reflexionstheoretische Zugang historisch und sachlich-phänomenologisch angemessen dargestellt ist. Führt Reflexivität in der Tat *zwangsläufig* dazu, die reflektierende Subjektivität zu vergegenständlichen und dem untersuchten Gegenstand eine reflexive Struktur zu unterschreiben, welche ihm

selbst nicht immanent ist, sich vielmehr den Modi seiner nachträglichen Thematisierung verdankt?

Analog zum Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit, das einer weiteren Klärung bedürfte, wäre auch genauer nach dem Verhältnis von Handeln und Verhalten zu fragen. Sind Zurechnungen und Handlungen tatsächlich reine Konstruktionen und überflüssig (S. 313)? Ist reflexive Selbstvergewisserung, und insofern auch die „Figur der Subjektivität“, tatsächlich verzichtbar – etwa im Hinblick auf die Grundlegung einer Ethik? Kastls Kritik an dem in dialektischen Handlungstheorien enthaltenen Intellektualismus führt dazu, dass er den mit der Idee eines handelnden Subjekts untrennbar verknüpften Begriff der Handlung durch einen hermeneutischen Begriff des Verhaltens ersetzt. In diesem Zusammenhang findet sich folgende These: *„Insoweit sich eine Wissenschaft des Verhaltens als eine Handlungstheorie entwirft und damit dem Begriff des Subjektes einen Grundlagenstatus zuweist, begründet sie nicht eine verstehende Methode, sondern gerade den Abbruch eines verstehenden Vorgehens“* (S. 90). Lässt sich diese These in ihrer Allgemeinheit und Rigorosität aufrechterhalten? Und trifft die generalisierte Annahme zu, dass die Dialektik ohne jeden Anhalt in der Sache selbst ist? Ist unser Zugang zu den Phänomenen nicht schon in dem Moment ein reflexiv vermittelter, in welchem wir ihn methodisch und systematisch zu gestalten suchen? Freilich wäre hier darüber nachzudenken, ob „reflexiv vermittelt“ und „reflexionstheoretisch vermittelt“ nicht besser zu unterscheiden wären – nämlich so, dass in letzterem, nicht aber in ersterem Fall eine reflexive Struktur in den Gegenstand projiziert wird, die aber bloß ein „Widerschein“ der Methode am Objekt ist? Lohnte es sich, hier nach einem guten Mittelweg zwischen einer naiven Erlebnishermeneutik und einer intellektualistischen Dialektik zu suchen?

Trifft es zu, dass Kastl Reflexivität nicht tout court ausschließen, vielmehr deren „konstitutionstheoretische Privilegierung in Frage [...] stellen“ (S. 277) will, so

ist anzunehmen, dass er auch nicht behaupten will, dass die Kategorie des Handelns für die Soziologie tout court verzichtbar sei. Verglichen mit dem „Verfallensein an eine Situation“ (S. 351), das der Autor in seinen Verhaltensbeschreibungen zu restituieren sucht, enthält unser Handeln in der Tat ein reflexives Moment, eine gewisse Distanz zur Welt (S. 51). Denn wir sind daran interessiert, nach den *Gründen* unseres Handelns wie auch unserer Unterlassungen zu fragen. Dieses Forschen nach Gründen und Begründungen stellt sich als praktische Reflexion dar. Es ist bezeichnend für Kastls nicht hinreichend klar ausgeführte Unterscheidung von Handeln und Verhalten, dass das Vorliegen eines derartigen reflexiven Problemzuganges als Wechsel von einer Thematisierung intentionaler zu einer Thematisierung kausaler Beziehungen interpretiert wird (S. 337). So entsteht der Eindruck, eine nichthermeneutische Konzeption des Handelns, die dem Begriff der Reflexion zentrale Bedeutung zumisst, unterstelle menschliches Tätigsein per se einer uneingeschränkten Determinismusthese.

Die vorliegende Entgegensetzung von Handeln und Verhalten steht in einer irritierenden Weise quer zu einer Leitthematik gegenwärtiger Handlungs- und Bewusstseinstheorie: zum Verhältnis von Erster-Person-Perspektive und Dritter-Person-Perspektive. Im Zusammenhang dieser Thematik werden Handeln und Verhalten üblicherweise so unterschieden, dass Handeln als Statthalter einer auf die Irreduzibilität der Erste-Person-Perspektive insistierenden (phänomenologischen) Betrachtungsweise gilt, Verhalten dagegen als Indikator für eine Naturalisierung unseres Verhältnisses zur Welt, welche sich in der These bekundet, dass die Erste-Person-Perspektive nichts Wesentliches über die Dritte-Person-Perspektive hinaus enthalte. „Verhalten“ ist ein Terminus, der mithin sowohl den in der Dritte-Person-Perspektive objektivierten Untersuchungsgegenstand einer Verhaltenswissenschaft bezeichnen kann als auch jene hermeneutisch erschlossenen und als Feldphänome-

ne interpretierten Bewegungen und Tätigkeiten, die Kastl gewiss als jeder wissenschaftlich-beobachtenden Objektivierung unzugänglich verstünde. Entsprechend indiziert der Terminus „Handlung“ mit Bezug auf die Frage der Erste-Person-Perspektive ein Beteiligtsein, ein Engagiertsein der Person, das ein wesentlicher Bestandteil von Kastls Auffassung von Verhalten ist, die sich gegen die andere Bedeutungskomponente von „Handlung“ richtet: Autonomer-Akteur-Sein.

Sonja Rinofner-Kreidl, Graz

Maurice MERLEAU-PONTY: *Parcours deux 1951–1961*, hg. von Jacques Prunair. Lagrasse: Editions Vergier 2000. 379 S., EUR 19,06.

Dieser Band enthält die meisten zuvor nicht schon von Merleau-Ponty zu Lebzeiten in den Sammelband *Signes* aufgenommenen Publikationen sowie einige kleinere, posthum erschienene Texte. Da auf die vollständige Erfassung aller in der Zeit zwischen 1951 und dem Todesjahr des Philosophen veröffentlichten Texte verzichtet wurde, erfüllt der sorgfältig edierte Band einen edlen Zweck: Er zwingt zur Erduldung langer Wartezeiten bei Fernleihen lediglich für jene Beiträge, die in *Parcours deux* nicht enthalten sind. Somit kommt irgendetwas Neues in dem Band nicht zum Vorschein, es sei denn, das Neue, das da zum Vorschein kommen mag, verdanke sich dem interpretativen Zugriff der Lesenden, die sich durch das Arrangement der zu unterschiedlichen Genres zählenden Texte zu neuen Deutungen anregen lassen.

Erneut gedruckt sind 22 Items. Darunter finden sich die erste Hälfte der an der Sorbonne gehaltenen Vorlesung über die Humanwissenschaften und die Phänomenologie, die Notizen über Claude Simon oder der am 17. November 1959 vom kanadischen Rundfunk produzierte Mitschnitt eines Vortrags über die Philosophie der Existenz. Ferner sind Diskussionsbeiträge Merleau-Pontys aufgenommen worden; leider sind die Vorträge, die den Diskussionen zu-

grunde lagen, nicht mitgeliefert. Man kann sich also die Stimme des Philosophen vorstellen, nicht aber den Gegenstand, der zum Reden motiviert hat.

Die Briefe, die im Sommer 1953 zwischen Merleau-Ponty und Sartre gewandert sind und das Zerbrechen der bereits fragil gewordenen Freundschaft dokumentieren, seien hier ihrer Bedeutung wegen herausgehoben. Den zwei sozial sichtbaren Figuren ist vor wenigen Jahren aus philosophischer Perspektive ein ganzer Band gewidmet worden (vgl. *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, herausgegeben von Jon Stewart, Evanston, IL, Northwestern University Press 1998). Die Beiträge aus der Feder heute lebender Interpreten zeichnen sich durch ein hohes Maß an Weltfremdheit aus. Von der Rolle des streitbaren Intellektuellen, die Sartre und Merleau-Ponty in der kränkelnden Vierten Republik Frankreichs übernommen haben, von ihren rhetorischen Strategien, die bis in die vor Aug und Ohr der Öffentlichkeit abgeschirmten Verschriftung ihres Konflikts derart hineingewirkt haben, dass sie sich brieflich so positionierten, als beträten sie in wenigen Momenten eine öffentliche Arena, ist in dem erwähnten Sammelband so gut wie nichts zu erfahren. Kurzum: Von der Lebenswelt, in der sich Merleau-Ponty nicht ohne Grund für die Erschließung des geschichtlichen Sinns aus der Distanz zu den Ereignissen, also für (grob gesagt) theoretisch vorgedachte Interventionen aussprach, während Sartres *engagement* seit dem Koreakrieg eigentlich aus der unmittelbaren Reaktion auf objektive politische Ereignisse bestand, ist bei den angelsächsischen Autoren schlechterdings nichts zu verspüren. Dabei ist diese Diagnose eine verniedlichende. In einer Rekonstruktion des Streits zwischen Sartre und Merleau-Ponty müsste man mehr als nur die Lebenswelt in Paris um 1950 verspüren – sie sollte analysiert, mit dem geeigneten methodischen Instrumentarium durchsichtig gemacht und narrativ vermittelt werden. Und dies umso mehr, als in dieser strauhelnden Freundschaft ein Schlaglicht geworfen wird auf die prekäre Rolle des Phi-

losophen als eines Intellektuellen, der sich in Dinge, die ihn nichts angehen, einmischte. Sartre verkörperte (schematisch gesagt) den Intellektuellen als politisch engagierten *citoyen*, Merleau-Ponty den philosophisch kultivierten Intellektuellen. Schon in dieser unterschiedlichen Selbst- und Fremdtypisierung ist ein Problem angedeutet, das, wenn es denn mit a-philosophischen Hilfsmitteln decodiert und analysiert würde, an einem konkreten Fall den Status der akademischen Philosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schonungslos zu artikulieren vermöchte. Man darf also gespannt sein, ob die dank *Parcours deux* nunmehr ohne Aufwand einsehbarer Dokumente bald zu einer heterodoxen, will sagen: über binnenphilosophische Textexegesen hinausreichenden Analyse der Figur des *philosophe engagé* reizen werden.

Alexandre Métraux, Mannheim

Robert SPAEMANN: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta 2001. 560 S., ISBN 3-608-91027-1, EUR 18,-.

Der Titel benennt, was derzeit gesucht wird und bisher nicht wirklich gefunden worden ist: *Grenzen*. Grenzen, die die Ethik einer wieder einmal entfesselten Technologie in den Bereichen der Friedenssicherung, der Ökologie, der Abtreibungsfrage, der Sterbehilfe, der Biomedizin und dem Tierschutz aufzeigt. Aber: hat es eine derartige Grenzen jemals gegeben? Die Technologie produziert neuartige Fragen, auf die die Ethik bis dahin naturgemäß keine Antworten gegeben hat. Sie kommt zu spät und muss sich deshalb immer den Vorwurf gefallen lassen, veraltet zu sein. Ethik, die auf aktuelle und neuartige Fragen eingeht, tut deshalb zweierlei: Sie gibt Antworten und zeigt, dass sie zeitgemäß ist. Das Antworten allein reicht nicht, zeitgemäßes Auftreten ebenfalls nicht, da eine Antwort rückständig und modisches Gebaren unethisch sein kann. Im Bewusstsein dieser Sachlage legt Robert Spaemann 46 gesammelte Aufsätze der letzten vier Jahrzehnte vor. Die Texte kre-

sen um Problemkerne, die die politische Öffentlichkeit seither mitbestimmt haben.

Mut zur Erziehung. 1978 bereitete sich auch in Deutschland die geistig-moralische Wende vor. Die antiautoritäre Erziehung und die Kritische Erziehungswissenschaft, die die geisteswissenschaftliche Pädagogik völlig zu Recht abgelöst hatten, geraten unter Verdacht. Spaemann ist einer der Hauptankläger. Die radikale Kulturkritik habe seit den 1960er Jahren alle Autoritäten und Wertorientierungen zerstört. Vater, Mutter und Lehrer seien verunsichert und ohne Autorität, die Kinder ohne Führung, willenlos der Beeinflussung durch Medien ausgesetzt. Die kritische Infragestellung im Namen von Karl Marx habe den Terror begünstigt, schließlich stammen „die deutschen Terroristen fast ausnahmslos aus der radikalemanzipatorischen Kulturrevolution“ (S. 495). Die erforderliche neue Erziehung soll wieder richtige und echte Werte vermitteln und authentisch vorleben. Kritik allein schaffe das nicht. An die Adresse von Habermas: „Der Diskurs ist eine wertprüfende, nicht eine wertschaffende Instanz.“ (S. 502) Unabhängig von den Fragen, ob im Deutschunterricht besser Gedichte von Möricke als die *Bild-Zeitung* besprochen werden sollten und ob die sozialdemokratische Schulpolitik gescheitert ist – der Ritter-Schüler Spaemann gilt seither als Konservativer. Eine Einschätzung, die im Hinblick auf neuere Arbeiten und Stellungnahmen gleichwohl der Überprüfung bedarf, soll sie nicht unnötig zum Stigma werden.

Person. Das Hirntodkriterium ermöglicht Organtransplantation, ohne den Verdacht eines Mordes aufkommen zu lassen. Embryonen können als Ersatzteillager für therapeutische Zwecke verwendet werden. Der bioethische Streit um den Begriff der Person ist auch eine Auseinandersetzung um die seit dem 18. Jahrhundert maßgebliche Ansicht, dass ein Lebewesen, das als Person aufgefasst wird, Würde hat und als Selbstzweck in den Schutzbereich des Ethischen fällt. Spaemann kommt das große Verdienst zu, den Begriff der Person gegen die Bioethik und das heißt gegen Locke, Strawson, Hare, Parfit, Singer, Tooley und

Hoerster mit einer eigenständigen Gegenkonzeption, die keineswegs konservativ ist, verteidigt zu haben. Spaemann betrachtet alle Menschen als Personen (S. 427), denn er fasst die Person nicht von der Kriterienzuschreibung her, sondern von der Anerkennung. Person ist jemand, dem ich begegne, dem ich mich zuwende, den ich anspreche. Von der Begegnung mit dem Anderen wird eine Personethik der Anerkennung auf den Weg gebracht. Das an mich gerichtete Instrumentalisierungsverbot wird von demjenigen her gewonnen, der überhaupt als Kandidat für eine Instrumentalisierung meinerseits in Frage kommen könnte: vom Anderen her. Spaemann beruft sich auf Levinas (S. 417 ff.), daher erscheint das Ich als Du und entzieht im selben Handstreich jeder Konzeption einer übertriebenen Autonomie des Patienten nebenbei den Boden. Person ist nie etwas, sondern immer jemand, wie es mit Victor von Weizsäcker heißt. Mehr noch: „Jemand, der mich aus seinem menschlichen Antlitz ansieht und über den ich nie wie über eine Sache verfügen kann.“ (S. 418) Spaemanns Konzept ist inzwischen weitergeführt worden, nämlich von Thomas Fuchs' phänomenologischer Anthropologie unter dem Titel *Leib.Raum. Person* (Stuttgart 2000).

Menschenwürde und Menschenrechte. Nicht Interessen zu haben, sondern von den eigenen Interessen absehen zu können, kennzeichnet Personen. Menschen, die immer auch Personen sind, sind Wesen, die sich selbst zurückzunehmen in der Lage sind. Ich bin Umwelt für andere und anderes. Des Menschen „Würde“ liegt im „Sich-zurücknehmen-Können“ (S. 115, vgl. 471 ff.). Mensch/Person hat dadurch einen „absoluten Selbstzweck“ (S. 114). Menschenwürde bedeutet „die Präsenz des Gedankens des Absoluten in einer Gesellschaft“ (S. 122). Damit ist keinesfalls gemeint, dass wir naiv an einen lieben Gott glauben sollen, wie unsere halbgebildeten Freunde von der analytischen Ethik leider wieder einmal falsch herausgearbeitet haben, sondern das Faktum, dass der Gedanke, demzufolge der Mensch auch durch die Ablösung vom Egoismus definiert ist, in ei-

ner Gesellschaft präsent ist, und zwar im Sinne einer Berufungsinstanz. Ohne dem könnte etwa eine Verfassung gar nicht funktionieren. Von Rousseau bis Luhmann ist von der Unhintergebarkeit einer Zivilreligion die Rede. Aus der Absolutheit oder besser gesagt aus der Selbsttranszendenz folgt, dass der Mensch nicht nur Würde, sondern auch Rechte hat. Menschenrechte sind auch Personenrechte, unter der Maßgabe, wie bereits betont, dass alle Menschen Personen sind (S. 144 f.). Spaemann spricht in diesem Zusammenhang von einem Definitionsverbot für das, was ein Mensch im Sinne des Gesetzes ist. Andernfalls wäre die Antwort auf die Frage, wer Menschenrechte besitzt, de jure von einer Definitionsmacht und damit von Mehrheiten abhängig.

Weltethos, Geschichte und Frieden. Selbsttranszendenz im Hinblick auf eine Kultur bedeutet, dass wir unser Leben nicht mit einem exklusiven Geltungsanspruch gegenüber anderen behaupten. Es geht nicht darum, auf einer dogmatischen Wahrheit zu beharren, die zwar wahr sein mag, aber auch unmenschlich sein kann. Aus der Dialektik der Aufklärung resultiert vielmehr ein ethisches Projekt: Wir verzichten auf einer Vormacht des Eigenen zugunsten eines Miteinanders mit anderen Kulturen. Diese Überlegung bestimmt auch das Problem der Friedenssicherung. Immer wieder sahen sich NATO und UNO in den letzten Jahren vor das Problem eines Friedens durch Krieg gestellt. Hinsichtlich der klassischen Frage, ob im Krieg Werte oder Menschen verteidigt werden, gibt Spaemann zu bedenken, dass eine bloße Verteidigung von Werten unmenschlich ist, weil in ihrem Falle „Menschen auf der Strecke bleiben“ (S. 331). Allerdings ist die Verteidigung von Menschen deshalb nicht per se moralischer. Hängt der Weltfriede vom Religionsfrieden und hängen beide wiederum von einem Weltethos ab? Hans Küng begreift dieses Ethos als Verantwortung eines jeden für „verbindende Werte, unverrückbare Maßstäbe und innere Grundhaltungen“ (S. 526). Spaemann kritisiert an Küngs biederer „Selbstgefälligkeit“ und an

seinen „trivialen Merksätzen“ (S. 533) vor allem den Jakobinismus, der zum Totalitarismus tendiere (S. 537 f.). Wer das Gute nicht aus rechter Gesinnung verfolgt, ist unser Feind! Weiterhin ist zu bemerken, dass Küng das, was er als Ethos bezeichnet, insofern instrumentalisiert, als er sich um eine ethische Weltformel bemüht, also um das Gute, worin alle Völker übereinstimmen. Frieden, Tötungsverbot usw. Ein solches Weltethos ist allerdings nur ein abstrakt herauspräparierter Weltkern, es ist wie die generative Grammatik Chomskys: ein Unge-tüm, nach dem weder jemand handelt oder lebt noch gegen das jemand eingestellt ist. Das Weltethos fällt in niemandes Erfahrungsfeld, ähnlich einer Kunstsprache, die in keinem Alltag gesprochen wird.

Ethik. Spaemanns Ethik ist eine philosophische, sie verfolgt daher einen Unbedingtheitsanspruch, wie jede Ethik seit den Griechen. Somit geht es ihr auch um Grenzen zwischen richtig und falsch. Aristoteles zufolge hat derjenige, der zweifelt, ob man Götter ehren und Eltern lieben soll, nicht Argumente, sondern Zurechtweisung verdient. Es gibt Selbstverständliches, das Grenzen und Normalität beinhaltet, die in Krisenzeiten fraglich werden können. Prinzipien werden verteidigt, aber nur aus Notwehr, also gegen Angriffe, nicht aus Missionierungsdrang. Vorausgesetzt ist dabei, dass Prinzipien Grenzen und Richtmaße enthalten. Aber in welchem Sinne? Als Physis? „Natur ist jene basale Normalität“, die jeder „Problematismus entzogen ist“ (S. 142). Seit Hobbes gilt bekanntlich, dass Grenzen nicht vorgefunden, sondern gezogen werden. Dementsprechend ist Ethik etwas, was unserem Willen Grenzen setzt und zwar durch „die keinen Einspruch duldende Stimme: du wirst mich nicht töten“ (S. 12). Spaemann richtet sich gegen jede instrumentelle Ethik, die sozialverträgliche Gründe für Mord und Totschlag bereitstellt. Er bietet seinerseits einen Logos, der eine Koalition aller verfügbaren Kräfte darstellt: Telos und Gesetz (Ziel und Grenze) im Angesicht des Anderen. Das ist in der Tat alles!

Politik. Die Ethik und mit ihr die Philosophie sind die obersten Instanzen für

Wahrheit und Geltung. Dementsprechend soll die „Ethik ... der Technik und Politik Ziel und Grenzen setzen“ (S. 26). Bei Spaemann fehlt eine Intuition dafür, dass es Politik- und Machtfragen geben könnte, an die die argumentierende Rede allein nicht heranreicht. Nehmen wir als Beispiel die Biotechnologie-Debatte. Dass Spaemann eine Gegenposition zu Peter Singer aufbaut, ist sehr wichtig. Gleichwohl bedarf es keiner großen Fähigkeiten zu erkennen, dass Singer der schlechteste Philosoph der Welt ist [vgl. M. W. Schnell: „Wie sollen wir leben? Peter Singers Ethik in einer egoistischen Zeit“, in: *Journal Phänomenologie* 12/1999]. Daraus folgt, dass die Fraktion der Bioethik, für die Singer steht, auf die Doxa abzielt. Meinung soll gemacht werden, um politisch Einfluss gewinnen zu können. Die Hauptgründe, warum Menschen neuerdings Sterbehilfe wünschen, wie man sagt, basieren offenbar auf Singer-Szenarien. Sie sind unsinnig, aber dennoch vorhanden. Dem folgt Politik nach, weshalb Ethik aus der Position des Nachzüglers nicht recht herauskommt.

Martin W. Schnell, Gelsenkirchen

texte. psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik. Heft 3 (2001), 21. Jg. *100 Jahre Jacques Lacan. Aus den Anfängen ...* Hg. von Johannes Ranefeld, August Ruhs, Karl Stockreiter, Gerhard Zenaty. Wien: Passagen Verlag. 105 S., ISSN 0244-7902, EUR 18,-.

Es soll auf eine Veröffentlichung aufmerksam gemacht werden, in der Kongressbeiträge einer im Juni 2001 in Wien anlässlich des 100. Geburtsjahres von Jacques Lacan stattgefundenen Tagung versammelt sind. Wie der Untertitel andeutet, steht vor allem die erste Schaffensperiode Lacans thematisch im Vordergrund, in der die Auseinandersetzung mit den Formen weiblichen Wahnsinns des damals noch jungen Psychiaters fiel, die von der ausführlichen Deutung des Falls „Aimée“, der Patientin seiner „Thèse“¹ bis zu einem in der surrealistischen Zeitschrift *Minotaure*² erschienenen

Artikel, der den berühmten Mordfall der Schwestern Papin behandelte, reichte.

Aus verschiedenen Blickwinkeln werden in den hier versammelten Beiträgen, die einmal mehr den historischen Bezug, einmal mehr den aktuellen Kontext suchen, die Begriffe und Arbeitsfelder des sich gerade einen Zugang zur Psychoanalyse erarbeitenden Lacan beleuchtet. Ergänzt wird der Sammelband durch die erstmals ins Deutsche übersetzte Zusammenfassung und Interpretation des Gerichtsfalles der Schwestern Papin durch Geneviève Vialet-Bine und Aaron Coriat³ und den Wiederabdruck von Lacans Originalartikel zu der damals die Zeitgenossen erschütternden Mordtat.

Ein zentraler Begriff, mit dessen verschiedenen Facetten sich die Beiträge auseinander setzen, ist die durch kein deutsches Wort korrekt wiederzugebende „passage à l'acte“ (im Kongressuntertitel nicht ganz ohne Augenzwinkern von den Veranstaltern mit „ans Werk“ übersetzt), die das Ausbrechen in einen Akt, in eine mehr oder weniger aggressive Tat beschreibt, die in manchen Fällen den Übergang in eine akute Psychose markiert.

André Michels reiht in seinem Beitrag, der sich am ehesten mit einer „Ethik des Schreibens“ umreißen ließe, die Fälle der „passage à l'acte“ einem *Schreibakt* ein, „der eine bestimmte Funktion für das Subjekt einnimmt, übernimmt, dort wo ein ursprüngliches *Schreiben* oder eher *Sagen* versagt hat“ (13). Der Akt hat anders als das „acting-out“, das die Grenzen des Symbolischen nicht überschreitet, da es durch eine Deutung wieder in dieses zurückführbar ist, somit eine Einschreibung im Realen dessen im Visier, was im Symbolischen nie eingeschrieben worden ist. Dies geschieht immer in einem Bruch. Auch darum ist die „passage à l'acte“ dem Phänomenen der Psychose näher als das mehr als neurotisches Symptom zu begreifende „acting-out“. In diesem Sinne kann laut Michels die „passage à l'acte“ „die Bedeutung eines Geburtsaktes annehmen“ (14), weil eben der scheiternde Versuch gerade dieses Aktes „ein unmögliches, nie stattgefundenes Sagen nicht erst

restaurieren, sondern vielmehr instituieren soll“ (13).

Jean Allouch erläutert in seinem Vortrag „Die Fehlbezeichnung ‚passage à l'acte‘“ diesen Begriff anhand Lacans Interpretation(en) der berühmten Fallvignette Freuds „Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität“. Als eine „Fehlbezeichnung“, ein „mal nommé“, wird die „passage à l'acte“ eben deswegen bezeichnet, weil entgegen des vielleicht irreführenden Titels „nichts konsistent Symbolisches jemals in den Akt ein[geht]“ (43). Dieser tritt nicht *anstatt* eines Sprechens auf, sondern belagert genau jenes ursprüngliche Fehlen, in dem dieses nie ankam und ankommen kann. „Zweifache Bewegung also: weder ist die passage à l'acte – ohne symbolische Fundierung, da einem Loch des Symbolischen entspringend – Versuch einer Symbolisierung, noch schreibt sie selbst irgend sich dem Symbolischen, und sei es auch nachträglich, als Akt ein.“ (43)

Im Falle der „jungen Homosexuellen“ trat die „passage à l'acte“ in Form eines impulsiven Suizidversuchs auf, der unmittelbar dem „zornigen Blick“ folgte, den der Vater der Patientin zuwarf, als er ihr bei einem Spaziergang mit ihrer Mätresse begegnete. Allouch skizziert sehr helllichtig die Rochaden, die Lacan in seiner Interpretation des Falles und seiner Beurteilung der Interventionen Freuds vornimmt, die sich von seiner ersten Begutachtung in dem Seminar *La relation d'objet*⁴ von 1956/57 zu seiner Wiederaufnahme im Jahr 1962/63 während der Januar-Sitzungen seines Seminars *L'Angoisse*⁵ ergeben haben und die nicht zuletzt auch sehr deutlich Lacans Positionswechsel in Bezug auf Freud anzeigen. Wurde diese „passage à l'acte“ zuerst noch als ein symbolischer Akt gelesen, der den Sinn des Wortes „Niederkommen“ restituieren soll und Freuds Abbrechen der Behandlung durch eine Verlagerung des Analysegeschehens auf die imaginäre (anstatt der symbolischen) Übertragungsebene zurückgeführt, die Freud durch seine (nicht restlos analysierte) Position als Analytiker zuließ, so ist die Deutung und auch die Kri-

tik an Freud und damit auch an der IPA von 1963 um einiges radikaler. Jetzt wird die „passage à l'acte“ – entsprechend einer allgemeinen Dynamik des lacanschen Diskurses – nicht mehr im Symbolischen, sondern im Realen verortet, nämlich als „unvermittelte Bezugnahme des Subjekts mit dem, was es als klein a [unsymbolisiertes/unsymbolisierbares Objekt, das für ein Subjekt die Ursache des Begehrens verkörpert, Anm. K. E.] ist“ (49). Als solches vom Blick des Vaters verworfen, vernichtet, annulliert, bleibt eben nur der schon weiter oben angeklungene „Sturz“ in die „passage à l'acte“. Diese wird nicht mehr von einem symbolischen (oder phantasmatischen) Gewölbe gerahmt und zeigt außerhalb deren Gefüge (in dem was Lacan später als immer und notwendig verfehlt Begegnung mit dem Realen nennen wird⁶) die „Unmöglichkeit eines plötzlichen In-Beziehung-Setzens des Subjekts, mit dem was es als klein a ist“ (47), an. In dieser Konstellation wird dies für die Patientin als das Unerträgliche erlebt und kann nur agiert werden. Harscher und auch interessanter wird die Kritik an Freud selbst, wie sie Allouch nachzeichnet, dessen Abbrechen der Analyse jetzt ebenfalls als eine „passage à l'acte“ gedeutet wird, in dem Sinn „dass Freud seine Patientin fallen lässt“ (49). In einer seltsamen Verschlingung mit der Analyse seiner Tochter, Anna Freud, deren gleichfalls homosexuelles Begehren sich auf Lou Andreas-Salomé (symmetrisch zur „Dame“, die von der homosexuellen Patientin hofiert wird) richtet, hält Freud in seiner Analyse ein und weist „die verführerische Geste“ der jungen Homosexuellen – genauso wie deren unhinterfragt gebliebenes Begehren – zurück. Er entzieht sich somit der Frage nach dem „Was will das Weib?“ genauso wie der Frage nach einem nicht phallischen Genießen und einem nicht phallischen Partialtrieb, dem Schautrieb etwa, indem er sich hinter der phallisch väterlichen Position verschanzt und die Patientin an eine weibliche Analytikerkollegin weiterleitet. In Summe werden aber dies genau die Fragen sein, an denen Lacan den Übertragungsfaden wieder aufnimmt. „Die Grenze der Freudschen Analyse ist dem-

nach nichts anders als der Platz, den Freud als Vater der Psychoanalyse einnimmt“ (53), resümiert Allouch und modifiziert Lacans Slogan „Zurück zu Freud“ in ein „Zurück zu dem von Freud Fallengelassenen“. „Die Freudsche Sache“, wird Lacan von Allouch aus dem Seminar von 1963 zitiert, „das ist das, was Freud hat fallen lassen.“ Eine Denkbewegung, die Lacan weniger als ein Jahr später seinen Ausschluss aus der IPA einbringen sollte, deren unhinterfragtes „lesbisches Dispositiv“ (53). Allouch in einem nicht ganz ungiftigen Nachsatz aus der obigen Analysekonstellation deduziert.

Die zwei weiteren Beiträge bewegen sich in einer mehr literarischen Bezugnahme auf das Lacan'sche Werk. Besonders Anne Juranville knüpft in ihrem Aufsatz „Die Frauen und die kriminelle ‚passage à l'acte‘“, der einer Lektüre der Arbeiten von Virginie Despentes gewidmet ist, an eine aktuelle sozio-kulturelle Debatte in Frankreich an. Sowohl der verfilmte Roman von Virginie Despentes *Baise-moi*⁷, der auch bei uns in den Kinos lief und dessen „mauvaisité“ im Sinne auch von künstlerischer Langweiligkeit als Garant für Authentizität durchgehen kann, wie das Lacan einst über de Sade konstatierte, genauso wie der jetzt auch ins Deutsche übertragene Roman *La vie sexuelle de Catherine M.* von Catherine Millet⁸ werden von Juranville als Zeugnisse angeführt, wie in veränderten sozio-kulturellen Bedingungen, die durch einen Prozess der Entsymbolisierung und der Auflösung klassischer, vom „Nom du père“ geprägter Sozialgefüge gekennzeichnet sind, sich weibliche Subjektivität (und Sexualität) strukturell anders aktualisieren, befragen und pathologisieren kann. Der Verlust der Vermittlung durch vorgefertigte soziale Raster kann dabei zum Übergang in Gewalt münden, die „passage à l'acte“ einleiten, wie sie in exzessiver Weise im Film *Baise-moi* dargestellt wird, die Juranville wie folgt deutet: „Diese Subversion des *Symbolischen* würde einem Machtzuwachs für den strukturell perversen Charakter der zusammenhängenden Oberflächen der Wirklichkeit entsprechen und dem neuen

Imaginären, das diese hervorbringen. Die Zerbrechlichkeit und Kargheit des Imaginären würde der Wiederaufkunft des *Realen*, seiner entfesselten Triebintensität [...], die auch die nackten Fakten der Gewalt sind, Vorschub leisten. Einer Gewalt, die sich nicht mehr kollektiv in Kriegen ausdrückt und die nicht mehr in sozialen Ritualen eingebunden ist, die aber maskiert in vielen kulturellen Produktionen durchscheint und in dem passage à l'acte zum Ausdruck kommt“. (68) Siedeln sich die Akteurinnen in *Baise-moi* mehr an der Grenze zur Psychose an, so überschreitet Catherine Millet das Gefühl neurotischer Hemmung und Schuldhaftigkeit in Richtung perverser Selbstentblößung. Es „entspringt der Wunsch nach Enthüllung, der der neurotischen Hemmung folgt“ (69), und mündet in einen pornografischen Hyperrealismus in dem Sinn, „dass das Subjekt vorgibt, sich zur Gänze zum Objekt zu machen, am Punkt dieser Objektivität Halt zu machen, ja sich zu verabsolutieren“ (69).

In beiden Fällen (und vergleichbar, wenn auch in einer anderen Tonart mit der jungen Homosexuellen, die das väterliche Gesetz herausfordert im Beitrag von Allouch) aktualisiert sich eine Form weibliche Pathologie, die sich, so Juranville, aus der von Lacan postulierten „relativen Unabhängigkeit der Frau in Bezug auf die phallische Organisation ableitet“ (67) und durch „die symbolischen Mutationen in unserer post-historischen Epoche“ (ebd.) begünstigt wird. Die Überschreitung und Zergliederung des phallogozentrischen und vom Namen und dem Gesetz des Vaters gestifteten und überwachten Feldes entbindet aus sich ein neues Reales, das einer anderen Individualisierung und Benennung folgen muss. Wie sich neue Ausdrucksformen Eintritt in die Pforten der Kultur suchen können, dafür sind zumindest in ihrer pathologischen Variante – die wohl gemerkt nur eine Spielart einer anderen Art von Subjektivierung darstellt – die von Juranville interpretierten Produktionen Beispiele.

Diese Herausforderung annehmen zu können, bedeutet eben auch jene Selbsthinterfragung der Psychoanalyse und ihrer

Grundprinzipien, wie sie Lacan einleitete und Allouch im Rahmen seines Vortrags in Wien zur Frage herausforderte, was denn das „Freudsche Ding“⁶⁹ heute noch sei, dem die Psychoanalyse Folge zu leisten hat. Wie mit diesen Fragestellungen in der Diskussion in Frankreich umgegangen wird, dazu liefern die in diesem Band der Edition *texte* versammelten Beiträge einen lebhaften Einblick.

Klaus Ebner, Wien

Anmerkungen

- 1 Jacques Lacan: De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, suivi de Premiers Ecrits sur la paranoïa, Paris 1981; dt.: Über paranoische Psychose und ihre Beziehung zur Persönlichkeit und Erste Schriften über Paranoïa, Wien 2001.
- 2 Jacques Lacan: „Motifs de crime paranoïaque: le crime de sœurs Papin“, in: *Minotaure* 3/4 (1933).
- 3 Geneviève Vialet-Bine / Aaron Coriat: „Les sœurs Papin – Folie à deux“, in: J.-D. Nasio: *Les Grands Cas de Psychose*, Paris 2000.
- 4 Jacques Lacan: *Le Séminaire, Livre IV: La relation d'objet*, Paris 1994.
- 5 Das Seminar ist noch nicht offiziell ediert.
- 6 Vgl. Jacques Lacan: *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973, S. 65 ff.; dt.: *Das Seminar XI. Die Vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Berlin 1987 (3. Aufl.), S. 60 ff.
- 7 Virginie Despentes: *Baise-moi*, Paris 1999.
- 8 Catherine Millet: *La vie sexuelle de Catherine M.*, Paris 2001; dt.: *Das sexuelle Leben der Catherine M.*, München 2001.
- 9 „La chose freudienne“ ist auch der gleichnamige Titel eines von Lacan im Jahre 1955 in Wien gehaltenen Vortrags. Vgl.: Jacques Lacan, „La chose freudienne“, in: *Écrits*, Paris 1966, S. 401–436.

Neuerscheinungen

- ABEL, Günter (Hg.): *Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen.* Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz 2001. 452 S., ISBN 3-87061-811-6, EUR 50,40
- ANDERS, Günther: *Übertreibungen in Richtung Wahrheit.* Hg. v. L. Lüdkehaus. München: Beck 2002. Ca. 190 S., ISBN 3-406-48720-3, ca. EUR 9,90
- ARP, Kristana: *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics.* Open Court 2001. ISBN 0-8126-9443-0, GBP 36,50 (geb.) / 16,50 (Pb.)
- BAHR, Hans-Dieter: *Den Tod denken.* München: Fink 2002. Ca. 180 S., ISBN 3-7705-3651-7, ca. EUR 21,90
- BEDORF, Thomas / Stefan BLANK (Hg.): *Diesseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis.* Berlin: Edition Humboldt 2002 [SO-PHI-ST. Sozialphilosophische Studien 3]
- BERMES, Christian / Julia JONAS / Karl-Heinz LEMBECK (Hg.): *Die Stellung des Menschen in der Kultur. Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2232-7, EUR 51,-
- BERTRAM, Georg: *Hermeneutik und Dekonstruktion.* München: Fink 2002. 240 S., ISBN 3-7705-3643-6, EUR 24,90
- BERTRAM, Georg / Jasper LIPTOW (Hg.): *Holismus in der Philosophie. Beiträge zu einem zentralen Motiv der Gegenwartsphilosophie.* Weilerswist: Velbrück 2002. 224 S., EUR 25,-
- BOEHM, Rudolf: *Topik.* Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 162]. ISBN 1-4020-0629-2, EUR 77,-
- BÖHMER, Anselm: *Kosmologische Didaktik. Lernen und Lehren bei Eugen Fink.* Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2210-6, EUR 35,-
- CARR, David / Christian LOTZ (Hg.): *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit.* *Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls.* Frankfurt/Main u. a.: Lang 2002
- COHN, Hans: *Heidegger and the Roots of Existential Psychotherapy.* London, New York: Continuum 2002. ISBN 0-8264-5509-3, GBP 16,99 (Pb.)
- CORIANO, Paola-Ludovika: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen.* Frankfurt/Main: Klostermann 2002. 360 S., ISBN 3-465-03197-0, EUR 49,-
- CROWELL, Steven / Lester EMBREE / Samuel J. JULIAN (Hg.): *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century.* Online 2001. [Http://www.electronpress.com/reach.asp](http://www.electronpress.com/reach.asp)
- DÄRMANN, Iris / Christoph JAMME (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002. ISBN 3-934730-40-X, ca. EUR 40,-
- DELPHY, Christine / Sylvie CHAPERON (Hg.): *Cinquantenaire du Deuxième sexe. Colloque international Simone de Beauvoir.* Paris: Éditions Syllepse 2002. 528 S., EUR 38,- [im Erscheinen]
- DERRIDA: Jacques: *Lyotard und wir.* Berlin: Merve 2002
- DOYLE, Laura (Hg.): *Bodies of Resistance: New Phenomenologies of Politics, Agency, Culture.* Northwestern University Press 2001
- FOSTER, John Burt / Wayne J. FROMAN (HG.): *Thresholds of Western Culture. Identity, Postcoloniality, Transnationalism.* London, New York: Continuum 2002 [Textures]. 272 S., ISBN 0-8264-60001, GBP 17,99 [im Erscheinen]
- GETHMANN-SIEFERT, Annemarie / Jürgen MITTELSTRASS (Hg.): *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers.* München: Fink 2002. Ca. 256 S., ISBN 3-7705-3659-2, ca. EUR 36,90
- GEORGE, Marion: *Die Geburt der Hermeneutik aus dem Geist der Politik. Diltheys Begründung der Philosophie als pragmatische Ordnungsmacht der Moderne.* Frank-

- furt/Main u. a.: Lang 2002. 221 S., ISBN 3-631-37426-7, EUR 37,80
- HACKING, Ian: *Historical Ontology*. Harvard: Harvard University Press 2002. 320 S., ISBN 067400616X, USD 39,95
- HAMMOND, Mark: *A Heideggerian Phenomenological Investigation of Money*. Melten Press 2002. ISBN 0-7734-73297, GBP 49,95
- HAN, Byung-Chul: *Tod und Alterität*. München: Fink 2002. Ca. 256 S., ISBN 3-7705-3660-6, ca. EUR 30,90
- HANKE, Michael: *Alfred Schütz. Einführung*. Wien: Passagen 2002. Ca. 136 S., ISBN 3-85165-434-X, ca. EUR 14,90
- HEIDEGGER, Martin: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe 18*. Hg. v. M. Michalski. Frankfurt/Main: Klostermann 2002. 410 S., ISBN 3-465-03160-1 (kt.), 3-465-03162-8 (geb.), EUR 42,- (kt.), EUR 49,- (geb.)
- HEIDEGGER, Martin: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Gesamtausgabe 23*. Hg. v. H. Vetter. Frankfurt: Klostermann 2002 [im Erscheinen]
- HEIDEGGER, Martin / Heinrich RICKERT: *Briefwechsel 1912 bis 1933*. Hg. v. A. Denker. Frankfurt/Main: Klostermann 2002, ISBN 3-465-03148-2 (kt.); EUR 24,-
- HOFFMANN, Gisbert: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg: Alber 2001 [Kontexte 11]. 235 S., ISBN 3-495-48050-2, ca. EUR 35,-
- HOLLAND, Nancy J. / Patricia HUNTINGTON (Hg.): *Feminist Interpretations of Martin Heidegger*. Penn State University Press 2002. ISBN 0-271-02155-1, GBP 62,95 (geb.) / 23,95 (Pb.)
- HÜNEFELDT, Thomas: *Peirces Dekonstruktion der Transzendentalphilosophie in eine phänomenologische Semiotik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 144 S., ISBN 3-8260-2197-5, EUR 19,50
- JUBARA, Annett / David BENSELER (Hg.): *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2001. ISBN 3-447-04489-6
- KADI, Ulrike / Brigitta KEINTZEL / Helmut VETTER (Hg.): *Traum, Logik, Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*. Tübingen: Edition Diskord 2002
- KAEGI, Dominic / Enno RUDOLPH (Hg.): *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Meiner 2002. 246 S., ISBN 3-7873-15810, EUR 39,80
- KISIEL, Theodore: *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts*. Hg. v. A. Denker. London, New York: Continuum 2002. 272 S., ISBN 0-8264-5727-4 (geb.), 0-8264-5736-3 (Pb.), GBP 55,- (geb.), GBP 19,99 (Pb.)
- KLASS, Tobias Nikolaus: *Das Versprechen. Grundzüge einer Rhetorik des Sozialen nach Searle, Hume und Nietzsche*. München: Fink 2002. Ca. 440 S., ISBN 3-7705-3663-0, ca. EUR 58,-
- KLEINER, Markus S. (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. Frankfurt/Main, New York: Campus 2001. ISBN 3-593-36847-1, ca. EUR 20,-
- LAWLOR, Leonard: *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 2002 [im Erscheinen]
- LINDEMANN, Gesa: *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*. München: Fink 2002 [Übergänge 48]. Ca. 536 S., ISBN 3-7705-3667-3, ca. EUR 51,-
- LYOTARD, Jean-François: *Philosophy, Politics and the Sublime*. Northwestern University Press 2002
- MALPAS, Jeff / Ulrich ARNSWALD / Jens KERTSCHER (Hg.): *Gadamer's Century – Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. MIT Press 2002
- MARINELLI, Lydia / Andreas MAYER: *Träume nach Freud. Die „Traumdeutung“ und die Geschichte der psychoanalytischen*

- Bewegung*. Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-321-1, EUR 22,-
- MORAN, Dermot / Tim MOONEY (Hg.): *The Phenomenology Reader*. London: Routledge 2002. 560 S., ISBN 0-415-22421-7 (geb.), 0-415-22422-5 (Pb.), GBP 55,- (geb.), GBP 16,99 (Pb.)
- OBERTHÜR, Johannes: *Seinsentzug und Zeiterfahrung. Die Bedeutung der Zeit für die Entzugskonzeption in Heideggers Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2217-3, EUR 44,-
- OH, Hee-Cheon: *Martin Heidegger. Ontologische Differenz und der Anfang des Wissens*. Frankfurt/Main u. a.: Lang 2002. EUR 25,10
- PÖGGELER, Otto: *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst*. München: Fink 2002. Ca. 280 S., ISBN 3-7705-3675-4, ca. EUR 34,90
- ROSENBERG, Alan / Alan MILCHMAN (Hg.): *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2002
- SCHAUB, Mirjam: *Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit als Ereignisphilosophie*. München: Fink 2002 [im Erscheinen]
- SCHAUB, Mirjam: *Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare. Zur Genealogie des Bildbegriffs*. München: Fink 2002 [im Erscheinen]
- STRUBE, Claudius (Hg.): *Heidegger und der Neukantianismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 160 S., ISBN 3-8260-2127-4, EUR 19,50
- SWEARINGEN, James / Joanne CUTTING-GRAY (Hg.): *Extreme Beauty. Aesthetics, Politics, Death*. London, New York: Continuum 2002 [im Erscheinen]
- TAYLOR, Charles: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Politische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-29169-6, EUR 11,-
- TAYLOR, Charles: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-29168-8, EUR 8,-
- TOADVINE, Ted / Lester EMBREE (Hg.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer 2002. ISBN 1-4020-0469-9, EUR 122,-
- Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klíma, Rádl, Patocka, Kosík, Havel*. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Ludger Hagedorn. Stuttgart, München: dva 2002
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa / Evandro AGAZZI (Hg.): *Life – Interpretation and the Sense of Illness within the Human Condition. Medicine and Philosophy in a Dialogue*. Dordrecht: Kluwer 2001
- VAJAS, Dionissios: *Die Funktion des Gedächtnisses. Philosophie der Wahrnehmung und des Körpers im Ausgang von Martin Heidegger*. Düsseldorf: Peras 2001. ISBN 3-935193-01-7, EUR 35,-
- VETTER, Helmuth (Hg.): *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*. Frankfurt/Main: Lang 2002 [Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 7]
- VRHUNC, Mirjana: *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*. München: Fink 2002 [Übergänge 47]. Ca. 240 S., ISBN 3-7705-3644-4, EUR 35,90
- WALDENFELS, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-29190-4, ca. EUR 14,- [im Erscheinen]
- WIESING, Lambert (Hg.): *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 400 S., EUR 14,-
- WILLIAMS, Caroline: *Modernity and the Persistence of the Subject*. London, New York: Continuum 2002. ISBN 0-485-00632-4, GBP 16,99 [im Erscheinen]
- WURZER, Wilhelm: *Panorama. Philosophies of the Visible*. London, New York: Continuum 2002 [im Erscheinen]

Leserbriefe

Betrifft: Rezension von R. Cristin und K. Sakai (Hg.): Phänomenologie und Leibniz (München 2000) von Chr. Lotz (JPh 16/2001, S. 67–69)

Die Unterzeichneten danken Herrn Dr. Christian Lotz, dass er ihnen die Augen für die wahre Welt der Philosophie der Gegenwart geöffnet hat. Denn er hat ihnen beigebracht, dass dasjenige, was „heutzutage, und zwar aus guten Gründen, an den meisten Universitäten gelehrt wird“, von ihnen nicht wahrgenommen wurde. Bedauerlicherweise verschweigt der werthe Rezensent, welche Lehrgehalte er meint und vor allem, worin jene „guten Gründe“ bestehen sollen. Damit ist die Sache leider nur halb gerettet, aber doch immerhin halb. Wir wissen nun, dass rechtes Philosophieren von der Anzahl derer abhängt, die übereinstimmend dieselbe Ansicht diktieren – welch ungeheurer Fortschritt! Pardon: natürlich nicht diktieren – die Zeiten des Diktats sind ja vorbei; und übereinstimmend auch nur in abgeschwächtem Maß, denn es gehört ja zum guten Ton des/der Philosophierenden zu widersprechen. Wir brauchen uns also nur mehr an das halten, was man oder frau an den meisten Universitäten (der Welt?) einigermaßen übereinstimmend von sich geben. Ein Wermutstropfen bilden nur die Gründe, die uns vorenthalten werden. Denn mit Gründen (es müssen ja nicht gleich die letzten sein) hat es Philosophie doch eigentlich (und auch uneigentlich) zu tun. Sollten wir die Diskussion nicht vielmehr um sie führen, seien sie nun aktuell oder nicht, – und nicht so sehr um Formalia, wie etwa um vorhandene oder nichtvorhandene „Thesen“, die von jemandem „in welcher Hinsicht auf welche Problematik vertreten“ werden? Es mag viele Möglichkeiten geben, wie Werke verfasst und wie sie rezensiert werden. Ob aber eine Besprechung, die sich ‚von oben herab‘, wie Husserl das nannte, auf ihren Gegenstand einlässt, mehr als nur ein Halbes erbringt (wenn überhaupt), erscheint uns doch als sehr zweifelhaft.

Renato Cristin, Triest / Kiyoshi Sakai, Tokio

Betrifft: Rezension von M. Tomberg: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs (Würzburg 2001) von H. Schalk (JPh 16/2001, S. 114–116)

Wenn ich Ihre Ausführungen richtig deute, kritisieren Sie (zu Recht, denn da kenne ich mich nicht aus) den Ausfall einer semiotischen Interpretation des Symbolterminus in meiner Arbeit und bauen auf diesen Fundamentalvorwurf Einzelkritiken auf. Im Gegenzug vernachlässigen Sie – obwohl Sie meine Intention, durch den möglichst gründlichen und zuweilen mühsamen Nachvollzug einzelner Positionen ein besseres Verständnis sowohl für die Positionen wie für ihre Rezeption des Symbolterminus zu gewinnen, durchaus wahrnehmen – mein transzendentalphilosophisches Interesse, das ich niemals verschweige, völlig. Tatsächlich geht es mir gar nicht, wie Sie schreiben, darum, „Symbol als sprachliches Phänomen“ zu verstehen, sondern – weit grundlegender – die Bedeutung des Wortes Symbol,

das viel zu häufig und viel zu unkontrolliert benutzt wird, um wenig oder gar nicht Verstandenes zu „symbolisieren“, durch eine konsequente Interpretation ausgewählter Positionen zu klären.

In transzendentallogischer Absicht beanspruche ich allerdings nicht weniger als eine grundsätzliche Annäherung an die Möglichkeiten des *philosophischen* Begriffs Symbol. Und diese müssen die Einzeldisziplinen ungeachtet aller begriffslogischen Bemühungen ja immer schon voraussetzen. Genau deshalb versuche ich, wie Sie richtig beobachtet haben, mich in einzelne, durchaus verschiedene Autoren, unter denen, zugegeben, Mead möglicherweise wie ein Fremdkörper wirkt, hineinzudenken: um eben nicht ein Vorverständnis von „Symbol“ Positionen gewissermaßen anzudichten. Diese Gefahr lässt sich m. E. nur dann (und auch dann nur weitgehend) vermeiden, wenn man die Mühe des Nachvollzugs auf sich nimmt, statt rasch und zuweilen vorschnell Forschungsergebnisse und deren methodische Mängel zu reproduzieren. Sie weisen schließlich ausführlich auf meine Cassirer-Darstellung hin und werden wissen, dass die Cassirer-Deutung in der Forschung nicht unumstritten ist, dass gerade sie ein Paradigma für die skizzierte Versuchung vorschneller Rezeption von Forschungsergebnissen darstellt.

Sie fordern immer wieder genau das, was ich kritisiere und ablehne: „Kein Wort überhaupt von der Bedeutung des Begriffs für die moderne Semiotik, etwa von der berühmten Trias icon, index, symbol. So bleibt insgesamt die zeichen- und sprachtheoretische Tiefe des Symbolbegriffs unausgelotet.“ Das ist richtig, und genau deshalb halte ich Ihre Forderung für falsch. Diese Trias setzt ja eine bestimmte, von „Icon“ und „Index“ wohl unterschiedene Bedeutung von „Symbol“ voraus – und ersetzt den einen erklärungsbedürftigen Begriff gleich durch deren drei. Vorausgesetzt je bleibt eine bestimmte Erkenntnistheorie – und in erkenntniskritischer, fundamentalphilosophischer Absicht habe ich alle Autoren, am ausführlichsten allerdings Kant, was Ihre Rezension leider gar nicht würdigt, interpretiert. Insofern erklärt sich das Fehlen von Systematisierungsversuchen – über deren Ausfall man allerdings und zugegeben streiten kann – in meiner Arbeit: Bestandsaufnahme in transzendentallogischer Absicht bedeutet, Möglichkeiten, die sich in philosophischen Verwendungen des Terminus Symbol verbergen, aufzuspüren und auszuwerten, um von hier aus die Möglichkeiten philosophischen Denkens insgesamt auszuloten.

Den Hauptvorwurf, den Sie an meiner Arbeit machen, den Ausfall der semiotischen Fragestellung, muss ich daher energisch zurückweisen: Niemals waren die Einzelstudien als Beitrag zur Semiotik konzipiert, und dass eine fundamentalphilosophisch angelegte Überlegung, die sich zudem ausdrücklich im Bereich der Prolegomena bewegt, keine oder wenige verwertbare Ergebnisse für Einzeldisziplinen abwirft, ist ihr nicht vorzuwerfen. Die Kritik, die Sie üben, ist daher methodisch falsch, und ich finde: unfair. Ein wenig mehr von dem, was Sie an meiner Arbeit kritisieren, der geduldige und zuweilen mühsame Nachvollzug fremden Gedankengutes, hätte Ihrer ausführlichen Rezension sicher gut getan. Dann hätten Sie bemerkt, dass ich „Symbol“ als Suchbegriff beanspruche, um die Möglichkeiten philosophischen Denkens auf die Probe zu stellen. Stattdessen laufen Sie, so scheint es, genau in jene Falle, die ich vermeiden wollte, und stülpen ei-

ner methodisch und systematisch völlig anders gelagerten Arbeit ein ihr fremdes Begriffs- und Methodenraster über. Schade.

Möglicherweise gründet Ihre Kritik aber ihrerseits in einem uneingestandenem Vorurteil: „Stoßen wir hier bereits auf eine methodische Anfangsproblematik? Ist hier ein theologisches Begriffsverständnis von ‚Symbol‘ gesetzt, das die nachfolgenden Analysen u. U. leitet?“ Dass Theologen die schlechteren Philosophen sind, ist eine leider so verbreitete wie falsche Vermutung. Die Symbolstudien dienen, in theologischer Absicht gelesen, einzig und allein dem Nachweis, dass philosophische Grundlagenreflexion, wenigstens solche, die dem transzendentalen Typ des Denkens verpflichtet ist, im Terminus Symbol eine notwendige Schwachstelle entwickelt, in der das Denken auf eine ihm fremde Wirklichkeit trifft, die das Denken selbst nicht mehr bestimmen, sondern nur beanspruchen kann. Dass Menschen, und denkende zumal, nicht über die gesamte Wirklichkeit verfügen, sondern von ihr her auch bestimmt werden, ist ein theologisch durchaus deutbarer, aber deshalb philosophisch nicht weniger naheliegender Befund.

Aber vielleicht sind diese kurzen Bemerkungen auch Anlass für einen interdisziplinären Dialog zwischen Semiotik und philosophischer Grundlagenforschung? Jedenfalls freue ich mich bei aller Kritik, dass meine Arbeit weit jenseits der Fachgrenzen, die für gewöhnlich systematische Theologie und Philosophie trennen, immerhin Beachtung gefunden hat.

Markus Tomberg, Rielasingen-Worblingen

Inhalt

Editorial

Schwerpunkt: Gilles Deleuze

Einleitung (M. Rölli)

Zur Phänomenologie im Denken von Gilles Deleuze (M. Rölli)

Vom Ethos der Immanenz oder: Wie Deleuze das Subjekt im Gegebenen konstituiert (R. Krause)

„Etwas Mögliches, oder ich ersticke“ – Deleuzes paradoxer Glaube an die Welt über den Umweg des Kinos (M. Schaub)

Archiv

Einleitende Bemerkungen zu Aron Gurwitschs Plan einer Phänomenologie der Wahrnehmung (A. Métraux)

Beschreibung eines Buchprojekts unter dem Titel „Phenomenology of Perception“ (A. Gurwitsch)

Bericht

Recognising and Being Recognised – Paul Ricœur zum Thema „The Process of Recognition“, Wien, 1.–3. 10. 2001 (H. R. Lesaar)

Adressen, Internet, Diverses

Neue Phänomenologie-Reihe (Peter Lang) ?? • Chronologische Bibliografie zu Heidegger (F) ?? • The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy und zwei Phänomenologie-Reihen (USA) ?? • The Continental Philosophy Website and Bibliography Project

Veranstaltungen

Rezensionen, Literaturhinweise

Sammelrezension

Philosophische Anthropologie – Neue Literatur, insbesondere zu Helmuth Plessner (M. Schöning)

Neuere Literatur

R. Borens / R. Fellmann / Chr. Kläui (Hg.): Wunde Körper – Wunde (U. Kadi) ?? • P. Bourdieu: Das religiöse Feld. (M. W. Schnell) ?? • K. K. Cho / J. S. Hahn (Hg.): Phänomenologie in Korea (J. Andreev) ?? • F. Dastur: Chair et langage (G. Hiltmann) ?? • H.-H. Gander: Selbstverständnis und Lebenswelt (Th. R. Wolf) ?? • G. Genosko (Hg.): Deleuze and Guattari (M. Rölli) ?? • J. Grondin: Von Heidegger zu Gadamer (M. Flatscher) ?? • E. Husserl: Natur und Geist (Chr. Lotz) ?? • J. M. Kastl: Grenzen der Intelligenz (S. Rinofner-Kreidl) • M. Merleau-Ponty: Parcours deux 1951–1961 (A. Métraux) ?? • R. Spaemann: Grenzen (M. W. Schnell) ?? • 100 Jahre Jacques Lacan (K. Ebner)

Neuerscheinungen

Leserbriefe

M. Tomberg zur Rezension von H. Schalk ?? • R. Cristin und K. Sakai zur Rezension von Chr. Lotz ??

Impressum

Impressum

Redaktion

János Békési, Albrecht Birkelbach, Petra Gehring, Ulrike Kadi, Ralf Linvers,
Sebastian Luft, Leif Pullich, Birgit Schaaff, Helge Schalk, Silvia Stoller,
Gerhard Unterthurner

Redaktionsanschrift

Wien: Gruppe Phänomenologie, c/o Silvia Stoller, Oeverseestraße 35/2,
A-1150 Wien.

Bochum: Helge Schalk, Friederikastraße 14, D-44789 Bochum.

Das JOURNAL PHÄNOMENOLOGIE (ISSN 1027-5657) ist gleichzeitig das
Mitteilungsblatt der Gruppe Phänomenologie (Wien). Das Journal erscheint
zweimal jährlich (Mai/November).

REGULÄRES ABONNEMENT: EUR 15,50
(außerhalb von Europa: EUR 18,-)
FÖRDERABONNEMENT: ab EUR 25,50
(außerhalb von Europa: EUR 28,-)
EINZELHEFT: EUR 8,- (außerhalb von Europa: EUR 9,-)
Preise inklusive Versand.

BANKVERBINDUNGEN:
Deutschland: Sparkasse Bochum, Bankleitzahl 43050001,
Konto-Nr. 33407289
Österreich: P.S.K. (Postsparkasse), Bankleitzahl 60000,
Konto-Nr. 93042343

FÜR DEN INHALT VERANTWORTLICH SIND: die Redaktionen bzw. die
VerfasserInnen der Beiträge. COPYRIGHT: bei den AutorInnen.
DRUCK/KOPIE: WUV-Universitätsverlag, Berggasse 5, A-1090 Wien.

Homepage (mit Suchfunktion): <http://www.journal-phaenomenologie.ac.at>

FOTONACHWEIS: Martin tom Dieck / Jens Balzer: Salut, Deleuze! Zürich:
Arrache Cœur 2000