

Inhalt

Editorial	3
Schwerpunkt: Biopolitik – Giorgio Agambens lange, dunkle Linien	4
Einleitung (<i>P. Gehring</i>)	4
Giorgio Agambens anthropologische Maschine (<i>M. G. Weiß</i>)	7
Macht, Gewalt, Terror. Unzeit(geist)gemäße Betrachtungen im Ausgang von Agamben, Arendt und Schmitt (<i>A. Großmann</i>)	14
Giorgio Agambens „Homo sacer“ und die Selbstreflexion der Bioethik (<i>M. Kettner</i>)	19
Biopolitik als Ermöglichungsbedingung von Thanatopolitik. Anmerkungen zu Giorgio Agambens ‚Lagerdenken‘ (<i>Th. Ehlers</i>)	25
Adressen, Internet, Diverses	32
Phenomenology and the Cognitive Sciences (<i>Kluwer</i>)	32
Veranstaltungen	33
Rezensionen, Literaturhinweise	37
Sammelrezension	37
Habermas und der Kantische Pragmatismus (<i>M. W. Schnell</i>)	37
Neuere Literatur	42
Th. Bedorf/ St. A. B. Blank (Hg.): Diesseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis (<i>D. Lauer</i>) 42 • G. W. Bertram: Hermeneutik und Dekonstruktion (<i>Th. Khurana</i>) 45 • N. Depraz: Ecrire en phénoménologue (<i>G. Hiltmann</i>) 48 • J. Derrida: Die unbedingte Universität (<i>J. Maaßen</i>) 51 • <i>G. Hoffmann: Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl</i> (<i>S. Rinofner-Kreidl</i>) 54 • J.-C. Kim: Leben und Dasein (<i>Th. R. Wolf</i>) 57 • T. Kortooms: Phenomenology of Time (<i>S. Rinofner-Kreidl</i>) 60 • W. O’Brien / L. Embree (Hg.): The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir (<i>S. Stoller</i>) 63 • H. Thüring: Geschichte des Gedächtnisses (<i>P. Gehring</i>) 66 • W. Seitter: Geschichte der Nacht, ders.: Die Kunst der Wacht (<i>P. Gehring</i>) 67 • D. Welton: The Other Husserl (<i>S. Luft</i>) 72 • L. Wiesing (Hg.): Philosophie der Wahrnehmung (<i>Chr. Lotz</i>) 74	
Zitronenecke	76
Ph. Sarasin: Reizbare Maschinen (<i>L. Fittkau</i>) 76 • St. Cavell: Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays (<i>A. Niessen</i>) 80	
Neuerscheinungen	83
Impressum	89

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

Sollen wir müssen, was wir dürfen? Dürfen wir wollen, was wir sollen? Müssen wir dürfen, was wir wollen? Die Reflexion zeitgenössischer biotechnologischer Entwicklungen wird vielerorts von ethischen Fragestellungen dominiert. Ganz anders die Nummer 18 des *Journal Phänomenologie*. Im Zentrum steht hier die Frage nach der Geschichte jener begrifflichen Vorentscheidungen, die die gegenwärtigen Debatten um Themen wie dem medizinischen Nutzen von Stammzelltherapien, den technischen Möglichkeiten und Grenzen der Reparatur genetischer Defekte oder der Bestimmung des Todeszeitpunktes eines Menschen im Zeitalter der Organtransplantationen unthematisiert bestimmen. „Der Kampf gegen einen Feind, dessen Struktur einem unbekannt bleibt, endet früher oder später damit, dass man sich mit ihm identifiziert“, schreibt Giorgio Agamben. Wir folgen dieser Warnung und widmen die vorliegende Nummer, wie angekündigt, dem im wörtlichen Sinn unter die Haut gehenden Thema „Biopolitik“. Im Zentrum steht Agambens vor kurzem ins Deutsche übertragene Versuch, den wechselnden Verlauf von Frontlinien auf dem Jahrtausende alten Schlachtfeld des Körpers nachzuzeichnen. Wir bieten Einblicke aus vier verschiedenen Blickwinkeln in seinen *Homo sacer*, damit Sie sich selber ein Bild machen können.

Besonders möchten wir Sie wieder auf den Rezensionsteil des *Journals* hinweisen. Wie immer finden Sie hier ausgewählte Lektüreempfehlungen, nicht ohne Warnungen vor unvorsichtigem Genuss. Die Liste besprochener Titel reicht von Hubert Thürings Publikation zu Friedrich Nietzsche bis zu einer Reihe von Neuerscheinungen von Jürgen Habermas. An einer Stelle gerät auch hier der Körper ins Visier, nämlich in Philipp Sarasins Versuch eine Geschichte der Hygiene zu schreiben. Sie finden diese Rezension in unserer Zitronenecke.

Auch mit unserem nächsten Schwerpunkt bleiben wir beim Körper. Heft 19 ist dem Thema „Schmerz“ gewidmet. Deadline für Beiträge ist der 15. März 2003.

Auf Ihr Interesse hoffend,
die Redaktion!

Schwerpunkt: Biopolitik – Giorgio Agambens lange, dunkle Linien

Es ist kein Wunder, dass kaum eine philosophische Neuerscheinung im vergangenen Jahr so viel Aufmerksamkeit und auch bewundernde Zustimmung gefunden hat, wie *Homo sacer* – der endlich ins Deutsche übersetzte Theorie-Bestseller von Giorgio Agamben. Denn Agamben wagt etwas, und sein Buch hat die ganze Wucht eines gelungenen Anachronismus: Es ist unzeitgemäß und hochaktuell zugleich. Viel zu grundsätzlich, zu politisch, zu pathetisch wirkt es auf der einen Seite. Auf der anderen Seite scheint es jedoch genau diejenigen Fragen ‚endlich‘ wirklich zu behandeln, an deren quälender Offenheit man zumindest auf der historisch-politisch abgewandten, der nicht staatstragenden Seite des Mondes leidet. Foucault, Adorno, Arendt und Levinas gut gelesen im Handgepäck steht man doch stumm da – angesichts eines biopolitischen Umbaus der Gesellschaften, angesichts ethisch flankierter Bio-Industrialisierung, angesichts neuer Kriege, neuer, religiös codierter Rassismen und neuer Bevölkerungspolitiken weltweit. Das Jahrtausend hat angefangen, es steht unter keinem guten Stern, theoretische Leuchttfeuer fehlen, man ersehnt den großen Wurf.

Und ... ob er es ist? Jedenfalls bietet *Homo sacer* der Artikulation des Unbehagens an der Gegenwart in einer nie zuvor dagewesenen Weise lange Linien an. Agamben schreibt – „in der Dringlichkeit der Katastrophe“ (HS, S. 22¹) – eine Art Geschichte der Biopolitik – nicht des Begriffes, sondern der „Sache“. Und diese von Agamben in den Blick genommene Biopolitik ist so alt wie die Welt: Sie beginnt mit der griechischen Terminologie in Sachen Leben und mit den archaischen Kategorien der strafrechtlichen „Hereinnahme“ des Lebens in das Recht, der seit jener Zeiten als Strafrecht und Religion noch nicht geschieden waren der „homo sacer“ entspricht: Die vermeintlich widersprüchliche Option, das Individuum im Ausnahmefall zu einem dinglichen Nichts, einem Un-Etwas zu verwerfen. Womit es dann doch nur auf Widerruf ein „Mensch“ war im juridisch zivilisierten Sinne. Der *homo sacer* als „nacktes oder heiliges Leben“ verkör-

1 Folgende Werke von Giorgio Agamben werden in den nachfolgenden Beiträgen in abgekürzter Form nachgewiesen: HS = *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (1995). Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt am Main 2002. MZ = *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik* (2001). Aus dem Italienischen von Sabine Schulz. Freiburg, Berlin 2001. HK = *Heimliche Komplizen. Über Sicherheit und Terror*, in: FAZ vom 20.9.2001. AP = *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Torino (Bollati Boringhieri) 2002.

pert die ursprünglichste Dimension des Politischen im Recht – desjenigen, auf dem das Recht beruht und weswegen jedes Recht widerruflich bleibt.

Bilden die Antike und das Kirchenrecht den Horizont einer nahezu zeitlosen biopolitischen Verdunklung Europas, so ist deren bedrängendster Pol gegenwartsbeherrschend: das „Lager“ als „biopolitisches Paradigma der Moderne“. Agambens These ist schwer erträglich: Die Souveränität des (nackten) Lebens über sich selbst – zwar auch das ursprüngliche Pathos der Menschenrechtserklärung – trägt doch in neuer Doppeldeutigkeit den Gedanken des „Lebensunwerten“ wie eine Kehrfigur in sich: „Es ist gleichsam, wie wenn von einem bestimmten Zeitpunkt an jedes entscheidende politische Ereignis ein doppeltes Gesicht angenommen hätte: Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich freizumachen gedachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament“ (HS, S. 129). „Humanitäre“ Erwägungen wie sie die Euthanasie-Propagandisten – Agamben nennt Binding und Hoche² – ins Werk setzen und dann in Hitlers Massenvernichtungs-Programmen vollstreckt sind, verlängern die langen, dunklen Linien und lassen das historisch-politische Schicksal Europas im Entsetzen enden. „Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes“ (HS, S. 190) lautet der bittere Schluss. Leibhaftig Untote – der von Primo Levi beschriebene so genannte Muselman im Vernichtungslager, der Körper der Karen Ann Quinlan im anhaltenden Koma: Tragödie der puren „Lebensform“ (*forma-di-vita*: HS, S. 198) als einer Form, in der die Lebensfrage unentscheidbar wird und quasi erloschen ist. Das Leben, um das es hätte gehen können, ist ja dem Tod schon überantwortet, durch die Art und Weise, in der man hier die Frage nach der Entscheidung ‚für‘ oder ‚gegen‘ das Leben stellt.

Vier Beiträge haben wir hier versammelt. Ihre Gemeinsamkeit ist, dass sie auf Agambens Text reagieren – auf einen Text, auf den man nur schwer reagieren kann und auf verschiedenen Wegen. „Der *homo sacer* ist immer und überall ... Die Faszination des Begriffs mag daher rühren, dass jeder-mann das nackte Leben zu erblicken vermag, wo und wann er nur will“,

2 Mit der Markierung des biopolitischen Übergangs zu offener Euthanasie-Programmatik auf 1920 – das Erscheinungsjahr der Schrift über *Die Vernichtung lebensunwerten Lebens* von Binding und Hoche – bleibt Agamben vergleichsweise konventionell. Vgl. zu viel früheren Programmen – etwa in Haeckels *Lebenswundern* von 1904 – die Rezension des Buches von Sarasin von Ludger Fittkau in diesem Heft.

hat Niels Werber angemerkt und mit Recht darauf hingewiesen: „für die Kulturformate der Medien“ hat Agamben allemal ein unwiderstehliches Theorieangebot gemacht.³ Soll mehr dran sein, müsste man mehr daraus machen: So gründlich wie Martin G. Weiß zu Agambens neuem Buch über Mensch und Tier, so nachdenklich wie Andreas Großmann aus der politischen und Matthias Kettner aus der bioethischen Perspektive oder so zornig wie Thomas Ehlers über Agamben, Foucault, das Gefängnis und das Lager.

Die vier Autoren und die Redakteurinnen des Schwerpunkts – Ulrike Kadi und Petra Gehring – hoffen auf Resonanz.

Petra Gehring, Darmstadt

3 Vgl. die kluge Besprechung von Niels Werber, die neben anderem die Spuren des politischen Devisionismus Carl Schmitts verfolgt: Agamben sieht überall Konzentrationslager, in: Merkur 65 (2002), S. 618–622, hier S. 622.

Giorgio Agambens anthropologische Maschine

Martin G. Weiß (Wien/Berlin)

Vorbemerkung

In seinem Buch *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) definiert Giorgio Agamben sein philosophisches Projekt als den Versuch einer Genealogie des abendländischen Begriffes vom „Leben“. In den folgenden Jahren erfuhre dieses Programm seine Ausführung in unterschiedlichen Werken.¹ 1996 veröffentlichte der Herausgeber der Werke Benjamins in Italien *Mezzi senza fine. Note sulla politica* und zwei Jahre später *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Im Jahr 2000 veröffentlichte Agamben, der 1964 in Passolinis *Il vangelo secondo Matteo* den Apostel Philippus spielte, den Pauluskommentar *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Agambens neuestes Buch vom Februar 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, stellt nun den Versuch dar, jenen biopolitischen Diskurs des Abendlandes, der auf die Trennung des Menschlichen vom Tierischen im Menschen selbst abzielt und auf die Produktion des (verfügbaren) „nackten Lebens“ hinausläuft – einen Diskurs, den Agamben „Die anthropologische Maschine des Humanismus“ nennt –, ausdrücklich zum Gegenstand der Analyse zu machen, um ihn mit Hilfe des Wissens um seine Funktionsweise vielleicht anhalten zu können. Im Folgenden soll dieser Versuch unter einigen Rückgriffen auf die bereits in *Homo sacer* formulierten Thesen näher erörtert werden.

1. Mensch und Tier

Traditionell Aristoteles zugeschrieben wird der Satz „ho anthropos zoon logon echon“², der Mensch ist das vernunftbegabte *Lebewesen*, oder in der lateinischen Fassung das „animal rationale“³, das vernünftige *Tier*. Wie jede Wesensbestimmung ist auch diese Definition der *Natur* des Menschen *diairesis* und *synthesis*, Differenzierung und Identifizierung zumal. Die *differentia specifica* wird vom *genus proximum* getrennt, doch nur, um sie

1 Eine allgemein zugängliche Bibliographie der Werke Agambens von 1964 bis 2002 findet sich unter der Internetadresse: <http://sun3.lib.uci.edu/~eyeghiay/philosophy/colloquia/agamben.html>.

2 Bei Aristoteles selbst steht „logon monon anthropos echei ton zoon“: „Nun ist aber der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt“ (*Politik* 1253a). Vgl. auch *Nik. Eth.* 1098a.

3 Vgl. Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften. Lateinisch Deutsch. Dritter Band. An Lucilius Briefe 1–69*. Darmstadt. WBG 1995, Ep. 41, 8., S. 330; Thomas von Aquin, *Contr. gent.* III, 39 und *De pot.* 8, 4 ob 5.

zugleich in ihrer Einheit dem Satzsubjekt als sein Wesen zuzusprechen. Hier nehmen Agambens Überlegungen ihren Ausgang. Für die philosophische Tradition des Abendlandes besteht das Wesen des Menschen in der Verbindung des *logos* mit der *animalitas*. Allerdings handelt es sich bei der Natur des Menschen nicht um eine „stabile Verbindung“, sondern um ein sich ständig wandelndes Verhältnis der beiden Pole. Die Natur des Menschen ist keine zeitlose Substanz, sondern ein dialektisches Spannungsfeld zwischen „Tierheit“ und „Menschheit“ im Menschen selbst, was bedeutet, dass der Mensch nie schon Mensch ist, sondern immer erst er selbst werden muss. Ort dieser Menschwerdung des Menschen ist für die abendländische Philosophie, vom Christentum bis hin zu Hegel und Marx, nun aber die Geschichte. Die Geschichte der Menschheit ist der Prozess der „Entwicklung“ des Menschen zum Menschen, so dass die Vollendung der Entfaltung des Menschlichen im Menschen mit dem Ende der Geschichte zusammenfällt.

Die Grundannahme der Tradition, dass der Mensch ursprünglich eine Verbindung von Menschlichem und Tierischem ist, zeichnet denn auch die beiden Möglichkeiten vor, das anzustrebende „Wesen“ des Menschen zu fassen: entweder als Versöhnung der beiden Pole oder als radikale „Emanzipation“ des rein menschlichen Lebens vom tierischen „bloßen Leben“. Erstere versteht das zu verwirklichende Wesen des Menschen als Versöhnung der *ratio* mit der *animalitas*. Für sie ist der Mensch erst dann wahrhaft Mensch geworden, wenn *genus proximum* und *differentia specifica* nicht mehr in Gegensatz zueinander stehen, sondern sich in einer versöhnten Einheit aufgehoben haben werden. Auf ein solches Verständnis der „Menschheit“ des Menschen, jenseits der Trennung von Vernunft und Natur, verweist eine Darstellung in einer jüdischen Bibel aus dem 13. Jahrhundert, mit deren Erörterung Agamben sein neuestes Buch *L'aperto. L'uomo e l'animale* beginnt. Die Illustration stellt das Festmahl der Gerechten am Ende der Zeiten aus der Vision des Ezechiel dar, doch die Gerechten, jene also, die ihre Menschwerdung vollendet haben, tragen alleamt Tierköpfe auf Menschleibern. „Es ist also nicht unwahrscheinlich, das der Künstler [...] damit, dass er den heiligen Rest Israels mit Tierköpfen darstellte, bedeuten wollte, dass am Jüngsten Tag sich die Beziehungen zwischen Tieren und Menschen anders gestalten werden und der Mensch sich mit seiner tierischen Natur versöhnen wird“ (AP, S. 11).⁴

Die zweite Möglichkeit im Ausgang von Aristoteles klassischer Definition, die „Menschheit“ des Menschen zu fassen, besteht in der radikalen

4 Die Übersetzung aller Zitate aus diesem Buch (AP) stammt von mir, M. W.

Trennung des „eigentlich Menschlichen“, der Vernunft, vom tierischen Substrat, vom „nackten Leben“ der *animalitas*. Dieser Weg wurde für das abendländische Verständnis des Menschen maßgeblich. Der Mensch wurde zergliedert in ein spezifisch „menschliches Leben“ (Vernunft, *logos*, *bios*, Geschichte, Kultur) und in ein lediglich als Grundlage für das eigentlich Menschliche dienendes „bloßes Leben“ (*animalitas*, das vegetative Leben, *zoë*, Natur). Dabei wird das spezifisch menschliche Leben vor allem dadurch charakterisiert, dass es relational ist, in Beziehungen steht zur (Außen-)Welt, während das „bloße Leben“ relationslos und in sich geschlossen gedacht wird. „Es ist überflüssig, daran zu erinnern, welche strategische Bedeutung die Unterscheidung von Funktionen des vegetativen Lebens und solchen des relationalen Lebens für die Geschichte der modernen Medizin gespielt hat. [...] Und als, wie Foucault gezeigt hat, der moderne Staat ab dem 17. Jahrhundert damit begann, die Sorge um das Leben seiner Bevölkerung zu seinen wesentlichen Aufgaben zu zählen und so seine Politik in Biopolitik wandelte, geschah dies vor allem durch eine fortschreitende Generalisierung und Redefinition des Begriffes des vegetativen Lebens (das nun mit dem biologischen Besitz der Nation zusammenfällt)“ (AP, S. 23).

Die Trennungslinie zwischen Mensch und Tier verlegt sich also zunehmend, sie verläuft auf neue Weise innerhalb des Menschen selbst. „Aber wenn es stimmt, dass die Trennungslinie zwischen Mensch und Tier vor allem im Menschen selbst verläuft, dann ist es die Frage nach dem Menschen selbst – und nach dem ‚Humanismus‘ – die neu gestellt werden muss. In unserer Kultur ist der Mensch stets als Artikulation und Verbindung eines Körpers mit einer Seele, eines Lebendigen mit einem *logos*, eines natürlichen (oder tierischen) Elementes mit einem übernatürlichen Element, eines sozialen mit einem göttlichen gedacht worden. Wir müssen hingegen lernen, den Menschen als die Trennung dieser beiden Elemente zu begreifen und uns nicht mehr dem metaphysischen Geheimnis der Verbindung, sondern dem praktischen und politischen Geheimnis der Trennung zuzuwenden. Was ist der Mensch, wenn er immer der Ort – und zugleich das Ergebnis – von Trennungen und Zäsuren ist? An diesen Trennungen zu arbeiten, sich die Frage zu stellen, auf welche Weise der Mensch – innerhalb des Menschen selbst – vom Nichtmenschlichen und das Tierische vom Menschlichen getrennt wurde, ist heute dringender, als zu den großen Fragen, zu den so genannten Menschenrechten, Stellung zu beziehen. Und vielleicht hängt auch die leuchtendere Sphäre der Beziehungen zum Göttlichen in gewisser Weise von der dunkleren Sphäre ab, die uns vom Tier trennt“ (AP, S. 24).

Agamben zufolge gründet die Praxis der Biopolitik, von den Lagern der Nationalsozialisten bis hin zur modernen Biomedizin, in der Trennung des Menschlichen im Menschen vom Tierischen im Menschen, in der Trennung der *zoë* vom *bios*. Jene Diskurse und Strategien, die darauf abzielen, diese Trennung des Menschlichen vom „nackten Leben“ voranzutreiben, nennt Agamben nun – einen Begriff Furio Jesi aufnehmend – „die anthropologische Maschine des Humanismus“ (AP, S. 35). „Die anthropologische Maschine funktioniert [...], indem sie von sich etwas Menschliches als (noch) nicht menschlich ausschließt, d. h. das Menschliche animalisiert, indem sie das Nicht-Menschliche im Menschen isoliert [...]“ (AP, S. 42). Es ist diese Tendenz, die Agamben zufolge schließlich zum jüdischen KZ-Gefangenen führt, „d. h. zum im Menschen produzierten Nicht-Menschen, oder zum Hirntoten, d. h. zum im menschlichen Körper isolierten Tierischen“ (AP, S. 42). Aufgabe ist es nach Agamben nun, das Funktionieren dieser anthropologischen Maschine, die letztendlich nicht den Menschen herstellt, sondern das „nackte Leben“, dessen sich die Biopolitik zu bemächtigen sucht, zu verstehen, um sie anhalten zu können (vgl. AP, S. 43). Einen wichtigen Beitrag in diese Richtung hatte Agamben bereits sieben Jahre zuvor in seinem *Homo sacer* geliefert, das von den Ausführungen in *L'aperto* aus gesehen, in neuem und vielleicht klarerem Licht erscheint.

2. Homo sacer

Agambens Buch *Homo sacer*, „das anfänglich als Antwort auf die blutige Mystifikation einer neuen globalen Ordnung konzipiert worden war“ (HS, S. 22), stellt eine – an Benjamin und Foucault orientierte – Neubestimmung sowohl des Gegenstandes als auch der Erscheinungsweise des Politischen in der Moderne dar. Agamben zufolge unterschied bereits das politische Denken der Antike, namentlich Aristoteles, zwischen der *zoë*, dem natürlichen „bloßen Leben“ (Benjamin), bzw. dem „nackten Leben“, wie Agamben sagt, und dem *bios*, dem politisch-kulturell verfassten Leben der *polis*. „Nacktes Leben“ und Politik waren zwei getrennte Sphären. Dem gegenüber ordnet Agamben in Anlehnung an Foucault in der Moderne eine immer radikaler werdende Tendenz des Politischen, sich des „nackten Lebens“ als solchen zu bemächtigen. Politik ist nun in erster Linie „Biopolitik“ (Foucault). Herrschaft ist Herrschaft über das Leben. Herrschaftsverhältnisse sind nun aber, wie Agamben mit Benjamin erklärt, stets Ausschluss- bzw. Ausnahmeverhältnisse. Den Zusammenhang zwischen Macht und Gewalt auf der einen Seite und dem Ausschluss und der Ausnahme auf der anderen Seite, erläutert Agamben anhand von Carl

Schmitts Souveränitätstheorie („Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“) und in Anlehnung an Benjamins „Kritik der Gewalt“. Benjamin hat gezeigt, dass jeder Rechtsetzung gerade aufgrund ihres Anspruchs auf allgemeine Geltung immer schon ein Moment der Ungerechtigkeit innewohnt, insofern gerade der „totalitäre“ Anspruch auf Allgemeingültigkeit das Besondere auf ein subsumierbares Fallbeispiel reduziert. Das Allgemeine schließt das Besondere, auf das es sich beziehen soll, zugleich immer schon als solches aus. Das Besondere wird so zum im Allgemeinen (Begriff) Einbegriffenen, in dem es als Besonderes (aus dem Begriff) ausgeschlossen wird. Dieses gewaltsame einschließend-ausschließende Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem verdeutlicht Agamben anhand des *homo sacer*, einer Figur des archaischen römischen Rechts, dem in der germanischen Rechtstradition der „Vogelfreie“ entspricht. Als *homo sacer* wird jener Verbannte bezeichnet, dessen einzige Beziehung zur Gesellschaft darin besteht, von dieser ausgeschlossen zu sein. Als ausgeschlossener Verbannter ist er mit ehernen Banden an die Gesellschaft gebunden. Ähnlich seinem Widerpart, dem Souverän, steht er innerhalb der Rechtsordnung nur, insofern er außerhalb ihrer steht.

Agamben zufolge wird diese Struktur des Einschließens (Herrschaft) durch Ausschluss in der Moderne zum maßgeblichen Paradigma der Macht bzw. der Politik. Der Gegenstand, bzw. das Produkt dieser ausschließend-einschließenden Herrschaft, ist dabei das „nackte Leben“, das „bloße Leben“ des Gefangenen im Konzentrationslager, des staatenlosen Flüchtlings im Auffanglager, des „Hirntoten“ auf der Intensivstation. Überall wird der Mensch auf sein „nacktes Leben“ reduziert (Ausschluss), das als solches zum Gegenstand der Biopolitik wird (Einschluss), so dass Agamben sagen kann: „Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes“ (HS, S. 190).

Von Agambens *L'aperto* aus gesehen ist das „Lager“ die „anthropologische Maschine“ *in nuce*. Insofern in der abendländischen Kultur, verstanden als anthropologische Maschine, „die Produktion des Menschlichen durch die Entgegensetzung Mensch/Tier, menschlich/unmenschlich auf dem Spiel steht, funktioniert die Maschine notwendigerweise durch einen Ausschluss (der immer schon ein Einschließen ist) und einen Einschluss (der immer schon auch ein Ausschluss ist). Gerade weil das Menschliche immer schon vorausgesetzt wird, produziert die Maschine in Wirklichkeit eine Art Ausnahmezustand, eine Zone der Unbestimmtheit, in der das Außen nichts anderes darstellt als den Ausschluss eines Innen und das Innen seinerseits nichts anderes ist als den Einschluss eines Außen“ (AP, S. 42).

3. Das Offene

Wie ist nun aber diese „anthropologische Maschine“ zu stoppen, die im Versuch, durch die Trennung des menschlichen *bios* von der tierischen *zoë* die „Menschheit“ des Menschen zu produzieren, lediglich beherrschbares „nacktes Leben“ hervorbringt, das zum völlig verfügbaren „Menschenmaterial“ der Biopolitik wird? Agamben sieht eine mögliche Alternative in Martin Heideggers Ausführung über das Verhältnis von Mensch und Tier in seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe 29/30, Frankfurt/Main 1983). Hier werde nicht die Trennung von Mensch und Tier vertreten, sondern deren „extreme Nähe“. Agamben folgt Heideggers Beschreibung des Tieres als „weltarm“, was bedeutet, dass das Tier zwar nicht völlig „weltlos“ ist, wie etwa der Stein, aber auch nicht „weltoffen“ oder „weltbildend“ wie der Mensch verstanden als der Ort des Erscheinens (Seins) des Seienden. Das Tier nimmt eine mittlere Stellung ein, insofern es von der Welt „benommen“ ist, wie sich Heidegger ausdrückt. Das heißt, dass das Tier zwar nicht völlig weltlos ist, aber auch nicht weltoffen, insofern es sich (triebhaft) völlig im einzelnen Seienden, an das „Enthemmende“, wie Heidegger hier schreibt, verliert. Ähnlich dem „Man“ geht das Tier völlig in seinen jeweiligen Beschäftigungen auf, es ist ganz hingegeben an das einzelne Seiende; die Welt aber, der Horizont, innerhalb deren das einzelne Seiende erscheint, bleibt ihm verborgen. Für Agamben stellt Heideggers Beschreibung des ausdrücklichen Vollzugs der Weltoffenheit in den Grundstimmungen der „Angst“ und der „Langeweile“ – in denen dem Menschen die Welt als solche aufgeht und er sich nicht mehr an einem Seienden verliert – nun aber nichts anderes dar, als eine „Aufhebung“ jener „Benommenheit“, die dem Tier eigen ist. Die menschliche Weltoffenheit würde dann lediglich einen anderen Modus der tierischen Weltarmut bedeuten, so dass sich hier Mensch und Tier sehr nahe kämen: „Das Sein, die Welt, das Offene sind [...] nicht etwas anderes als die tierische Umwelt und das tierische Leben; vielmehr sind sie lediglich eine Unterbrechung [*interruzione*] und ein Festhalten [*cattura*] der Beziehung des Lebendigen zu dem Enthemmenden. Der Mensch hebt seine *animalitas* auf [*sospense*] und eröffnet auf diese Weise eine ‚freie und leere‘ Zone, in der das Leben in einer Ausnahmezone gefangen [*catturata*] und hingegeben [*ab-bandonata*] ist“ (AP, S. 81). Das bedeutet Agamben zufolge aber auch, dass sich die Weltoffenheit des Menschen immer nur als „Aufhebung [*sospensione*]“ der tierischen Verschlossenheit ereignet, womit in der menschlichen Welterschließung immer auch die tierische Verschlossenheit „enthalten“ wäre: „Gerade weil die Welt sich dem Menschen lediglich in der Aufhebung und im Festhal-

ten des tierischen Lebens öffnet, ist das Sein immer schon vom Nichts durchzogen, ist die Lichtung immer schon Nichtung“ (AP, S. 82).

Für Agamben wie für Heidegger läuft die anthropologische Maschine, die der eigentliche Motor der Geschichte war, heute im Leerlauf, insofern der Mensch im Zeitalter der Technik und der Biopolitik seine Vollendung, verstanden als radikale Trennung des „Menschlichen“ vom „bloßen Leben“, erreicht hat. Das Zeitalter der Biopolitik Agambens fällt so mit der Vollendung der techno-rationalen Metaphysik im Sinne Heideggers zusammen, und beide wiederum mit dem Ende der Geschichte, zumindest, wie sie bisher verstanden wurde. „Von Heideggers Perspektive aus sind, ist man einmal an diesem Punkt angelangt, nur zwei Szenarien möglich: a) der postgeschichtliche Mensch bewahrt seine *animalitas* als Unerschließbares nicht mehr in sich auf, sondern versucht sie zu beherrschen und sich ihrer mithilfe der Technik zu bedienen; b) der Mensch, der Hirte des Seins, eignet sich seine eigene Unzugänglichkeit, seine eigene *animalitas* eigens an, die so weder verborgen bleibt, noch Gegenstand der Herrschaft wird, sondern als sie selbst gedacht wird, d.h. als reine Hingabe [*puro abbandono*]“ (AP, S. 82).

Wie ein solche Hingabe bei stehender anthropologischer Maschine, also jenseits der Trennung von Tier und Mensch, aussehen könnte, exemplifiziert Agamben anhand eines späten Gemäldes Tizians, das im Kunsthistorischen Museum in Wien hängt. Das Gemälde zeigt eine Nymphe und einen Hirten in postkoitaler Gelassenheit. Was in diesem Bild thematisiert werde, sei jene „gerettete Nacht“ von der Benjamin spricht. Also eine Nacht, die auf keinen Tag mehr wartet, eine in sich erfüllte Zeit, die keines Zieles (der Geschichte) mehr bedarf, um sich als sinnvoll zu erfahren. Eine Wirklichkeit die sich nicht mehr entfremdet ist, weil sie ihren Sinn nicht mehr in einer zweiten Wirklichkeit sucht, ähnlich vielleicht jener Welt, die übrig bleibt, wenn die „wahre“ und die „scheinbare Welt“ abgeschafft sein werden.⁵

5 Vgl. Friedrich Nietzsche, „Wie die Wahre Welt zur Fabel wurde“, in: ders., *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, München 1988, S. 80 f.

Macht, Gewalt, Terror. Unzeit(geist)gemäße Betrachtungen im Ausgang von Agamben, Arendt und Schmitt

Andreas Großmann (Hamburg)

Die Welt hat sich seit den Ereignissen des 11. September 2001 grundlegend gewandelt. Nichts wird so sein, wie es einmal war. Darin mindestens sind sich alle Kommentatoren der Terroranschläge in den USA einig. Was aber genau wird nicht mehr so sein wie vorher? Dass unser Alltagsleben sehr schnell wieder in seine gewohnte Bahnen zurückgefunden hat, kann kaum ernsthaft bestritten werden. Wird es auf lange Sicht aber auch so bleiben? Was nicht mehr so sein soll wie ehemals, zeichnet sich jedenfalls am Horizont der Politik ab. Zur Diskussion steht zuerst und zuletzt die Frage, wie sicherheits- und rechtspolitisch auf die Gefahr blinden, unkalculierbaren Terrors zu reagieren ist. ‚Freiheit durch Sicherheit‘ scheint die Parole zu sein, über die zwischen den politischen Lagern weitgehend Konsens besteht. Dass Sicherheit primäre Aufgabe der Politik sein muss, scheint demnach klar, strittig nur noch das *Wie*. Nun ist gar nicht zu bestreiten, dass sich eine Demokratie wehren (können) muss und sich nicht selbst ihren Gegnern (oder Feinden, wie mit Carl Schmitt zu sagen wäre) preisgeben kann. Und dass mit solcher Feindschaft zu rechnen bleibt, gehört zur Enttäuschung mancher aufgeklärter Geister vielleicht zu den nachhaltigsten Lektionen jener Terrorattacken. Zu fragen ist allerdings, ob das seitdem allenthalben um sich greifende Sicherheitsdenken nicht seinerseits demokratische Grundeinsichten sabotiert. Wo Sicherheit das Erste und Letzte sein soll, könnte sich nämlich sehr bald herausstellen, dass die Freiheit, die doch gesichert werden soll, auf der Strecke bleibt. Hobbes’ Leviathan, um der Sicherheit und des Friedens willen errichtet, führt diese Konsequenz so eindrücklich wie drastisch vor Augen: Ein Staat, der nur noch auf Sicherheit baut, wird (mindestens tendenziell) totalitär, verspielt die Freiheit. Er macht sich, wie Giorgio Agamben treffend bemerkt hat, zum „heimlichen Komplizen“ (HK) des Terrors. Die durch die Ereignisse des 11. September ausgelösten Debatten führen derart auf eine Grundfrage des Politischen, wie sie das Denken Hannah Arendts in wechselnden Konstellationen immer wieder reflektiert hat und Agambens von Arendt, Benjamin, Foucault und Schmitt gleichermaßen inspirierte Analysen der okzidentalen „Biopolitik“ anstachelt: die Frage nach dem Paradigma oder „Nomos“ (Agamben) des politischen Raumes. So ist zu erör-

tern, worin „eine unserer eigenen Zeit und unseren Erfahrungen gemäße Philosophie der Politik“, die Arendt als bleibende Aufgabe angemahnt hat (vgl. Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München/Zürich 1994, S. 79), die Sache ihres Denkens zu sehen hätte.

Terroristischer Gewalt, so könnte eine erste Einsicht lauten, ist nicht mit staatlicher Gegengewalt zu antworten, sondern mit der Bekundung von *Macht*, und das heißt: der selbstbewussten Bezeugung rechtsstaatlich-demokratischer *Freiheit*. Hat doch Letztere, nicht aber Sicherheit, als das entscheidende Kriterium demokratischer – Arendt würde sagen: republikanischer – Legitimation zu gelten. Bereits in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa* stößt Arendt auf das zentrale Thema der Macht, wenn sie dessen demokratiethoretische Relevanz dort auch noch nicht eigentlich auslotet. Begriffen als im Handeln mit Anderen gestiftetes Machtpotential, wird Macht freilich schon scharf von Gewalt abgegrenzt. „Unter menschlichen Verhältnissen ist das einzige, was sich mit Macht messen kann, nicht Stärke ..., sondern die der Gewalt eigene Kraft, mit der tatsächlich ein Einzelner viele zwingen kann, weil sie in der Form der Gewaltmittel anhäufbar und monopolisierbar ist. Gewalt aber kann Macht nur zerstören, sie kann sich nicht an ihre Stelle setzen“ (*Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München/Zürich ⁶1989, S. 196). Sie kann es genau deshalb nicht, weil sie, gleich einer „ins Göttliche gesteigerten Allmacht“, Pluralität als die schlechthinige Grundbedingtheit des Politischen nur zerstören, „im Plural nicht existieren“ kann (*Vita Activa*, S. 196). Was das genauer fürs Politische besagt, hat Arendt maßgeblich in ihrem späten Essay *Macht und Gewalt* zu entfalten gesucht. So sehr ihre Stilisierung von Macht und Gewalt zu planen „Gegensätzen“ (*Macht und Gewalt*, München/Zürich ⁶1987, S. 57) problematisch ist – sie verkennt etwa das „Gewaltmonopol“ des Staates, das für eine an Macht gebundene „Gewalt“ steht, die grundsätzlich zunächst Anerkennung und Respekt verdient –¹, so bedeutsam bleibt doch ihre Unterscheidung, um Macht und Gewalt als po-

1 So der berechtigte Einwand von G. Zenkert. Siehe P. Ptasek/B. Sandkaulen-Bock/J. Wagner/G. Zenkert, *Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt*, Göttingen 1992, S. 181. – Jürgen Habermas hat auf seine Weise im Anschluss an Arendts Begriff kommunikativer Macht „Prinzipien des Rechtsstaats“ zu entwerfen gesucht (J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main 1992, 166 ff.; S. 182 ff.). Dass die diskurstheoretische Anverwandlung des Arendtschen Macht-Begriffs indessen mit durchaus fragwürdigen Rationalitätsansprüchen operiert, hat Niklas Luhmann zu Recht zu bedenken gegeben. Siehe Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2000, S. 52–54.

litische Phänomene zu erfassen. Sie erlaubt es einerseits, politische Institutionen als „Manifestationen und Materialisationen von Macht“ zu begreifen (*Macht und Gewalt*, S. 42), ermöglicht es vor dem Hintergrund und unter der Voraussetzung einer sich in den Institutionen Gestalt gebenden Verständigung der Handelnden über die Grundlagen ihres Zusammenlebens andererseits, Gewalt als das Andere der Macht zu verstehen. Konkret: Wo einem Staat nur noch einfällt, um der Sicherheit willen Gewalt einzusetzen, beraubt er sich auf Dauer der eigenen Legitimationsgrundlage, die in einer Demokratie nur die *Macht geteilter Meinungen* sein kann. Nicht von ungefähr hat sich Arendt in genau diesem sachlichen Zusammenhang immer wieder auf Madisons in den *Federalist Papers* artikulierte Einsicht bezogen, „that all governments rest on opinion“: Politische Institutionen, so Arendt, „erstarrten und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt“ (ebd.). Gewalt aber kann solchen Machtverlust weder verhindern noch kompensieren. Sie kann Macht nur zerstören. Arendt hat, den Prager Frühling 1968 vor Augen, allein militärische Gewalt im Blick: die „nackte Gewalt“ „aus den Gewehrläufen“, die weit eher als Macht Ohnmacht bezeugt, Macht zwar vernichten, doch niemals erzeugen kann (*Macht und Gewalt*, S. 54, 55, 57). Selbstverständlich haben wir es augenblicklich, was die innenpolitische Diskussion nach dem 11. September 2001 anbelangt, nicht mit der Gewalt aus Gewehrläufen zu tun. Die Gewalt, um die es geht, hat weit subtilere Gestalt. Ihre Mechanismen – mit Foucault wäre von Praktiken oder Regulationsmechanismen einer „Bio-Macht“, mit Agamben von einer Ausnahme und Regel zur Ununterscheidbarkeit bringenden „Biopolitik“ zu sprechen – verheißen Sicherheit, können das Versprechen augenscheinlich aber nur auf Kosten der Freiheit (konkret: um den Preis der Einschränkung von Freiheitsrechten) einlösen. Muss der Irrglaube, Freiheit lasse sich allseits und beständig sichern, diese aber nicht notwendig untergraben? Zur Debatte steht damit im Grunde nichts anderes als das demokratische Selbstverständnis: Haben wir die Demokratie als eine die Freiheit definitiv bestimmende Ordnung des Politischen zu denken? Oder ist ihr nicht vielmehr eine – vorzüglich in den Menschenrechten sich bekundende – „letzte Unbestimmtheit“ (Claude Lefort) zu eigen: eine Unbestimmtheit, die, anders als Agamben nahe legt, allerdings nicht als „absolute“ und mithin bestimmungslose², sondern als präzise, menschenrechtlich bestimmte Unbestimmtheit zu fassen wäre?³

Wer Sicherheit in einen Gegensatz zum Freiheitsgedanken bringe, habe, so wird uns gesagt, das Problem nicht verstanden.⁴ Die Statuierung eines Gegensatzes wäre in der Tat abstrakt und verfehlt. Doch geht es um

nötige Unterscheidungen. Wird Sicherheit im Horizont von Freiheit gedacht, oder soll Sicherheit als Leitkategorie der Politik firmieren? Die mit Letzterem verbundene Gefahr hat Agamben klar benannt: „Insofern sie den dauerhaften Bezug auf einen Notstand erfordern, wirken die Maßnahmen der Sicherheit im Sinne einer zunehmenden Entpolitisierung der Gesellschaft. Auf lange Sicht sind sie unvereinbar mit der Demokratie“ (HK). Sie sind es, weil sie sich, mit Arendt gesprochen, strukturell von der pluralen Handlungswelt der Menschen und Bürger lösen und in ihrem Netzwerk die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns – das aber heißt in Arendtscher Perspektive: Macht – hintergehen.

Das von Arendt stets betonte „Zwischen“ des „Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten“ bleibt insofern der schlechthin unhintergehbare und gleichermaßen unübersteigbare Raum des stets und immer neu in der Kommunikation über differente Weltansichten zu erzielenden Verstehens im Politischen. Für das Gelingen dieses Verstehens gibt es indes keine letzte Gewähr. Dass dieses, wie die Erfahrung des Terrors zeigt, in erschreckender Weise scheitern und verweigert werden kann, wäre vielmehr ohne jeden Zynismus als das Signum einer im Zeichen letzter Unbestimmtheit zu begreifenden Freiheit anzuerkennen. Der Terror bekäme nachgerade das letzte Wort, sollte die Freiheit des Politischen Formen letzter Bestimmtheit unterworfen werden. Eine des Arendtschen Denkens eingedenke „Philosophie der Politik“ wird denn solchen Tendenzen mit guten Gründen widerstreiten können und müssen. National, aber auch international. Denn was ist das für eine Freiheit, die auf die gewaltsame Exklusion des Anderen (als der Personifizierung „des Bösen“) zielt? Ist sie mehr und anderes als eine nur mehr ideologische Kampffparole, geeignet, gemäß einer Logik letzter Bestimmtheit eine die Vernichtung des Feindes insinuirende „Tyrannei der Werte“ zu inszenieren?

- 2 So Agamben in Vorarbeiten zu *Homo Sacer* (vgl. MZ, S. 47). In *Homo Sacer* ist, terminologisch abgeschwächt, von einer „Zone der Unbestimmtheit“ die Rede, in die traditionelle politische Unterschiede (Liberalismus-Totalitarismus, privat-öffentlich usw.) im Zeitalter der Biopolitik träten (HS, S. 130).
- 3 Von daher ist es m. E. auch problematisch, ein „Jenseits der Menschenrechte“ zu behaupten, wie Agamben dies in Aufnahme von Arendts Totalitarismus-Studie meint tun zu müssen (MZ, S. 23 ff.). In der Perspektive auf das Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne (MZ, S. 43 ff.; HS, S. 175 ff.) scheint die Theorie andererseits fragwürdige Totalisierungen zu statuieren. Wo freilich überall Auschwitz (oder doch „Ähnliches“) gesehen wird, verschwindet Auschwitz. – Zu dem hier vorausgesetzten Begriff von (nicht unbestimmter, sondern bestimmter und insofern „positiver“) Unbestimmtheit sei grundsätzlich verwiesen auf Gerhard Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Frankfurt/Main 1994; ders., *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/Main 2000; in Bezug auf Arendt vgl. Andreas Großmann, „Der Sinn von Politik ist Freiheit“. *Hannah Arendt*

Carl Schmitt hat die von ihm so genannte „Logik von Wert und Unwert“ – ein Stachel im Fleisch der auch heute gängigen politischen Rhetorik, zuweilen demonstrierter westlich-liberaler Selbstgefälligkeit allzumal – durchaus scharfsinnig und zeitdiagnostisch erhellend charakterisiert: „In einer Welt, in der sich die Partner ... gegenseitig in den Abgrund der totalen Entwertung hineinstoßen, bevor sie sich physisch vernichten, müssen neue Arten der absoluten Feindschaft entstehen. Die Feindschaft wird so furchtbar werden, daß man vielleicht nicht einmal mehr von Feind oder Feindschaft sprechen darf und beides sogar in aller Form vorher geächtet und verdammt wird, bevor das Vernichtungswerk beginnen kann. Die Vernichtung wird dann ganz abstrakt und ganz absolut. Sie richtet sich überhaupt nicht mehr gegen den Feind, sondern dient nur noch einer angeblich objektiven Durchsetzung höchster Werte, für die bekanntlich kein Preis zu hoch ist.“⁵

Leider sieht alles danach aus, als würden die Vereinigten Staaten und ihre im „Kreuzzug“ gegen den Terror und die „Achse des Bösen“ (George W. Bush) Verbündeten eben diese Logik ins Werk setzen. Der Freiheit, die als vielbeschworenen „Wert“ zu verteidigen man angetreten ist, wird man damit allerdings keinen Dienst erweisen. Man muss wohl kein Prophet sein, um das zu sehen.

über Unbestimmtheit als Bestimmtheit des Politischen, in: Journal Phänomenologie 14/2000, S. 6 ff.

4 So Otto Schily nach einem Bericht der FAZ v. 14. 11. 2001: „Die Würde des Menschen hängt nicht von seinem Fingerabdruck ab“ (Innenminister Schily auf der Herbsttagung des Bundeskriminalamtes).

5 Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin ⁴1995, S. 95 f.; vgl. ders., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin ⁴1997, S. 72 f.

Giorgio Agambens „Homo sacer“ und die Selbstreflexion der Bioethik

Matthias Kettner (Witten)

In den vielfältigen, systematischen, und im Rückblick skandalös anmutenden Einschränkungen jenes allgemeinen normativen Status des Menschen und Bürgers, den die Universalisten-Egalitaristen der französischen Revolution doch angeblich allen angedeihen lassen wollten, sieht Agamben keine Störung, keinen Bruch, sondern eine kohärente biopolitische Bedeutung. Welche? Agamben zufolge bezeugt die Geschichte jener Einbrüche der Inegalität in die ideell proklamierte Gleichwertigkeit nichts weniger als „die Notwendigkeit, im Leben laufend die Schwelle neu zu ziehen, die das, was drinnen, und das was draußen ist, verbindet und trennt“ (HS, S. 140).

Drinnen ist das Volk der Volkssouveränität, sind die Bürger. Draußen sind – zur Zeit der französischen Revolution – die Kinder, die Verrückten, die Frauen und die Schwerverbrecher. Was den Ausgeschlossenen gemeinsam ist, ist nur dies: Sie bekräftigen gerade durch ihren Ausschluss dasjenige, was die anderen zusammenschließt. In der *zoë*, im „nackten Leben“, das die geschichtlich früheste der Erklärungen der Menschenrechte bereits so sprunghaft politisierte, „müssen die Verbindungen und Schwellen neu bestimmt werden, die es ermöglichen werden, ein heiliges Leben abzusondern“ (ebd.). So „wie bei der souveränen Ausnahme das Gesetz sich auf den Ausnahmefall anwendet, indem es sich abwendet und zurückzieht, so ist der *homo sacer* der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen“ (HS, S. 92). Das „sakrierte“ Leben ist das massakrierbare Leben: das getötet werden darf, ohne dass ein Mord geschieht. „Die Gewalt – die nicht sanktionierbare Tötung, die jeder ihm gegenüber verüben kann – ist weder als Opfer noch als Mord noch als Vollstreckung eines Urteils noch als Sakrileg einzustufen.“

Doch warum eigentlich *muss* es ein in diesem eigentümlichen Sinne „heiliges“ Leben in der gesellschaftlichen Wirklichkeit geben? Hierauf antworten heißt, Agambens Grundposition zu rekonstruieren, die so obsessiv auf die Rolle des Mitmenschen als *homo sacer* abstellt, als berge diese im archaischen römischen Recht auftretende Kategorie von sozial ausgestoßenen, vogelfrei erklärten, straflos tötbaren, sakral entwerteten und darum nicht opferbaren Menschen den Schlüssel zum Verständnis

von Sozialität überhaupt. Ich möchte nicht verhehlen, dass mich Misstrauen überfällt, wenn Philosophen ein großes Stück Welt auf einen einzigen Punkt reduzieren und zudem, wie Agamben, unermüdlich versichern, man könne die wichtigsten Dinge „überhaupt nicht begreifen“ (die Konzentrationslager, die Eugenik, die Biopolitik des 20. Jahrhunderts), mache man sich ihre monothematische Weltformel nicht zu eigen. Ich möchte zeigen, dass Agambens Zentralmotiv des *homo sacer* zum Verständnis bioethischer Probleme zwar eine interessante Analogie beiträgt, aber auch nicht mehr als das. Die Aufschlusskraft dieses Motivs erscheint mir tendenziell überschätzt. Dass man die Bioethik nun in ganz neuem Licht sehen müsse, sagt mehr über die Bioethik-Unkenntnis einiger Agamben-Rezensenten, von denen das kürzlich noch zu hören war, als über den Erkenntniswert von Agambens Denken.

Innerhalb von Agambens Grundposition, Biopolitik reduziere den Menschen auf einen biologischen Nullwert – auf das „nackte“ im Sinne von: noch nicht rechtsförmig überformte Leben – und mache ihn gerade dadurch zum eigentlichen Subjekt der Moderne, möchte ich nun den tragenden Gedanken hervorheben und kritisch kommentieren.

Agamben greift die Unterscheidung von *bios* (= politisierbar ausgestaltete Lebensform) und *zoë* (= animalisches Leben) auf und konstruiert einen Zusammenhang von Nativität und Nation, der eine tiefe Skepsis gegenüber den Menschenrechten begründen soll. „Die Heiligkeit des Lebens, die man heute gegen die souveräne Macht als Menschenrecht in jedem fundamentalen Sinn geltend machen möchte, meint ursprünglich gerade die Unterwerfung des Lebens unter eine Macht des Todes, seine unwiderrufliche Aussetzung in der Beziehung der Verlassenheit“ (HS, S. 93). Da im Bioethikdiskurs der Topos von der Heiligkeit des Lebens eine gewisse Rolle spielt – allerdings als eine quasireligöse Version des Begriffs der Menschenwürde verstanden –, wäre Agambens Kritik für diesen Diskurs relevant.

Man kann die Überlegungen, die Agamben unter Berufung auf Hannah Arendt hierzu anstellt, folgendermaßen zuspitzen: Sie deuten die Idee der Menschenrechte skeptisch als eine – für die Idee von Staatsbürgerechten irgendwie ideologisch nötige – normative Überdehnung und Fiktion. Skeptisch betrachtet, steht und fällt das System der Menschenrechte mit dem System der Nationalstaaten. Denn *nur weil* das Neugeborene ein Bürger-im-Werden ist, ist es zugleich auch Menschenrechtssubjekt, obwohl Menschenrechtssubjekte eigentlich bereits dadurch hinreichend konstituiert sein sollten, dass es sich um Menschen als solche handelt, Bürger oder nicht.

Wer Agamben und Arendt zustimmt, wird sagen: Das Debakel jener Rechte, die Rechte des Menschen als solchen sein sollten, aber nur als Rechte von Bürgern realen Wert haben, zeigt sich an den Menschen, die ausgebürgerte oder sonstwie staatenlose Flüchtlinge sind. Der Flüchtling stürzt die Gleichung, dass sich „Nativität“ zu „Mensch“ so verhält wie „Nationalität“ zu „Bürger“, mit der sich die moderne nationalstaatliche Souveränität, wie Agamben meint, konstituiert, in eine tiefe Krise. Die Krise besteht darin, dass an den Flüchtlingen unübersehbar wird, wie der Nationalstaat aus dem nackten Leben, das *jeder* hat (auch der Flüchtling), etwas *anderes* macht, das er schützt, etwas Bestimmteres nämlich, das *nicht jeder* hat: das Leben spezifisch *seiner Bürger*. Unübersehbar wird auch, dass es für diese einschränkende Bestimmung keine vernünftige Rechtfertigung gibt.

Das natürliche „nackte“ Leben, das jeder hat, würde sich als Grundlage eines allgemeinen Weltstaats eignen, den es nicht gibt. Es gibt nur die vielen besonderen Nationalstaaten, und diese beginnen in ihrem Inneren, „ein sozusagen authentisches Leben und ein nacktes Leben ohne jeden politischen Wert“ (HS, S. 142) zu unterscheiden. Die Menge der besonders authentisierten Menschenkörper – also nur eine Teilmenge aller Menschen – wird dadurch zur Menge der Träger der dichten, realen, wichtigen aber partikularen *Bürgerrechte*. Hingegen wird die Restmenge der politisch gleichsam entblößten Menschenkörper zur Menge von Trägern von ins bloß Humanitäre und Soziale abgeblassten *Menschenrechten* (vgl. HS, S. 141 f.).

In Agambens skeptischer Sicht der Menschenrechte fehlt allerdings eine Begründung für die implizite angenommene Voraussetzung, dass die Idee von Staatsbürgerechten eine bestimmte normative Überdehnung, die Menschenrechte, irgendwie ideologisch benötigt. Warum ginge es denn nicht ohne die Menschenrechte? Ob Agamben dem folgenden Gedanken zustimmen könnte, mit dem ich diese Lücke schließen würde – eine Lücke, die nicht offen bleiben kann, ohne sein Argument zu beeinträchtigen –, weiß ich nicht. Ich meine: Dass die normative Autorität jedes *besonderen* normativen Gehalts (z. B. die politische Legitimität der Bürgerrechte) sich von einer *allgemeineren* Normativität her begründe und nur so sich begründen könne, dies erscheint uns heute als eine bis zur Unsichtbarkeit selbstverständliche Voraussetzung. Diese begründungstheoretisch aber keineswegs triviale Voraussetzung ist aber nur deshalb so selbstverständlich geworden, weil durch den Wechsel von hierarchischer hin zu systemfunktionaler Organisation des gesellschaftlichen Lebens die hierarchischen Rechtfertigungspfade kaum noch gangbar sind. Die Überzeugungs-

kraft einer Begründung für ein bestimmtes Reglement menschlicher Verhältnisse auf dem Wege, dass das zu Begründende in Kontakt gebracht wird mit der höchsten *Erhebung ins Ungleiche* („Gott“) ist weitgehend zerfallen – und übergegangen in die Überzeugungskraft einer Begründung, die das zu Begründende einbettet in die größte *Verbreiterung der Gleichrangigkeit* („Menschheit“, „Kommunikationsgemeinschaft“, „Argumentationsgemeinschaft“).

Agamben will die „reale historische Funktion“ (vgl. HS, S. 136) der erklärten Menschenrechte bei der Herausbildung des modernen Nationalstaats offen legen. Er begreift sie als „die originäre Figur der Einschreibung des *natürlichen* Lebens in die juristisch-politische Ordnung des *Nationalstaats*“ (ebd.): „Jenes natürliche nackte Leben, das im Ancien régime politische belanglos war und als kreatürliches Leben Gott gehörte und das in der antiken Welt (wenigstens dem Anschein nach) als *zoë* klar vom politischen Leben (*bios*) abgegrenzt war, wird nun erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität“ (ebd.).

Mit Agamben wird man auf die Frage, ab wann und inwiefern der Mensch Menschenrechtsträger sei, antworten müssen (und die Menschenrechtserklärungen antworten auch so): Von Geburt an, und zwar deshalb, weil der Zeitpunkt der Geburt, eigentlich nur eine von vielen möglichen empirischen prä- oder postnatalen Zäsuren (Konzeption, Nidation, Viabilität, Sprechenkönnen, Pubertät und weitere durch *rites de passage* sozial bestimmte Zäsuren), historisch mit einer bestimmten normativen Bedeutung aufgeladen wurde, nämlich, dass ein bestimmter *Mensch-im-Werden* (der ja schon vorgeburtlich zu existieren beginnt) mit der Geburt allererst ein *Bürger-im-Werden* ist: bei Geburt an sich schon Bürger, dazu bestimmt, auch an und für sich Bürger zu werden, nämlich ein vollwertiges *membre du souverain*. Im Neugeborenen vereinigt sich Menschenträgerschaft und Mitgliedschaft als Bürger eines Staats, Nativität geht unmittelbar über in Nation.¹ Die *Nation*, die etymologisch von *nascere* kommt, schließt den Kreis, den die Geburt des Menschen („*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*“, wie es 1789 in Art. 1 der französischen Erklärung der Rechte aller Menschen und Bürger heißt), geöffnet hat. Das natürliche Leben hebt sich in seinem Anfang, der Geburt, rein hervor und werde als solches, wie Agamben meint (HS, S. 136), in den modernen Menschenrechtserklärungen „Quelle und Träger des Rechts“.

1 Was aber ist so bedeutsam daran in Abhebung vom Ancien régime? War nicht auch der Untertan *von Geburt an* Untertan? Dieser Punkt ist mir bei Agamben dunkel geblieben.

Aber ist das so? Dass menschliches Leben von einem zu bestimmen Anfang an „Träger des Rechts“ sein muss, wenn es überhaupt irgendeine Rechtsform soll geben können, ist trivial. Bei der Rechtsform speziell der Menschenrechte entsteht dann freilich die nichttriviale Frage, wann menschliches Leben in einem ersten Sinne, der es zum Träger dieser Rechtsform qualifiziert, anfängt; ob es in einem zweiten und anderen Sinne zu einem früheren Zeitpunkt anfängt; und wenn ja, welchen Rechtsstatus es einnimmt, solange es im ersten aber noch nicht im zweiten Sinne anfängt. Das deutsche Embryonenschutzgesetz macht vom Zeitpunkt der erfolgten Befruchtung an den Embryo zu einem Grundrechtsträger, anders als das englische Recht, das Menschen in ihrer Frühphase bis 14 Tage zu, wenn man so will, *homines sacri* macht.

Das deutsche Abtreibungsgesetz bringt überdies die Komplikation mit sich, dass es das nackte Leben erst vom Zeitpunkt der Nidation an mit strafbewehrten Lebensschutzrechten ausstattet, weswegen einige hier einen „Wertungswiderspruch im Grundgesetz“ sehen wollen, der allerdings dann nicht besteht, wenn man konzediert, dass der Pränidations-*homo-sacer* nur deshalb *sacer* ist, weil seine einzigartige Einheit-in-Zweiheit mit dem Organismus der Mutter es unmöglich macht, Schutzrechte notfalls auch gegen die Selbstbestimmungsrechte der Mutter durchzusetzen. Die „straffreie aber unrechte“ Abtreibung lässt in der frühesten Lebensphase wirklich nur ein kraftloses Lebensrecht übrig, das den ins bloß Humanitäre abgeblassten Menschenrechten gleicht, die Agamben kritisiert.

Soweit also die bioethisch interessante Analogie zwischen staatenlosen Flüchtlingen und schutzlosen Frühphasen menschlichen Lebens. Ähnlich wie es seit 1789 zu einem politisch drängenden „Problem“ wurde, Mitglieder einer Souveränität, dieser oder jener Nation, unterscheiden zu können von bloßen Menschen, so wird es für die hochgetriebenen technischen Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin und Embryonenforschung zu einem politisch drängenden „Problem“, unter Menschen-im-Werden diejenigen mit einem rechtbewehrten normativen Status von solchen zu unterscheiden, die gar keinen normativen Status haben und sozusagen als „nackte“ Zellhaufen gelten, oder zwar einen normativen Status haben („Träger von Menschenwürde“), mit dem aber keine effektiven Schutzrechte verknüpft sind. Ich finde sie nicht besonders aufschlussreich, weil *jede* normative Gemeinschaft, die einen Mitgliederstatus vergibt, die Bedingungen festsetzen muss, die darüber entscheiden, wer drinnen ist und wer draußen. Von Agamben wäre aber zu lernen, dass über Inklusion/Exklusion immer nur von innen entschieden wird – und zwar poli-

tisch, ohne dass sich das politische Urteil hinter der Objektivität wissenschaftlicher Feststellungen verschanzen könnte.

Von größerem Interesse für bioethische Diskussionen über den Wert der menschlichen Natur, über Gattungsethik und über Reproduktionsmedizin wäre es gewesen, die Analogie auszuloten, die besteht zwischen einerseits den zwei herkömmlichen Rechtskriterien zur Feststellung der Bürgerschaft (*jus soli*, die Geburt in einem bestimmten Territorium, und *ius sanguinis*, die Geburt von Bürgereltern) und andererseits verschiedenen Kriterien, die geltend gemacht werden könnten, um mit ihrer Hilfe die Verteilung von normativem Status angesichts „normaler“ Entstehungsgeschichten von Menschen (vor allem durch heterosexuelle Zeugung) und „anormaler“ Entstehungsgeschichten von Menschen (z. B. durch Klonierung) zu regulieren. Doch solche Fragen diskutiert Agamben nicht.

Biopolitik als Ermöglichungsbedingung von Thanatopolitik. Anmerkungen zu Giorgio Agambens 'Lagerdenken'

Thomas Ehlers (JVA Diez)

„Nur weil die Politik in unserer Zeit
vollständig Biopolitik geworden ist, hat sie
sich in bis dahin nicht gekanntem Maß
als totalitäre Politik konstituieren können“
Giorgio Agamben (HS, S. 128).

Hat Giorgio Agambens provokante These vom Lager als Paradigma der Moderne ebenso schnell wie unwiderlegbar eine Bestätigung erfahren durch das explizit außerhalb jeder Rechtsordnung liegende extraterritoriale Armeegefangnis in Guantanamo Bay mit seinen kahl geschorenen Insassen und durch die Möglichkeit, US-Bürger auch innerhalb der USA als „enemy combatants“ unbegrenzt und ohne gerichtliche Anhörung gefangen zu halten? Oder aber ist das Lager überhaupt nicht „dieser reine, absolute und unübertroffene biopolitische Raum“ (HS, S. 131), den Agamben in ihm sieht? Ist es nicht ganz im Gegenteil der Offenbarungseid jeder Biopolitik und Rückzug auf vormoderne Machtformen? Zur Klärung dieser Frage können hier nicht alle Entwicklungslinien untersucht werden, die Agamben in *Homo Sacer* und *Mittel ohne Zweck* entwirft, weshalb der Schwerpunkt auf den Prozessen der Konstituierung eines ‚Außen‘ bzw. ‚Ausnahmezustandes‘ und der Frage der Eigendynamik von Biomachtprozessen liegt.

Immerhin behauptet Agamben: „Einer der wesentlichen Züge der modernen Biopolitik (der in unserem Jahrhundert rasen wird) ist die Notwendigkeit, im Leben laufend die Schwelle neu zu ziehen, die das was drinnen, und das, was draußen ist, verbindet und trennt.“ „Wenn es in jedem modernen Staat eine Linie gibt, die den Punkt bezeichnet, an dem die Entscheidung über das Leben zur Entscheidung über den Tod und die Biopolitik somit zur Thanatopolitik wird, dann erweist sich diese Linie heute nicht mehr als feste Grenze, die zwei klar unterschiedene Bereiche trennt. Sie ist beweglich und verschiebt sich in immer weitere Bereiche des sozialen Lebens, wo der Souverän immer mehr nicht nur mit dem Juristen, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler, dem Experten und dem Priester symbiotisiert“ (HS, S. 140, 130). Wohnt demnach also jeder Bio-

politik eine Art ‚Todestrieb‘ inne, der sie zum Konzentrationslager als ihrer ‚natürlichen‘ Vollendung tendieren lässt?

Und begründet diese Appetenz (um nicht zu sagen: dieser Appetit) auf das „nackte Leben“ jene „geheime Komplizenschaft“ und „innerste Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus“ (HS, S. 20)? Für Agamben scheint sie sogar das Prinzip der Intelligibilität des blitzartigen Wechsels der Regierungsformen abzugeben: „Nur weil das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum *politisch* entscheidenden Faktum geworden ist, besteht überhaupt die Möglichkeit, die sonst unerklärliche Geschwindigkeit zu begreifen, mit der in unserem Jahrhundert die parlamentarischen Demokratien in totalitäre Staaten haben umstürzen und die totalitären Staaten sich beinahe ohne Übergangslösung in parlamentarische Demokratien haben umwandeln können. In beiden Fällen vollzogen sich die Umbrüche in einem Umfeld, wo Politik sich schon seit längerem in Biopolitik verwandelt hatte und wo der Einsatz nunmehr bloß darin bestand, zu bestimmen, welche Organisationsform sich für sie Pflege, die Kontrolle und den Genuß des nackten Lebens am wirksamsten erweisen würde“ (HS, S. 129 f.).

Aber was macht denn eigentlich das Spezifische dieser Machtform gegenüber allen ihren Vorgängern aus – und trifft dies der Terminus vom „nackten Leben“ wirklich? Im letzten Kapitel von *Der Wille zum Wissen* entwickelt Michel Foucault das Konzept der „Bio-Macht“ in Abgrenzung zu den Machtmechanismen der klassischen Souveränität. Um darüber entscheiden zu können, ob bestimmte Techniken überhaupt der Bio-Macht als ‚ihrer‘ Politik zugeschrieben werden können, empfiehlt es sich, Foucaults Unterscheidungen kurz zu rekapitulieren: Während sich im Zeitalter der klassischen Souveränität „die Macht wesentlich als Abschöpfungsinstanz, als Ausbeutungsmechanismus, als Recht auf Aneignung von Reichtümern, als eine den Untertanen aufgezwungene Entziehung von Produkten, Gütern, Diensten, Arbeit und Blut vollzog“ (Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/Main⁴1991, S. 162), bedarf eine Macht, die intendiert, das Leben zu verwalten und zu bewirtschaften, eher solcher Techniken, „die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeitet: diese Macht ist dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen und zu vernichten“ (*Der Wille zum Wissen*, S. 163). Aus diesem Grunde müssen sich jetzt auch alle Zugriffsrechte im Modus der Für- und Vorsorge ausweisen: „Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft“ (*Der Wille zum Wissen*, S.

170). Als biopolitischer Körper kann nun aber gerade nie das „nackte Leben“ fungieren (weder als ‚Ausgangsmaterial‘ noch als ‚Endprodukt‘); denn gelehrige, disziplinierbare, regulierbare Körper sind stets in Transformation begriffen – in Bezug auf kalkulierte Funktionalisierungen. Demzufolge haben sich alle Techniken konkreter Intervention als Behandlung, Heilung, Korrektur, Besserung und dergleichen darzustellen, also zumindest als Versuch der (Wieder-)Annäherung an eine Norm, egal ob Gesetzes-Norm oder Normalität: „Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie“ (*Der Wille zum Wissen*, S. 172).

Gleichwohl ist sich auch Foucault der beunruhigenden Ambivalenz „einer Macht, leben zu machen oder in den Tod zu stoßen“ (*Der Wille zum Wissen*, S. 165) bewusst: Einerseits entzieht sich ihr der individuelle Tod, indem er ihr eine absolute Grenze aufzeigt; „der Augenblick des Todes ist ihre Grenze und entzieht sich ihr; er wird zum geheimsten, zum ‚privates-ten‘ Punkt der Existenz“ (ebd.). Nichtsdestotrotz wurde andererseits „der Völkermord der Traum der modernen Mächte“ (*Der Wille zum Wissen*, S. 164): „Die Massaker sind vital geworden. Gerade als Verwalter des Lebens und Überlebens, der Körper und der Rasse, haben so viele Regierungen in so vielen Kriegen so viele Menschen töten lassen. ... Aber diese ungeheure Todesmacht kann sich zum Teil ja gerade deswegen mit solchen Elan und Zynismus über alle Grenzen ausdehnen, weil sie ja nur das Komplement einer positiven ‚Lebensmacht‘ darstellt, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“ (*Der Wille zum Wissen*, S. 163).

Dadurch dass gemäß ihrer Selbstdefinition und Eigenlogik weder die Normalisierungs-, d. h. Disziplinarmacht, noch das Gesetz ein „Außerhalb“ zulassen dürfen, gibt es auch für die Disziplinierungsgesellschaft – oder wie Foucault sie auch nennt, das Kerkersystem – kein absolutes Außen, und jede Ausschließung muss demzufolge eine einschließende sein: „Alle in der Gesellschaft angelegten Disziplinareinrichtungen bilden zusammen das große Kerkernetz.“ „Das Kerkernetz verstößt den Unanpaßbaren nicht in eine vage Hölle; es hat kein Außen. Wen es auf der einen Seite auszuschließen scheint, dessen nimmt es sich auf der anderen Seite wieder an. Es geht mit allem haushälterisch um, auch mit seinem Sträfling. Und es will auch den nicht verlieren, den es disqualifiziert hat“ (Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/Main ⁴1981, S. 385, 388). Dies wiederum erfordert eine (Neu-)Funktionalisierung der kriminalisierten, pathologisierten oder sonstwie marginalisierten „Sub-jekte“. „Die po-

lizeiliche Überwachung liefert dem Gefängnis die Straftäter, die dieses zu Delinquenten transformiert, welche dann zu Zielscheiben und Hilfskräften der Polizei werden und einige aus ihren Reihen dann regelmäßig wiederum ins Gefängnis bringen“ (*Überwachen und Strafen*, S. 363 f.).

Dass die Normalisierungsmacht Teile der eigenen Bevölkerung oder andere Gruppen von Menschen nicht mehr in ihre Mechanismen integrieren kann oder will und für sie Orte außerhalb ihrer eigenen Ordnung abgrenzt, müsste man somit wohl als Systembruch bzw. defizitären Modus der Biomacht diagnostizieren: Agambens Lager wäre mitnichten die Vollendung der Biomacht (in dem Sinne wie z. B. der Absolutismus die Vollendung der klassischen Souveränität war), sondern Symptom für ihr Unvermögen bzw. ihren Rückzug. Dass Agamben schon für seine Definition des Lagers als „außerhalb der Regeln des Strafrechts und des Strafvollzugsrechts“ (HS, S. 178, s. a. S. 30) auf das Gefängnis als Referenzmodell rekurrieren muss, während Foucault in *Überwachen und Strafen* die grundlegenden Strukturen unserer Normalisierungsgesellschaft ohne Bezugnahme auf das Lager aufzuzeigen vermag, lässt erkennen, welches das originäre, reichere und erkenntnisträchtigere Phänomen sein dürfte – und welches das abgeleitete und zum Zwecke der Analyse eben dieser Gesellschaft defiziente. Auch wenn sich das Lager einzelner Disziplinierungsmechanismen der Moderne ironisch bedient („Sonderbehandlung“ ist mitnichten nur eine besondere Form von Behandlung etc.), stellt es eigentlich einen Rückfall in die Dominanz der beschriebenen vormodernen Machtformen dar. Dass es durch die Heraufkunft der Biomacht erst faktisch möglich wurde, lässt es noch nicht zum „Nomos“ derselben werden, wie auch der Nazismus durch seinen Rückgriff auf die Symbolfunktion des „Blutes“ weder die reinste noch gar die vollkommenste Biopolitik hervorbrachte, sondern lediglich eine unappetitliche Promenadenmischung zwischen klassischer und vormoderner Macht: „Der Nazismus war zweifellos die naivste und eben deshalb die heimtückischste Verquickung der Phantasmen des Blutes mit den Paroxysmen der Disziplinarmacht“ (*Der Wille zum Wissen*, S. 178).

Die eigentliche Gefährlichkeit der neuen Totalitarismen besteht womöglich jedoch gerade darin, dass sie diese Naivität überwunden haben. Sie haben offensichtliche Lager, die im formalen oder ‚virtuellen‘ außerrechtlichen Ausnahmezustand verwurzelt sind, als implizites Eingeständnis des Unvermögens zu einem Umgang mit der jeweiligen Situation innerhalb der ‚normalen‘ rechtlichen Bahnen und somit als taktischen Fehler erkannt. Selbst dem derzeitigen Regime der USA ist über kurz oder lang dieser Erkenntnisfortschritt zuzutrauen, zumal sich durch eine recht-

liche (Re-)Integration die realen Handlungsspielräume nicht zwangsläufig verengen müssten. Agamben selbst nennt das tatsächliche Unterscheidungskriterium, als er sich fragt, wieso nahezu identische Experimente am Menschen (VP = Versuchsperson) auch in „einem demokratischen Land (USA) angestellt werden konnten? Die einzig mögliche Antwort ist, daß in beiden Fällen die besondere Bedingung der VP entscheidend gewesen ist (zum Tode Verurteilter oder Häftlinge in einem Lager, in das einzutreten den endgültigen Ausschluß aus der politischen Gemeinschaft bedeutete)“ (HS, S. 168). Gerade für die Normalisierungsmacht mit ihrer Präferenz von Behandlungstechniken existiert nur ein spezifischer Mechanismus zur irreversiblen Ausschließung, der sich innerhalb ihrer eigenen Logik hält (also keinen Systembruch darstellt): Die Diagnose von Unheilbarkeit, Untherapierbarkeit, Unkorrigierbarkeit, Unverbesserlichkeit und dergleichen entbindet die Biomacht von ihrem selbst auferlegten Behandlungsimperativ und ermöglicht es ihr, nach Belieben zu verfahren – und zwar ohne jeden Ausnahmezustand, innerhalb der ‚normalen‘ Rechtsordnung. Deren Gewaltcharakter ist also näher zu beleuchten.

Indem die heutige „Form des Gesetzes“ die Norm ist, d. h. „eine Mischung aus Gesetzmäßigkeit und Natur, aus Vorschrift und Konstitution“ (*Überwachen und Strafen*, S. 392), ist die Differenzierung Walter Benjamins zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt immer auch als eine zwischen normsetzender (normierender) und normerhaltender (normativer) zu verstehen, weshalb nicht nur Benjamins Beispiele „einer gespenstischen Vermischung“ (*Zur Kritik der Gewalt*, Gesammelte Schriften II/1, Frankfurt/Main 1991, S. 189) in den modernen Institutionen der Staatsmacht (Benjamin nennt beispielhaft die Polizei als „die denkbar größte Entartung der Gewalt“, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 190) zunehmen, sondern insbesondere auch die Zahl nicht unmittelbar hoheitlicher Normalitätsrichter und -polizisten: „Die Normalitätsrichter sind überall anzutreffen. Wir leben in einer Gesellschaft des Richter-Professors, des Richter-Arzt, des Richter-Pädagogen, des Richter-Sozialarbeiters; sie alle arbeiten für das Reich des Normativen“ (*Überwachen und Strafen*, S. 392 f.). Um die Überwindung dieses – wenn man so will – ‚Vierten Reiches‘ dreht sich, historisch visionär, die berühmte achte geschichtsphilosophische These Benjamins eigentlich: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des *wirklichen* Ausnahmezustandes vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbes-

sern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen“ (*Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften I/2, S. 697). Die Herrschaft einer (normbasierten) Rechtsordnung ist heute die Regel, also der Normalfall, aber gerade als Regel der verrechtlichten Unterdrückung für die Betroffenen der beständige „Ausnahmezustand“, der deshalb auch nicht durch die Begründung eines „neuen Rechts zu neuem Verfall“ zu überwinden ist, sondern nur durch jene „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes“, d. h. „der Entsetzung des Rechts samt der Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt“ (vgl. *Zur Kritik der Gewalt*, S. 202).

Die Staatsgewalt ist also nicht erst im (inszenierten) Kriegs- oder Bürgerkriegsfall, sondern gerade auch im ‚Normalfall‘ gemeingefährlich: ein Tatbestand, der dem Lagerparadigma entgleitet. Die normalisierend/normativen Gewalten haben sich längst – ungeachtet aller Kollaboration mit ihr – von der souveränen Macht emanzipiert, ja geben ihr das Tempo und die Richtung der Entwicklung vor. Diesen Rollentausch zwischen Souverän und z. B. Arzt erwähnt Agamben zwar (HS, S. 152), aber durch seine Fixierung auf die Rolle und die Rechtfertigungslogik der „souveränen Macht“ vermag er diese Perspektive (auch in den Kapiteln über Euthanasie und Koma/Todeskriterien) nicht in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen. Weder die Regierungsform noch eine Rechtsordnung (oder gar die Abwesenheit eines Ausnahmezustandes und somit die Anwesenheit irgendeines ‚Normalzustandes‘) könnten ein Umkippen von Bio- in Thanatopolitik verhindern. Nachdem der Totalitarismus seine ‚Kinderkrankheiten‘ überwunden hat und heute in den Formen der parlamentarischen Demokratie und Rechtsordnung effizient zu funktionieren vermag, ist die Gefahr nicht auf explizit rechtsfreie Räume begrenzt; jederzeit können sich in alle Biomacht- und Rechtsformen totale und irreversible Ausschließungsmechanismen einschleichen, die jede Form von Barbarei rationalisieren und eben auch legitimieren. Was wirklich dazu tendieren könnte, „sich über den ganzen Planeten auszubreiten“ (HS, S. 49), ist eine nahezu unsichtbare Transformation bestehender Institutionen in ihr Gegenteil durch das Leerlaufenlassen ihrer eigenen Mechanismen. Je totaler die Institution, desto besser eignet sie sich als Seismograph dafür. Idealer Prüfstein ist das Gefängnis, weil es sich durch die leise Abkehr von seinen (zweifelloso zwiespältigen) Normalisierungsabsichten und -techniken sowie eine Aushöhlung seiner Bindung an Strafvollzugs- und allgemeines Recht unversehens in ein De-facto-Lager (bzw. so etwas wie eine Leprakolonie) verwandeln lässt. Dazu bedarf es keines Ausnahmezustandes, sondern ledig-

lich der Komplizenschaft zwischen Jurisdiktion und Exekutive. Die Forderung des obersten Vertreters der Exekutive in Deutschland, Gerhard Schröder, nach dem „lebenslangen Wegsperrn“ bestimmter Straftätergruppen stellt eine solche De-facto-Aufhebung der Gewaltenteilung dar. Sie eröffnet den nachgeordneten Stellen den Spielraum, etwa Untherapierbarkeit und Unverbesserlichkeit zu ‚diagnostizieren‘ – das heißt in vorauseilendem Gehorsam das Gefängnis als Lager funktionieren zu lassen.

Rezensionen, Literaturhinweise

Sammelrezension

Habermas und der Kantische
Pragmatismus

Jürgen HABERMAS: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam 2001. 88 S., ISBN 3-15-018164-X. EUR 2,60. [a]

DERS.: *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001. 196 S., ISBN 3-518-12262-2. EUR 10,-. [b]

DERS.: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001. 126 S., ISBN 3-518-58315-8. EUR 12,-. [c]

DERS.: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001. 58 S., ISBN 3-518-06651-X. EUR 5,-. [d]

Die *Theorie des kommunikativen Handelns*, von Jürgen Habermas 1981 publiziert, galt nicht nur in der Kritischen Theorie, sondern auch innerhalb der Sozialphilosophie, ja sogar in der politischen Kultur Westdeutschlands als Paradigmenwechsel. In den frühen 1980er Jahren hatte die Linke derart abgewirtschaftet, dass die *Theorie des kommunikativen Handelns* als das letzte Bollwerk gegen die geistig-moralische Wende angesehen worden wurde. Hierin liegt ein wesentlicher Grund für das größere öffentliche Echo, das Habermas im Vergleich zu Niklas Luh-

mann erhielt, der 1984, ebenfalls in der Nachfolge Hegels stehend, mit seinem Werk *Soziale Systeme* seinerseits einen Paradigmenwechsel einleitete, dessen Tragweite allerdings erst aus heutiger Sicht ermessen wird.

Die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist ein gesellschaftstheoretisches Werk, das fast ohne Philosophie auskommt. Geschrieben wurde es am Ende der 1970er Jahre während Habermas' sozialwissenschaftlicher Phase am Max-Planck-Institut in Starnberg. Als Habermas 1982 an die Frankfurter Universität zurückkehrte, musste er feststellen, dass die französische Philosophie Deutschland besetzt hatte. Unverzüglich arbeitete sich Habermas in die neuere französische Philosophie, wie man damals sagte, ein. 1985 erschien *Der philosophische Diskurs der Moderne*, eine polemische Kampfschrift gegen diejenigen, die von der Geltung der kommunikativen Vernunft nicht spontan überzeugt waren.

Habermas legte in der Folge Arbeiten zur Diskursethik und zur Rechtsphilosophie vor; Arbeiten, welche die schon frühzeitig fertige Grundidee zunächst kaum mehr bereichern konnten. Sie trägt den Namen *kommunikative Rationalität* und besagt: In der Sprache ist die Idee der Verständigung als Grundmodus angelegt. Unter Erhebung von Geltungsansprüchen verständigen wir uns miteinander über Tatsachen, Normen und Erlebnisse. Prinzipiell setzt sich in der Lebenswelt die Vernunft durch, d. h. das bessere und damit gültige Argument.

Ein großer Teil der Debatte mit Habermas in den letzten 20 Jahren um die kommunikative Rationalität stand im Zeichen von Hegels Kantkritik. Der prozedurale Begriff kommunikativer Rationalität liefert bloße Möglichkeitsbedingungen für ein vernünftiges Leben. Und woher kommt das zu prozedu-

ralisierende Material? Ist es als solches unwichtig, da nur die Prozedur wertstiftend ist?

Auf die sachliche Konfrontation zwischen Kant und Hegel reagierte auch der amerikanische Pragmatismus. Formalität oder Materialität ist diesem keine ernsthafte Alternative. John Dewey vertritt einen *experimentellen Empirismus*, der zu zeigen versucht, wie zukünftige Möglichkeiten gegenwärtig das Handeln zu organisieren und zu steuern vermögen. Dewey bezeichnet jene handlungsleitenden und im Experiment gewonnenen Antizipationen, die sich allesamt der Dichotomie von Form und Materialität widersetzen, als *Ideen*, *Werte* oder als *Symbole*.¹ – Nebenbei: Cassirers Interpretation der Mechanik Heinrich Hertz' als Abkehr von der Abbildtheorie der Erkenntnis, gleich zu Beginn der *Philosophie der symbolischen Formen*, liest sich wie eine Vorwegnahme von Deweys Konzeption kreativer Vernunft.

Habermas seinerseits begann Mitte der 1990er Jahre bereits mit einer Reformulierung der Antwort des Pragmatismus auf die Kant/Hegel-Debatte, weil er sich davon offenbar etwas für seine eigene Theorie erwartete. Entsprechende Vorstudien, die interessanterweise an sein Frühwerk *Erkenntnis und Interesse* (1968) anknüpfen, veröffentlichte er in *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) als Auseinandersetzung mit Richard Rorty und Robert Brandom. Nun liegt auch eine grundsätzliche Stellungnahme vor. Habermas bezeichnet seine Konzeption als „Kantischen Pragmatismus“, welche eine „Detranszendentalisierung der Vernunft“ (a: S. 5) nach sich ziehe.

Die Detranszendentalisierung ist gleichbedeutend mit der „Umformung von Kants ‚Ideen‘ reiner Vernunft zu ‚idealisierenden‘ Voraussetzungen kommunikativen Handelns“ (a: S. 10).

Die Umformung soll wiederum zeigen, dass und wie unvermeidliche Idealisierungen in die kommunikative Alltagspraxis einwandern. Diese Idealisierungen (objektive Welt, Rationalität der Subjekte, System der Geltungsansprüche) müssen nämlich (im logischen, nicht ethischen Sinne) vorgenommen werden. Sie stellen Bedingungen dar, „für die es innerhalb unserer soziokulturellen Lebensformen keine auch nur denkbaren funktionalen Äquivalente gibt“ (a: S. 12). Grundsätzlich sind alle Subjekte als in Lebenswelten vergesellschaftet anzusehen. Indem sie etwas sagen oder tun, unterstellen sie eine objektive Welt, über die Aussagen formuliert werden können, deren Wahrheit für ein Publikum gilt. Analoges trifft für die Bereiche der anderen Geltungsansprüche und die entsprechenden Möglichkeiten diskursiver Prüfung zu.

Bis zu diesem Punkt verdeutlicht Habermas lediglich die Art, wie er Kant beerbt, und das auf der Grundlage von Argumenten, die bereits in seinem Buch *Nachmetaphysisches Denken* (1988) skizziert sind. Hinzugetreten ist jedoch die Auseinandersetzung mit Brandom. Der als neuer Meisterdenker seit einigen Jahren gefeierte Brandom geht davon aus, dass die Binnenstruktur sprachlicher Verständigung normativ in dem Sinne ist, dass Begriffe die Form von Regeln haben, welche angeben, wie etwas getan werden sollte. Jeder Akteur führt im Geiste Buch darüber, ob die Mitakteure den logischen Verpflichtungen nachgekommen sind, denen sie sich durch den Gebrauch der Sprache unvermeidlich unterstellt haben. Brandom bezeichnet dieses rechnerische Nachhalten als *deontic score-keeping* (deontische Kontoführung). Wenn ein Akteur gegen die Regeln der normativen Pragmatik verstößt, indem er etwa widersprüchliche Urteile vertritt, verstößt er gegen die Normativität

der Logik. Das logische Müssen ist Grundform der Handlungsnormativität. Ethik wäre damit eine Fortsetzung formaler Logik mit anderen Mitteln, natürlich unter Ausschluss kranker und behinderter Menschen.

Diese übertrieben formale Logifizierung des kommunikativen Handelns weist Habermas in ihre Grenzen mit dem Hinweis, dass Brandom die Inter-subjektivität und Dialogizität vermischen lasse und daher eine „Pointe sprachlicher Verständigung“ (a: S. 82) verfehle. Sprachliche Verständigung stehe nämlich im Zeichen des „Janusgesichts“ (a: S. 83) von unbedingter Geltung und kontextueller Ja/Nein-Stellungnahme oder anders gesagt: von Idealisierungen innerhalb intersubjektiver und dialogischer Praxis.

Das philosophische Problem einer von Kant und Hegel aus auf den Pragmatismus zugehenden Debatte besteht darin, einen Logos anbieten zu müssen, der nicht nur über den Dualismus von formalen Bedingungen und materialen Gehalten hinaus ist, sondern der auch ein innovatives Potential enthält und das alles in kritischer Distanz zu den spekulativen Seiten des hegelianischen Logos. Der amerikanische Pragmatismus kann in gewisser Hinsicht als Antwort auf dieses Problem verstanden werden. Und der Habermas'sche?

Dass Habermas diesem philosophischen Problem nachgeht, zeigen seine Portraits von Rorty, Brandom und Dewey. Rorty trete für eine amerikanische Zivilgesellschaft aus dem Geist der „Überlieferung des politischen Pragmatismus“ (b: S. 161) ein. Ein „fortgesetztes Konstruieren“ (b: S. 162) solle eine politisch und säkular verstandene Nation voranbringen. Dieses Projekt sei gleichwohl beschränkt, weil nicht ohne weiteres auf andere Kontexte übertragbar. Brandom hingegen, im „Kielwasser der pragmatischen Klassi-

ker“ (b: S. 167) segelnd, verfolge die Semantik und Pragmatik einer an Geltungsansprüchen ausgerichteten Praxis, allerdings mit einer Tendenz zum „objektiven Idealismus“ (b: S. 169) im Sinne der Selbstentfaltung eines analytisch belehrten Geistes, der die pragmatischen Gewässer hinter sich lassen würde. Dewey schließlich habe das innovative Potential von Handlungen und Werturteilen, sowie dessen Bedeutung für das Lösen von Problemen in einer kontingenten Welt herausgestellt. „Von der ‚Übertragung der experimentellen Haltung auf alle Fragen der Praxis‘ erhofft sich Dewey freilich zu viel, wenn er meint, dass sich auch moralische oder politische Werturteile mit dem Blick auf die Erfolgsbedingungen einer instrumentellen Praxis der Werteentwicklung begründen lassen“ (b: S. 158). Abgesehen davon, ob der Pragmatismus hier notwendig als instrumentelles Handeln gedeutet werden muss, wie es seit Scheler üblich war, stellt sich die Frage, ob Habermas selbst in der Arbeit an Sachfragen, die nie rein theoriekonstruktiv verläuft, gänzlich anders vorgeht.

Habermas erwartet von der Sichtung des Pragmatismus und dessen Wirkungsgeschichte Impulse für seine Rechtsphilosophie, in der gewissermaßen Rationalität, Ethik, Politik und Recht zusammenkommen. In *Faktizität und Geltung* (1992) geht es Habermas bekanntlich um den Nachweis, dass Demokratie und Rechtsstaat aufeinander verweisen können. Dieser Nachweis bringt nun jene drei Elemente in einen Zusammenhang, die von Dewey und seinen ungleichen Nachfolgern verfochten werden. Der demokratische Rechtsstaat bedarf *erstens* einer Form der Rechtsinstitutionierung, *zweitens* einer ethisch-politischen Selbstverständigung der Bürger und *drittens* der Gestalt eines traditionsbildenden Projekts,

das ein zukunftssträchtiges Engagement der Bürger verheißt (vgl. S. 138–151). Die praktische Grundfrage der rechtsphilosophischen Verbindung von Faktizität und Geltung könnte von Dewey formuliert worden sein. „Welche Rechte müssen wir uns, wenn wir unser Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen, gegenseitig zuerkennen?“ (S. 141) Wir haben ein Problem, suchen nach Lösungen und stellen uns experimentell vor, welche Realisierung wünschenswert ist. Diese wird dann als Antizipation unser gegenwärtiges Handeln leiten. Ist das nicht auch instrumentelles Handeln?

Ein anderes unter den neueren Sachgebieten Habermas' ist, neben der Rechtsphilosophie, die Biopolitik. Hier wäre auf die Herausforderung einer sog. liberalen Eugenik zu antworten, welche, laut Habermas, die Gefahr einer genetischen Abhängigkeit bedeutet und daher Autonomie und ebenbürtige Reziprozität unmöglich machen würde. Mir geht es hier nicht um das Gewicht der Stellungnahme zur Biopolitik, sondern um die Argumentationslogik. Diese verzichtet auf Prozeduralisieren und wartet – gut pragmatisch – mit „inhaltlichen Stellungnahmen“ (c: S. 27) auf. Habermas plädiert dafür, dass etwas als „unverfügbar gelten kann, auch wenn es nicht den Status einer Rechtsperson einnimmt“ (c: S. 59). Selbst das vorpersonale menschliche Leben ist somit schutzwürdig, andernfalls käme es möglicherweise gar nicht zur realen Personen, deren Autonomie und Reziprozität wiederum geachtet werden müßten. All dem vorausgesetzt ist die „Überzeugung, dass alle Personen den gleichen normativen Status einnehmen und einander reziprok-symmetrische Anerkennung schulden“ (c: S. 110). Diese Überzeugung organisiert als leitender Wert unser Problemlösungsver-

halten. Für den Pragmatismus ist ein Wert, wie Hans Joas gezeigt hat, eine intensive Überzeugung, *erstens* im Hinblick auf eine Differenz (gut/schlecht etc.) und *zweitens* ausgestattet mit einer Verbindlichkeit, die nicht allein aus Geltungsgründen resultiert. In diesem Sinne versteht etwa William James religiöse Erfahrungen. Offensichtlich gibt es auch für einen kantische Pragmatismus Werte. Stellt sich nur die Frage, wie sie möglich sind.

Der von Kant ausgehende Pragmatist fasst Werte und Überzeugungen als Gehalte, die sich nicht entweder auf Formen und Prozeduren oder auf Materialien reduzieren lassen. Außerdem soll mit ihnen eine Initiative oder Bewegung verbunden sein, auf die wir uns gewissermaßen verlassen können sollen. In diesem Sinne offenbar vertrauenswürdig ist für Habermas ein „demokratisch aufgeklärter Commonsense“, der sich „als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion einen eigenen Weg bahnt“ (d: S. 13). Ein solch dritter Weg wird möglich, weil „die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen“ der Geltung und Akzeptabilität „ohnehin fließend ist“ (d: S. 22). Im Commonsense fällt scheinbar alles der Tendenz nach zusammen, materialisieren sich die Verfahren und werden die Dinge zu Konzepten, entsteht eine Kultur, die das kommunikative Handeln verinnerlicht hat.

Mit Blick auf den 11. September 2001 bemerkt Habermas, dass reiner Glaube die Gefahr religiösen Fundamentalismus in sich birgt, wie reine Wissenschaft die Gefahr rationaler Intoleranz. Der Commonsense entlehnt von der wissenschaftlichen Aufklärung das Prinzip rationaler Begründung und von der Religion das Prinzip des Glaubens, sofern es nicht auf einen exklusiven Wahrheitsanspruch hinaus will.

Demokratisch aufgeklärt ist der Commonsense, wenn er als vielstimmige Öffentlichkeit sensibel verfährt in Fragen der Einbeziehung des Anderen. „Säkulare Mehrheiten dürfen in solchen Fragen keine Beschlüsse fassen, bevor sie nicht dem Einspruch von Opponenten, die sich [...] in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben; sie müssen diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können“ (d: S. 22). Einbeziehend übersetzt der Commonsense als durch Wissenschaften belehrte Instanz Glauben in Argumente. Als Beispiel dafür dient die Lehre von der Ebenbildlichkeit der göttlichen Geschöpfe in der aktuellen Gentechnikdebatte. „Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“ (d: S. 30). Dem von Habermas favorisierten Commonsense ist eine ähnliche Funktion zugedacht wie der Logik der experimentellen Methode, die Dewey in *The Public and its Problems* beschreibt.

Insgesamt ist festzuhalten, dass das, was von Habermas neuerdings als *kantischer Pragmatismus* vorgestellt wird, den Abschlussstein der kommunikativen Rationalität bildet. Das Paradigma ist erschöpft! Der lang schon erwartete Abschied hat ein kurzes Ende gefunden. Es gibt nichts mehr zu sagen, allenfalls zu wiederholen. Das zeigt sich überdeutlich an den Schwierigkeiten der Nachfolger, ein geeignetes Thema zu finden. Axel Honneth wendet sich in das *Leiden am Unbestimmten* (2001) zum zweiten Mal innerhalb von zehn Jahren Hegel zu. Andere arbeiten fleißig die Bestände der *Toleranz* auf. Wieder andere Schüler setzen auf den Zeitgeist, genannt *Angewandte Ethik*. All

das ist lobenswert, grenzt aber an Philosophieverwaltung.

Martin W. Schnell, Gelsenkirchen

Anmerkung

1. Vgl. M. W. Schnell: „Die Suche nach Gewißheit. John Deweys Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln“, in: *Journal Phänomenologie* 13/2000.

Neuere Literatur

Thomas BEDORF / Stefan A. B. BLANK (Hg.): *Diesseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis*. Magdeburg: Edition Humboldt im Scriptorium-Verlag 2002 [So/ph/ist, Sozialphilosophische Studien 3]. 239 S., ISBN 3-933046-57-2, EUR 34,00.

Eine unvorsichtige Antwort auf die Frage, wie man es mit dem Kampfbegriff des Subjekts halte, konnte zu Zeiten der philosophischen Schlachten um „Moderne“ und „Postmoderne“ jederzeit dazu benutzt werden, nicht nur ermüdete Kombattanten, sondern auch noch die herbei eilenden Sanitäter gnadenlos in die Uniform einer der beiden streitenden Parteien zu stecken: Hier der „Tod dem Subjekt“ skandierende (Post-)Strukturalismus, dort ein die Stellung des transzendentalen Subjekts mit Zähnen und Klauen verteidigendes Vernunftdenken. Da diese hochgradig ideologische und alle Differenzen ein ebene Verrechnung philosophischer Positionen auf zwei angebliche Lager häufig genug auch noch national aufgeladen war, ist es kein belangloses Detail, wenn ein Band, der sich „um Ansätze zur Neubestimmung der Konstitutionsbedingungen und der Verortung von Subjektivität“ (S. 8) bemüht, explizit aus dem deutsch-französischen philosophischen Gespräch erwächst: *Diesseits des Subjektprinzips* versammelt 13 Abhandlungen, die als Vorträge in den Jahren 1999 und 2000 im Rahmen der jährlich stattfindenden Französisch-Deutschen Philosophie-Kolloquien in Evian-les-bains präsentiert wurden. Sieben Texte sind auf Deutsch, sechs auf Französisch verfasst, der Band enthält zweisprachige Abstracts zu jedem

Beitrag und erschien zeitgleich in Frankreich bei L'Harmattan, Paris.

In ihrer Einleitung betonen die Herausgeber, dass der Durchgang durch die berechnete einschlägige Subjektkritik nicht einfach *jenseits* des als obsolet entlarvten transzendentalen Subjekt Denkens enden dürfe, sondern *diesseits* desselben zu neuen, detranszendentalisierten Bestimmungen dessen führen müsse, was Subjektivität heute heißen kann. Dabei avisieren die Herausgeber in knapper Form eine Position, die einerseits die beiden wichtigsten Dezentrierungen des überkommenen Subjektprinzips in sich begreift (nämlich die phänomenologische Verweltlichung und Verleiblichung des Subjekts sowie die strukturalistische Aufdeckung seiner Genese in sprachlichen Strukturen), die sich aber andererseits nicht der Möglichkeit begibt, vom Tätigkeitsaspekt, von den Praktiken des Subjekts zu sprechen. Subjektivität, so darf man das Projekt des Bandes verstehen, soll im Zusammenklang der drei irreduziblen, aber interdependenten Begriffe *Körper*, *Sprache* und *Praxis* (daher der Untertitel des Bandes) verständlich gemacht werden.

Das zentrale Manko des Buches (das natürlich zum großen Teil dem Genre des Tagungsbandes geschuldet ist) liegt darin, dass es zwar eine Sammlung größtenteils sehr lesenswerter Studien präsentiert, welche durchweg die wechselseitige Anschlussfähigkeit deutscher und französischer Gegenwartphilosophien diesseits der alten Schützengraben demonstrieren, die sich aber zum Teil nur mit Mühe als Stimmen innerhalb des von den Herausgebern angeschlagenen Akkords vernehmen lassen. Schon die Gliederung des Bandes lässt dies erkennen: In ihr findet sich nämlich die projektierte Trias Körper – Sprache – Praxis nicht wieder. Die ersten zwei Sektionen wid-

men sich dem Verhältnis von Subjektivität und Sprachlichkeit, die dritte Sektion thematisiert abschließend das körpervermittelte Zur-Welt-Sein der Subjekte. Deren angekündigte „Praktiken“ aber kommen in den Texten des Bandes tatsächlich kaum explizit vor.

Zu Beginn der ersten Sektion, „Subjekte in Strukturen der Sprache“, unternimmt Georg W. Bertram eine starke Deutung des Begriffs der Intention in der Philosophie der Dekonstruktion, die er als nicht reduktionistische „Theorie der verzweigten Korrespondenz von Sprache und Intentionalität“ liest. Obwohl Derrida das Bedeutungsgeschehen als ein jede Sprecherintention überschreitendes Spiel der Differenzierungen expliziere, kündige er die Relation von Sprache und Intentionalität nicht auf, sondern fasse sie neu – sozusagen diesseits des Intentionalitätsprinzips. Obwohl die Interpretierbarkeit sprachlicher Ausdrücke nicht an die Zuschreibbarkeit bestimmter intentionaler Zustände gebunden sei, erläutere Derrida Zeichenverstehen doch in Relation zu einer irreduziblen Dimension von Intentionalität überhaupt. In einer ähnlich gelagerten und ebenso überzeugenden Lektüre nähert sich Stefan Blank Derridas „Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine“: Auch die Identität des Selbst werde nicht einfach auf sprachliche Strukturen reduziert, weil das hieße, die Einheit seiner Sprache als individuierte Entität vorzusetzen. Das Selbst konstituiere sich gerade durch die fundamentale Inhomogenität der Sprache, in der es geformt wird, als ein immer schon irreduzibel von Andersheit gezeichnetes. Seine Singularität liege im Versprechen einer einzigartigen, absoluten Sprache, die es sich doch vom Anderen geben lassen müsse. Ebenfalls in dieser Sektion befindet sich eine Abhandlung von Kurt Röttgers, der in brillanter Weise

die Theorie Jacques Lacans benutzt, um die Aporien intentionalistischer Sprachauffassungen bis zum Kollaps zu treiben. Leider begnügt Röttgers sich aber damit, den Advokaten des autonomen Subjekts einmal mehr tüchtig aufs Haupt zu schlagen – bleibt also recht deutlich *jenseits* des Subjektprinzips stehen. Karen Feldman komplettiert die Sektion mit einer an Judith Butler orientierten Lektüre von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Dabei geht es ihr am Beispiel des sich ausprechenden Gewissens um die Etablierung der „rhetorischen Differenz“, jenes dialektischen Widerspruchs, der daraus resultiere, dass die Performativität der Sprache uns immer mehr und anderes sagen lasse, als wir zu sagen intendieren.

Die zweite Sektion („Sprechende Subjekte“) beginnt mit einem bemerkenswerten Essay von Agata Zielinski, der in gewisser Weise ein Komplement zu Blanks Arbeit darstellt: Dem Subjekt muss nicht nur eine Sprache gegeben werden, sondern auch die Stille – das Schweigen eines Freundes, das ihm von sich selbst zu sprechen erlaube und es darin allererst zu sich selbst bringe: „C’est là la grâce de l’amitié: donner ce qu’on n’a pas (l’autre à soi-même) et recevoir ce que seul, on serait incapable de se donner (soi-même par un autre)“ (S. 102). In einer ähnlichen Perspektive untersucht Philippe Saltel einen besonders heiklen Sprechakt: die Liebeserklärung, in der sich das Subjekt in dreifacher Weise (als Subjekt eines Begehrens, eines es bindenden Versprechens und des eingegangenen Risikos, zurückgewiesen und verletzt zu werden) dezentriert und aufs Spiel setze. Der Beitrag von Ellen Cox wiederum thematisiert am Beispiel Nelson Mandelas einen weiteren Sprechakt, den Appell des Angeklagten an das Gesetz, in dem das sprechende Subjekt einerseits nur

seine Stimme erheben könne, solange es im Namen einer überpersonalen Struktur (des Rechts) spreche, andererseits aber gerade darin der Struktur selbst seine Stimme leihe. Abschließend diskutiert Thomas Bedorfs interessanter Beitrag die politische Frage der Repräsentation (Wer darf für den anderen sprechen?) anhand der Analysen der Literaturwissenschaftlerin Gayatri C. Spivak: Die wohlmeinende Vorstellung, es genüge, dem unterdrückten Anderen Gelegenheit zum Sprechen zu geben, damit jener seine authentische Stimme zu Gehör bringen könne, bleibe auf die essentialistische Idee des autonomen Subjekts angewiesen. Gleichzeitig aber erweise sich diese Essentialisierung – ein strategisches Werkzeug zur Herstellung agierender Subjekte innerhalb vorherrschender Machtstrukturen – letztlich als unumgänglich.

Die letzte Sektion („Leibliche Subjekte“) umfasst Texte, die sich überwiegend als Interpretationen jeweils eines Autors präsentieren und einen Bezug zur systematischen Perspektive des Bandes nicht immer herstellen, mit Ausnahme von Pascal Delhoms Ausführungen zur Frage des Denkens der Materie. Obwohl die Materie sich dem begrifflichen Zugriff entziehe, sei dem leiblichen, zur-Welt-seienden Subjekt ein Denken der Materialität aufgegeben, das seines eigenen materiellen Ursprungs, des irreduziblen Überschusses der Materie über alle kognitiven Kategorien und des materiellen Gedächtnisses des Leibes eingedenk bleibe. Dominique Weber legt die sechste *Meditation* Descartes' über die Verbindung von Körper und Seele anti-dualistisch aus, kann allerdings bei aller Subtilität nicht die aufgestellte These begründen, die Forderung einer Re-Inkarnation der *res cogitans* sei bereits von Descartes erfüllt worden. David Fopp untersucht

Merleau-Pontys Begriff der Materie als „Realität“, deren fundamentale Eigenschaften Dichtigkeit und Fülle seien, weswegen sie gleichzeitig gebunden sei an den menschlichen Standpunkt, an einen Leib, der sich an ihr stoßen kann. Diese Konzeption wird verglichen mit Bildern von Materialität in den Filmen Werner Herzogs – ein Vergleich, der punktuell interessante Einsichten vermittelt, dessen systematische Relevanz sich aber nicht erschließt. Komplementär zu Fopps Analyse wendet sich der Text von Christian Grüny Erfahrungen von Materialität in der Spätphilosophie Adornos zu. Diesen interessierten statt der gelebten Leiblichkeit traumatische Erfahrungen, bei denen der Leib auf seine nackte, zerstückelte, monströse Körperlichkeit reduziert wird: Schmerz, Folter, die verwesende Leiche. Adorno stelle einen starken Zusammenhang zwischen diesen somatischen Erfahrungen und dem Denken der Wahrheit her, welches an ersteren nicht vorbeigehen dürfe. Den Abschluss des Bandes bildet Makoto Katsumoris Vergleich des wissenschaftstheoretischen Begriffs der „Komplementarität“ wissenschaftlicher Beschreibungen in den Schriften des Physikers Niels Bohr mit Elementen der Texttheorie in Hermeneutik und Dekonstruktion. Dieser Beitrag insbesondere wirft zahlreiche weitere überkommene Prinzipien auf, in deren Jenseits und Diesseits wichtige Verortungen vorzunehmen wären, die aber über den Focus des Bandes endgültig hinausführen.

David Lauer, Berlin

Die Wiedereröffnung einer Konfrontation

Georg W. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartphilosophie*. München: Wilhelm Fink 2002. 234 S., 3-7705-3643-6, EUR 24,90.

Der Eindruck, dass eine echte Begegnung zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik nicht stattgefunden habe, begleitet die Auseinandersetzungen der beiden Denkrichtungen von Beginn an. Insbesondere der Austausch zwischen Derrida und Gadamer im Goethe-Institut Paris (1981) ist immer in dieser Weise kommentiert worden: als ein Aneinander-Vorbeireden. Vor diesem Hintergrund macht es sich die Studie von Georg W. Bertram zur Aufgabe, Hermeneutik und Dekonstruktion derart zu rekonstruieren, dass auf eine konturriertere Weise hervortreten kann, inwiefern sie an verwandten Fragestellungen arbeiten, auf die sie auf einer tief liegenden begrifflichen Ebene grundlegend verschiedene Antworten geben. Sie arbeiten, so die These, an der Frage nach der Verfasstheit des Verstehens und des Bedeutungsgeschehens und unterscheiden sich letztlich darin, wie sie das *Verhältnis* von Einheit und Differenz in diesem Geschehen konzipieren. Diese Anlage führt zu sehr deutlich akzentuierten, sicher nicht unumstrittenen, aber in sich konsequent verfolgten Lesarten der beiden Positionen. Insbesondere die Ökonomie der Darstellung der Einzelpositionen ist beeindruckend, da durch jeweils wenige, genau eingesetzte Begriffe drei „Axiome“ der jeweiligen Richtung herausgearbeitet werden.

I

Zur Charakterisierung der Hermeneutik entwickelt Bertram ausgehend von der Grundfrage nach dem Verstehen drei Axiome.

1. *Zirkularität des Verstehens*. Bertram geht von einer für die Hermeneutik zentralen Einsicht aus, die sich im Zuge ihrer Geschichte erwiesen habe: Verstehen werde nur möglich auf Grundlage von bereits gegebenem Verstehen. Um das zu explizieren, schließt er an Gadamers Fassung des hermeneutischen Zirkels an, die er recht frei und zum Teil auf etwas verwirrende Weise interpretiert (insbesondere was seine Deutung von „Tradition“ und „Wirkungsgeschichte“ angeht). Sein Resultat: „Gadamer reinterpretiert den hermeneutischen Zirkel als eine Zirkulation zwischen wirkungsgeschichtlichen Verständnissen, die vonseiten des Gegenstands, und vorurteilsartigen Verständnissen, die vonseiten des Verstehenden ins Spiel kommen“ (S. 54). Verstehen soll durch diesen Zirkel, in dem zwei Sorten von Verständnissen interagieren und sich aneinander und durcheinander umbilden, als immanentes und dynamisches Geschehen ausgewiesen werden.

2. *Einheit des Verstehens*. Das zweite Axiom antwortet auf die Frage, was die Grundlage dieser Interaktion sein kann, wenn man von Fremdheit zwischen dem Interpreteten und dem Zu-Verstehenden ausgehen muss. Wie kann ich als Interpret, der gewisse Vorurteile besitzt, in Interaktion treten mit den Verständnissen, die in einem mir fremden Zu-Verstehenden sedimentiert sind? Die Antwort lautet: nur in dem Maße, wie es einen gemeinsamen Boden des Fremden und Eigenen gibt. Dieser gemeinsame Boden wird als etwas Formales rekonstruiert: als das Teilen von Sprachlichkeit als solcher – und

nicht etwa als das Sprechen derselben Sprache oder gar als Teilen derselben Überzeugungen. Auch diese Rekonstruktion dürfte mit Blick auf Gadamer nicht ganz unumstritten sein – attackiert Gadamer doch immer wieder bloß formale Konzeptionen des Verstehens und betont stattdessen, dass Verstehen Einverständnis *in der Sache* sei, dass alles Verstehen den „Vorgriff der Vollkommenheit“ erfordere und mithin unterstellen müsse, dass das Zu-Verstehende nicht nur in sich sinnhaft, sondern vielmehr die vollkommene Wahrheit sei.

3. *Differenz des Verstehens*. Das dritte Axiom verteidigt die Hermeneutik gegen den durch das Einheitsaxiom möglicherweise geweckten Verdacht, sie leugne alle Differenz. Im Gegenteil, Verstehen komme gemäß der Hermeneutik überhaupt nur dann zustande, wenn eine Differenz von Verständnissen auffällig werde, die einen Verstehensprozess anstoße. Das Verstehen beginne laut Hermeneutik mit einer Irritation und einer Infragestellung des bisherigen Verstehens und finde nur Raum in einem *offenen* wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein.

II

In ebenso kondensierter Form wie bei der Hermeneutik versucht Bertram auch die Position der Dekonstruktion wiederzugeben. Es gelingt ihm dadurch an vielen Stellen erhellende und originelle Breschen durch die Texte Derridas zu schlagen und im Vorbeigehen eine Reihe besonderer Figuren (wie Adresse, Signatur, Ereignis, Gabe etc.) neu zu deuten und zu verorten. Zugleich aber bleibt das systematisierende und axiomatisierende Vorgehen Bertrams problematisch, wenn man das Selbstverständnis der Dekonstruktion berücksichtigt, die sich selbst aus we-

sentlichen Gründen nicht als die reine Entfaltung einiger Grundgedanken versteht, sondern als eine verwickelte textuelle Praxis, die bei keinem ihrer vermeintlichen Grundbegriffe je stehen bleiben kann.

Die Dekonstruktion lässt sich nach Bertram verstehen als eine Antwort auf die Frage nach dem Bedeutungsgeschehen, die sich durch drei „Axiome“ oder „Schritte“ (S. 155) kennzeichnen lässt.

1. *Verfasstheit des Bedeutungsgeschehens: différance, Spur, Wiederholung*. Das Bedeutungsgeschehen wird ausgehend von der Verfasstheit von Zeichen erörtert, die durch drei Momente gekennzeichnet sind. *Erstes Moment*: Zeichen sind rein differentiell verfasst, was gleichzeitig bedeutet: in keiner Weise als positive Einzelglieder bestimmbar. Die einzige Möglichkeit, dies konsequent zu denken, ist, die Differentialität nicht als die einfache Gegebenheit eines stabilen Differenzsystems aufzufassen, sondern von einer Bewegung der Differenzierung (*différance*) aus zu denken.

Nun ist das Bedeutungsgeschehen – *zweites Moment* – nicht allein von einer Bewegung der Differenzierung abhängig, sondern zugleich davon, dass diese Differenzierung sich manifestiert: Spuren hinterlässt. Die differentiell konzipierten Zeichen müssen daher als Spuren begriffen werden, genauer gesagt jedoch als Spur von Spuren. Ein Zeichen ist eine anwesende Spur von abwesenden Spuren, eine Spur der anderen Zeichen, von denen es differenziert ist. Spuren sind mithin nicht einfach in sich geschlossene materiale Hinterlassenschaften und in diesem Sinne doch wieder positive Einzelglieder, sie existieren nur als Manifestation eines Verweises, als „Sedimente von *différance*“ (S. 98).

Für ein Bedeutungsgeschehen ist – und darin liegt das *dritte Moment* – überdies zentral, dass die Marken, die in ihm prozessiert werden, nicht in einer „Endlosigkeit von Spuren-Differenzen“ (S. 98) verloren gehen, sondern jeweils spezifische Spuren sind. Die Spezifität der Spuren hängt – so die These – von ihrer Wiederholung ab. Dabei zielt Bertram darauf, das „Missverständnis“ (S. 99) hinter sich zu lassen, Wiederholung führe allein zu Identität. Spezifität und mithin eine gewisse „Identität“ gewinnt ein Zeichen nie einfach aus sich selbst – als positives Einzelglied –, sondern nur über Wiederholung, und das heißt: im differentiellen Bezug auf sich selbst.

2. *Zusätzliche Instanzen von Bedeutung?* Im zweiten, eher untergeordneten Schritt versucht Bertram zu zeigen, dass bei Derrida alle zusätzlichen, auf den ersten Blick möglicherweise anders verfassten Instanzen im Bedeutungsgeschehen von den gerade beschriebenen Strukturmomenten abhängig bleiben und sich diesen nicht entziehen können. Das wird an den Instanzen von Kontext und Adresse durchgespielt. Die Argumentation scheint dabei mit der leicht reduktionistischen Formulierung, die Instanzen stellten sich so als „Scheininstanzen“ (S. 134) heraus, etwas über das Ziel hinauszuschießen.

3. *Einfachheit des Bedeutungsgeschehens.* Der dritte Schritt liegt in gewissem Sinne in einer Folgerung aus dem zweiten: Wenn nichts außerhalb der drei Momente des Bedeutungsgeschehens steht, dann muss man sagen, dass es kein absolutes Außen kennt, also zum Beispiel kein anderes Bedeutungsgeschehen, das unüberbrückbar von ihm getrennt wäre – mit anderen Worten: Das Bedeutungsgeschehen ist einfach. Dies ist gegen die zu schnell einleuchtende Devise gesagt, dass die

Dekonstruktion ein Denken der Differenz sei.

III

Nachdem Dekonstruktion und Hermeneutik auf diese Weise eine kondensierte Rekonstruktion erfahren haben, versucht Bertram im selben Duktus ihre Konfrontation zu umreißen. Der Punkt, an dem sich die beiden Positionen grundlegend unterscheiden, ist laut Bertram die jeweilige Konzeption des *Zusammenhangs* von Einheit und Differenz. Der Unterschied zwischen den Positionen liegt also nicht, wie es ein häufiges, aber verkürzendes Urteil will, in der schlichten Reduktion auf Einheit (Hermeneutik) *oder* Differenz (Dekonstruktion), sondern darin, wie das Verhältnis von Einheit und Differenz jeweils bestimmt wird. Das gilt in zwei Hinsichten: 1. Dekonstruktion und Hermeneutik setzen laut Bertram jeweils eine andere Bestimmungsrichtung zwischen Einheit und Differenz an: Die Hermeneutik räumt der Einheit gemeinsamer Sprachlichkeit Vorrang ein, da diese Einheit allen Differenzen von Verständnissen, die einen Verstehensprozess anzustoßen vermögen, als Bedingung vorausgeht. Die Dekonstruktion hingegen setzt bei den Differenzen und der sie hervorbringenden Differenzierungsbewegung an. Erst im Ausgang davon kann man sehen, dass diese Differenzierungsbewegung „einfach“ sein muss und in diesem Sinne eine „Einheit“ bildet. 2. Diese erste Bestimmung ist noch nahe an der typischerweise zu findenden Konstellierung, Dekonstruktion setze Differenz primär, Hermeneutik hingegen Einheit. Interessanter ist daher eine zweite Bestimmung, die auf die Innerlichkeit oder Äußerlichkeit des Verhältnisses abstellt: Die Dekonstruktion denkt Einheit und Differenz als innerlich und wesentlich ineinander ver-

schränkt: Die Differenzierungsbewegung selbst ist die „Einheit“ – Dekonstruktion kennt, umgekehrt gesagt, nur differenzbehaftete Einheiten. Die Hermeneutik hingegen setzt eine Einheit – eine gemeinsame Sprachlichkeit – voraus, die unabhängig von aller Berührung der Differenz gegeben ist und auf der Differenzen von Verständnissen wie etwas Zusätzliches, Unabhängiges aufrufen.

Diese zweite Bestimmung ist meines Erachtens ein sehr viel versprechender Ausgangspunkt, um die Differenz von Hermeneutik und Dekonstruktion zu entwickeln. Das Problem, das dennoch beide Bestimmungen teilen, bleibt der Abstraktionsgrad, in dem sie gehalten sind. Bertram will daher die Bestimmungen als Leitmotive für die Rekonstruktion von „inhaltlichen Uneinigkeiten“ verstanden wissen. Er erörtert hier unter anderem die unterschiedlichen Haltungen zu Hegel, zur Pluralität und Einheit des Sprachlichen und zur Unüberschreitbarkeit des Verstehens. Dass diese Ausführungen selektiv bleiben und dass in der Diskussion einige sehr nahe liegende inhaltliche Divergenzen übergangen werden – etwa Derridas heftige Attacke auf die hermeneutische Idee der Polysemie anhand des Begriffs der Dissemination –, ist dabei nicht das größte Problem. Schwerer wiegt, dass die Erörterungen des dritten Teils sich bis zum Schluss nur am Beginn des Gesprächs von Hermeneutik und Dekonstruktion aufhalten, eher an dessen Ermöglichung arbeiten, als das Gespräch selbst zu führen. Auch der dritte Teil verbleibt dabei, Hermeneutik und Dekonstruktion einfach als Sichtweisen mit divergierenden Grundeinstellungen einander gegenüberzustellen. Eine Diskussion, in der beide Positionen die Vorzüge und Plausibilitäten ihrer eigenen Sichtweise gegen die andere verteidigen und den Gegner an-

greifen würden, wo er bestimmten Sachverhalten im Bedeutungsgeschehen nicht zureichend Rechnung tragen kann, findet sich bei Bertram (noch) nicht ausgeführt. Das konzediert er selbst, indem er seine Konfrontation als „Propädeutik“ (S. 162) kennzeichnet. In diesem Sinne bedürfte diese Studie der Fortsetzung, wenn sie die Kraft ihrer kondensierten Rekonstruktionen voll entfalten wollte. Die Studie hat insofern den Charakter, den Bertram selbst ihr zuschreibt: sie ist ein erster Streckenposten auf einem längeren Weg, den es zu verfolgen gilt.

Thomas Khurana, Potsdam

Natalie DEPRAZ: *Ecrire en phénoménologie – „une autre époque de l'écriture“*. Encre marine, La Versanne 1999, 215 S., 150 FF.

Natalie Depraz erhebt in ihrem Buch den Anspruch, beim Schreiben selbst eine Epoché des Schreibens zu vollziehen, welche die Anstrengung des Schreibens und Denkens am Werk selbst sichtbar werden und gegenüber nicht kontrollierten Konstruktionen Vorsicht walten lasse. Sie sucht nach dem Vorbild von Yves Bonnefoy, dem der Untertitel „Une autre époque de l'écriture“ als Hommage gewidmet ist, eine Ethik des Schreibens. Die nüchterne Trunkenheit der phänomenologischen Sprache soll jederzeit von einer treffenden Intuition getragen sein. Methodisch handelt es sich bei dieser Untersuchung des phänomenologischen Schreibens um eine phänomenologische Betrachtung des Schreibens selbst. Dieses wird damit zum Gegenstand der phänomenologischen Reduktion.

Im Verlauf des Buches werden die Schreibweisen verschiedener phänomenologischer Klassiker, angefangen mit Edmund Husserl, Martin Heideg-

ger, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emanuel Lévinas bis hin zu Michel Foucault und Jacques Derrida untersucht. Bemerkenswert ist die Qualität der Beschreibung des Gegenstands Sprachgebrauch bei den verschiedenen Autoren. Natalie Depraz richtet ihr Augenmerk weiter auch darauf, was diese Autoren explizit zur Sprache sagen, was für eine Theorie der Sprache sie entwickelt haben und ob diese Theorie mit ihrer Schreibpraxis übereinstimmt. Sie stellt dabei insbesondere bei Edmund Husserl eine auffällige Diskrepanz zwischen seiner Sprachkonzeption, die – hier folgt sie Jacques Derridas Kritik – mit der Referenzbeziehung zwischen Wahrheit und logos einem klassischen Ansatz verhaftet bleibe, und seiner Schreibpraxis fest, bei welcher der Gedanke denkend-schreibend im Akt des Schreibens selbst entsteht.

Welche Bedeutung hat die Sprache für die Phänomenologie, die ja zu den Dingen selbst vordringen und diese nicht auf deren Beschreibung reduzieren will? Angesichts der Vielfalt der husserlschen Schreibformen und deren Variationen konstatiert Natalie Depraz eine Eidetik in actu. Nicht die stilistische oder literarische Wirkung ist gesucht, es geht vielmehr um die Anstrengung des Denkens, welches die Intuition denkend-schreibend zu fassen sucht. Das Vehikel des Schreibens wird für E. Husserl im Verlauf seines Lebens immer mehr zum Medium, mittels dessen er zur intuitiven Schau der Dinge vordringt und dieser Gestalt gibt. Dabei sind – wie in der Musik – Wiederholung und Variation der Annäherung an einen Gedanken wegleitend für die Emergenz dieses Gedankens in einer Form, welche in gleichsam stehender Bewegung aus diesen wiederholten Varianten plötzlich aufscheint. Die Reduktion des phänomenologischen

Schreibens lässt einen anderen Modus der Zeitlichkeit bemerken – einen paradoxen Zeitraum der außerzeitlichen Verzeitlichung. Nichtsdestotrotz bleiben das alltagsweltliche, von der linearen Syntax der Sprache und ihrer Zeit geprägte Schreiben und das gleichsam aus der Zeit ausscherende phänomenologische Schreiben chiasmatisch ineinander verflochten. Paradigmatisch für diese phänomenologische Zeit des Schreibens ist die Stülfigur des Oxymorons mit ihrer paradoxalen Logik: die nicht zu einer Vereinigung gelangenden Gegensätze bilden eine aufeinander stoßende Sinnkristallisation im diskursiven Fluss. Damit wird die phänomenologische Dimension des „entre-deux“ mit dessen ständigem Hin und Her eröffnet, dessen Spannung durch die nicht aufgehobene Dualität der verzahnten Begriffe aufrechterhalten bleibt. Diese Vorgehensweise ermöglichte nicht nur eine Konversion des Sinnes vielmehr auch der Form. Zur Vertiefung dieser Analyse von E. Husserls Schreibstil und dem Kippen vom alltäglichen zum phänomenologischen Denkgestus hätte der Beizug von Maurice Merleau-Pontys in den vergangenen Jahren veröffentlichten Schriften und Vorlesungen beigetragen, insbesondere jener Aufsätze, wo er sich mit der Entwicklung der Gestaltpsychologie ausgehend von den frühen Schriften Edmund Husserls und der Bedeutung dieser psychologischen Schule für das Denken des Begründers der Phänomenologie auseinandersetzt.

Das phänomenologische Denken sucht ja eine konkrete Erfahrung zu fassen und ihr eine allgemeine Tragweite zu verleihen. Wie gelingt diesem Schreibgestus die ihm eigentümliche Verbindung von konzeptueller Abstraktion und Allgemeinheit mit der Konkretheit von Bildern und Beispielen? Der Phänomenologie ist mit der

Poesie das Bestreben gemeinsam, mittels Sprache zu den Dingen selbst vorzustoßen, die Emergenz des Sinnlichen und des Sinns sowie dessen Kristallisation als Koinzidenz der gelebten Erfahrung mit dem sprachlichen Ausdruck im treffenden Wort zu fassen. Die Mittel der beiden Schreibpraxen sind dabei durchaus verschieden. Die Poesie sucht den Zugang zur Welt im Rahmen einer Arbeit an und mit der Schrift sowie der Ausdrucksform, die Phänomenologie entwickelt eine begriffliche Analyse, die sich über terminologische Unterscheidungen und die Reflexion auf die Herangehensweise entwickelt. Die je singuläre und einmalige Allianz von Intuition und Metapher bilde die charakteristische Konfiguration phänomenologischen Schreibens. Die Metapher unterläuft hier die Abstraktion des Konzepts und gibt ihm seine ursprüngliche Konkretheit zurück.

Ein wichtiger Teil des Buches ist der Frage nach dem Verhältnis von Sprache und beschriebenem Objekt beim phänomenologischen Schreiben gewidmet? Gibt es eine Sprache der Dinge selbst, denken wir an den späten Edmund Husserl und an Maurice Merleau-Ponty? Oder gibt es kein Entkommen aus der Nachträglichkeit der Sprache gegenüber der Erfahrung der Alterität wie bei Emanuel Lévinas? Oder enthält das Sagen als Phänomen ein Außerhalb im Sinne einer Alterität seiner selbst in sich? Emanuel Lévinas Schreiben führe in eine aporetische Dimension, in der es nicht möglich sei, zu wissen, ob das Sagen oder der Andere die erste Verankerung für die Erfahrung bilde. Er entwickle mittels der stilistischen Mittel der Emphase und der Hyperbel eine Schreibweise, durch die sich letztlich das Unendliche selbst hingeben können sollte.

Natalie Depraz situiert das phänomenologische Schreiben mit seinen

mehrfachen Wurzeln in einem doppelten Spannungsverhältnis, welches die Eindeutigkeit der Konzepte mit der Vieldeutigkeit der Metapher zu verbinden sucht. Es untersteht den Anforderungen des philosophischen Schreibens, mit dessen logischen Regeln, welche formale Korrektheit gewährleisten sollen, sowie den Ansprüchen des wissenschaftlichen Schreibens auf Transparenz und Eindeutigkeit. Es will aber auch – wie die poetische Sprache – die Mehrdeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks fruchtbar machen. Die Praxis des phänomenologischen Schreibens zieht sich hinter die alltägliche Erfahrung zurück, die es zu kristallisieren sucht. Dies impliziert einen Gestus der Epoché mit der Aufschiebung des vor schnell erfassten Sinns und der Reduktion in Form der Verschiebung der Reflexion vom Objekt hin zum Bewusstsein, das sich darauf richtet. Es will ein Schreiben sein, das „sehen macht“. Dazu verwendet es einprägsame Bilder, die weder Quasi-Konzepte sind noch vage Objekte der Faszination. Die sinnliche Verwurzelung des Konzepts bei den verschiedenen Autoren sei meist nicht geregelt und nicht reflektiert. Die dem phänomenologischen Schreiben eigentümliche Zeitlichkeit der „Auto-Antezedenz“ eines nicht linearen, vielfältigen Hin und Her zwischen der Sprache, über die der Autor verfügt, mit Konzepten, Bildern und Beispielen, die einen generellen und vorbereitenden Rahmen bilden für das Erscheinen des singulären Sinns, sowie dem Anspruch der möglichst genauen und treffenden Annäherung an das tatsächlich Gelebte, setzt Sinn in Bewegung und eröffnen dabei Un-Erwartetes. Der Akt des Schreibens, sei er noch so durchdacht und kontrolliert, entwickle sich manchmal ohne das Wissen des Schreibenden. Es findet sich hier eine Art von Passivität, durch die eine Welt konstituiert

wird, die wir so nicht vorausgesehen haben.

Ein lesenswertes Buch!

Gabrielle Hiltmann, Lausanne

Jacques DERRIDA: *Die unbedingte Universität*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp 2001. 78 S., ISBN 3-518-12238-X, EUR 7,50.

Wenn Derrida im Zusammenhang mit den allbekannten Bedingtheiten der Institution Universität ‚Unbedingtheit‘ einfordert, so lässt das eine ungewohnte Betrachtung vermuten. Seine vor vier Jahren an der kalifornischen Stanford University zum ersten Mal gehaltene Rede, die nun auf Deutsch vorliegt, bestätigt dies. Derrida fragt nach der Aktualität und Zukunft sowie der notwendigen Veränderung der Hochschule als Ort des Denkens. Obwohl er seine Rede erstmals im Land der Elite- und Privatuniversitäten vortrug, spricht er keineswegs von den Vorteilen des amerikanischen Modells, das weitaus mehr als das europäische von Spenden aus Wirtschaft und Förderkreisen lebt. Es sind gerade die Allianzen mit den ökonomischen und den anderen Mächten, denen Derrida misstraut, weil sie die Universität zur „Zweigstelle von Unternehmen und Verbänden“ machen (S. 17). Für die Darstellung seiner Idee richtet er den Blick auf die europäische Universität und ihre Geschichte, indem er vor allem auf Kant, aber überraschenderweise auch auf das Mittelalter Bezug nimmt. Im Verlauf seines Vortrages entwickelt Derrida einen Gedankengang, der die Begriffe ‚Denken‘ und ‚Ereignis‘ mit der sprachtheoretischen Unterscheidung ‚Konstativ-Performativ‘ und mit der Bedeutung des akademischen Lehrberufs verbindet, um die Forderung nach der unbedingten Universität skizzieren zu können.

Derridas Intention formuliert sich vor dem Hintergrund einer zunehmenden „ent-ortenden Virtualisierung des Raums der Kommunikation“ (S. 25), der skeptisch zu begegnen ist, insofern diese Entwicklung gerade auch die Universität als Freiraum widerständigen Denkens und ihre institutionellen Grenzen auflöst. Weltweite Datenflüsse und -netze destabilisieren die „Topologie des Ereignisses“ (S. 26). Ein Rückzug der Universität in den Elfenbeinturm ist allerdings nicht gefordert. Vielmehr hat sie die Entwicklungen kritisch zu begleiten, indem sie die „neuen Techniken der Kommunikation, der Information, der Aufzeichnung und der Erzeugung des Wissens transformiert“ (S. 12). Nicht zuletzt geht es bei der Frage nach der Universität um eine „Politik der Virtualisierung“ (S. 25), die sich der Veränderungen annehmen muss. Derrida versucht in seiner Rede, diesem Anspruch zumindest in Ansätzen nachzukommen.

Er überrascht seine Zuhörer und Leser, wenn er gleich zu Beginn von seinem „Glaubensbekenntnis eines Professors (*la profession de foi d'un professeur*)“ spricht, der an etwas glaubt, was es (noch) nicht gibt: die „Universität“ und die „Humanities von morgen“ (S. 9). Dem Redner ist es ernst mit dem Anspruch auf Unbedingtheit, denn die Universität soll ein „Ort letzten kritischen – und mehr als kritischen – Widerstands“ sein, der das „Recht auf Dekonstruktion als unbedingtes Recht“ ermöglicht (S. 12). Derridas Ausführungen zur Zukunft und Veränderung der Universität sind mit seinem dekonstruktiven Ansatz verknüpft. Der Ort – so Derrida – ist nicht ohne diese besondere Form des Philosophierens zu haben. Die Forderung nach Unbedingtheit koinzidiert mit der Dekonstruktion „als eine Art Prinzip des zivilen Ungehorsams“ (S. 18), die sowohl den Wert der

Souveränität und die Geschichte der Demokratie als auch die Begriffe der Einzeldisziplinen und den Kritikbegriff selbst dekonstruiert. Zugleich stellt sich diese Universität unter das Licht der Aufklärung, die in den neuen Humanwissenschaften die Frage nach dem Menschen neu bestimmen und den Zugang zum öffentlichen Raum sichern soll. Gemäß dieser Zielsetzung versteht Derrida unter „mondialisation“ nicht primär die kapitalistische Globalisierung der Welt, sondern die Internationalisierung der Menschenrechte und des Völkerrechts. Dieses „Weltweit-Werden“ der Frage nach dem Menschen zu begleiten und zu reflektieren ist Aufgabe der neuen Humanities (S. 11). Die genaue Eingrenzung der Wissenschaften wird mit den „sciences of man and culture“, den Rechtswissenschaften und der Philosophie vague gelassen, zumal später die Naturwissenschaften (Genetik, Medizin) und sogar die Mathematik Erwähnung finden. Derrida deutet aber an, dass alle Disziplinen eine radikalisierte Kritik im Sinne der Dekonstruktion eint, um den „Begriff des Menschen neu zu denken“ (S. 19). Es ist bemerkenswert, dass Derrida die Konsequenzen einer „techno-wissenschaftlichen Mutation“ (S. 56) für Mensch, Arbeit und Welt anerkennt, ohne jedoch einer simplen Totalisierung dieser Veränderung, die die realen Verhältnisse der Ausbeutung vergessen lässt, das Wort zu reden. Der euphemistischen Rhetorik der Globalisierung hält er die bestehende „gewalttätige Ungleichheit“ von Armut und Reichtum entgegen, die von der „kapitalistischen Situation“ de facto aufrechterhalten wird (S. 60).

Das Paradox von Auflösung und Anspruch auf universitäre Souveränität ist die Aufgabe eines dekonstruktiven Denkens, das über die Differenz von Konstativ-Performativ hinausgehen

muss, um den Ort des Ereignisses zu ermöglichen. Gerade im Akt des Überschreitens sieht Derrida die Differenz zwischen Souveränität und Unbedingtheit eingelöst. Letztere soll noch von der Souveränität und der Performativität, die Macht und Sprachvermögen implizieren, unterschieden sein, um einen veränderten Begriff der „Wahrheit oder Menschheit“ zum „Glaubensbekenntnis“ der neuen Universität machen zu können (S. 13).

Die Ausführungen, die sich an diese Positionsbestimmung anschließen, sind kurze, erhellende Reflexionen über den philosophischen Gehalt der Konjunktion des „als ob“. Über sie gewinnt Derrida die Bestimmung seiner *profession de foi*, die Begriffe der ‚Welt‘ und der ‚Arbeit‘. Unter Berufung auf Kant wird das ‚als ob‘ zu einer Weise der Modalität der Möglichkeit, in der sich das Besondere der Humanities fassen lässt: ihr performativer Charakter im Werk und Diskurs. Darüber hinaus personalisiert sich das Performativ in dem Beruf des Professors. Der akademische Lehrer „überschreitet die Ordnung des reinen techno-wissenschaftlichen Wissens im bindenden Übernehmen einer Verantwortung“ (S. 35). In gewohnter Weise exemplifiziert Derrida die Bedeutung des Wortes *professeur*, um die Spur dieser Verantwortung nachzuweisen, die im Übrigen auch dem Arzt und dem Anwalt zukommt. Profession ist auch Konfession, insofern sie an das Versprechen glaubt, das im Sprechakt über die konstative Äußerung einer Wissensvermittlung hinausgeht und für das Denken als Beruf öffentlich einsteht. In diesem Sinne steht Derrida für das Gesagte ein, das Thema des Vortrages und das Vortragen lassen sich nicht von einander trennen. Er führt vor, worum es ihm bei der *profession de foi d'un professeur* geht: Im Akt des Lehrens Verantwortung für

sein Sprechen zu übernehmen und Zeugnis abzulegen. Damit aber – so Derridas Glaubensbekenntnis – wird die Professur und mit ihr die Universität zu einem Ort, in dem das Denken des Ereignisses und das Ereignis des Denkens seinen Platz hat. Allerdings ist die konstative Leistung der klassisch-modernen Universität – deren Kronzeuge einmal mehr Kant ist – mit ihrem „Anspruch auf neutrale Theoretizität“ (S. 42) gleichermaßen zu wahren und zu verändern, da sie „Freiheit oder Immunität“ (S. 45) sowohl ausmacht als auch begrenzt. Folgerichtig muss es Aufgabe der neuen Humanities sein, die bestehenden Performative, die Derrida vorrangig im Recht (Menschenrechte und Völkerrecht) sieht, zu problematisieren und neue zu kritisieren. In den „performativen Hervorbringungen des Rechts“ (S. 68) ist im Modus des ‚als ob‘ das Versprechen und die Verantwortung gegeben, das mehr ist als das Wissen um dieses Recht. Dekonstruktion hat hier ihre dringlichste Aufgabe zu erfüllen, indem sie die konstativen und performativen Äußerungen sowie deren Unterscheidung prüft.

Derrida beschließt seinen Vortrag mit sieben programmatischen Thesen, mit „Glaubensbekenntnissen“, die eine Art Zusammenfassung des Bisherigen liefern; entscheidend ist die siebente, die der „Dimension des Ereignisses“ gewidmet ist (S. 66). In ihr entwirft Derrida in knappen Sätzen eine Dialektik der Modalitäten ‚Möglichkeit und Unmöglichkeit‘ in nuce. Das Ereignis und das Denken als Ereignis müssen noch über den Performativ und die Ordnung des ‚als ob‘ hinausgeführt werden, um das „Unmögliche geschehen“ zu lassen (S. 73). Wie auch in der Adorno-Preisrede lässt sich in dieser siebenten These die Bedeutung der Modalausdrücke für das Denken Derridas ablesen. Motive seiner Philosophie (die Er-

findung, die Vergebung, die Gabe, die Gastfreundschaft, die Gerechtigkeit) haben – wie er selber sagt – hier ihre zentrale Bestimmung. Derridas Philosophieren bezeugt sein Glaubensbekenntnis. Dass dies nicht ohne die Einrichtung Universität möglich wäre, macht deutlich, warum er für sie einsteht: Sie ist der Ort, wo über das Wissen hinaus noch Raum für Ungedachtes besteht. Diese Offenheit einzufordern, heißt an die Unbedingtheit des Ortes wie des Denkens zu glauben.

Kritisch muss angemerkt werden, dass Derrida das meiste unbestimmt, ungeklärt lässt und gerade die Kehrseite des universitären Betriebes, der professoralen Ordnung unerwähnt bleibt: die Realität in der Hochschule sieht anders aus. Fraglich bleibt auch, inwieweit ein Glaubensbekenntnis ausreicht, um konkrete institutionelle Veränderungen im Sinne der skizzierten Unbedingtheit einzufordern oder umsetzen zu können. Dass Derrida den Begriff und die Funktionen der neuen Humanities nicht genauer fasst und von den Humanwissenschaften Foucaults oder den neuen Lebenswissenschaften abgrenzt, ist eine Schwäche seiner Überlegung; sie ist aber aufgrund des begrenzten Umfangs des Vortrages verständlich. Insgesamt ist der kleine Text als öffentliches Nachdenken über die Universität allemal beachtlich; liefert er doch fruchtbare Ansätze, deren Weiterführung sich lohnt. „Lassen Sie sich Zeit, aber tun Sie es schnell, denn Sie wissen nicht, was Sie erwartet“ (S. 78). Derridas Rede endet mit Worten, die diejenigen, die sie hörten und nun nachlesen können, ernst nehmen sollten. Es geht um die Zukunft der Universitäten. Dass diese unter dem Vorzeichen ökonomischer Effizienz begonnen hat, gibt Derridas Appell ein nachhaltiges Gewicht. Längst müssen sich die Universitäten ihrerseits vor der Unbedingtheit der

Ökonomie hüten, die Wissen und Bildung einzig als Ware verrechnet. Derridas Glaubensbekenntnis verdient es, über die Grenzen der ‚geistigen‘ Disziplinen hinaus gehört zu werden.

Jens Maaßen, Berlin

Gisbert HOFFMANN: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg, München: Karl Alber 2001. ISBN 3-451-48050-1.

Das Aufzeigen terminologischer Unstimmigkeiten und Mehrdeutigkeiten ist ein wichtiges Moment in der textkritischen Erschließung eines philosophischen Werkes. Die vorliegende Studie beschränkt sich weitgehend auf diese Aufgabe. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Rekonstruktion der Begriffe Bewusstsein, Reflexion und Ich in den *Logischen Untersuchungen* (zweiter Band), den Studien zur *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, den *Ideen I* und den Vorlesungen zur *Ersten Philosophie*. Auf diese philologisch-kritische Auslegung folgen, wie dem Klappentext zu entnehmen ist, „einige sachorientierte Kapitel“, die u. a. mit der Mehrdeutigkeit der Anonymität und der Frage eines unendlichen Bewusstseinsregresses befasst sind. Der Vorzug der Darstellung liegt in der Konzentration auf den Textbestand, den Hoffmann mittels systematisch-vergleichender Untersuchungen in seiner Begrifflichkeit aufzuschließen sucht. Die Defizite betreffen das Verhältnis von textphilologischer Bearbeitung und „sachorientiertem“ Philosophieren. Insofern sich der Autor zu Recht nicht damit zufrieden geben will, die Uneinheitlichkeit der husserlschen Terminologie (in werkgeschichtlicher Perspektive) und, damit zusammenhängend, das Auftreten (scheinbar) widersprüchlicher Behauptungen (z. B. S.

116) zu konstatieren, besteht die eigentliche Herausforderung seiner Studie darin, deutlich zu machen, wie Änderungen der Terminologie mit Änderungen der Fragestellung, des Untersuchungsinteresses und der methodischen Rahmenbedingungen der Intentionalanalyse zusammenhängen (z. B. S. 154). Unter diesem Gesichtspunkt ist etwa die Feststellung zu bewerten, dass Husserl nicht zu einer einheitlichen Auffassung der Reflexion gelangt sei (S. 106) oder dass zweifelhaft sei, ob der Unterschied von transzendental und empirisch-psychologisch tatsächlich so bedeutsam sei, wie Husserl behauptete (S. 222). Die Erörterung des Zusammenhanges von Terminologie und Sachstandpunkt, die zwar keineswegs alle Probleme der husserlschen Bestimmung der Begriffe Reflexion, Bewusstsein und Ich löst, dennoch aber im Hinblick auf die diachrone Untersuchungsperspektive von grundlegender Bedeutung ist, tritt in Hoffmanns Darstellung immer wieder zugunsten einer Inventarisierung des husserlschen Sprachgebrauches in den Hintergrund.

Zu den in Husserls Denkentwicklung stetig wiederkehrenden, gleichwohl aber unbewältigten Problemen der Reflexion gehören nach Auffassung des Autors: die doppelte Bestimmung der Reflexion als Habitus und als Akt; das Verhältnis von Reflexion und innerer Wahrnehmung; das Zeitverhältnis von reflexivem und reflektiertem Akt; die Veränderung des reflektierten Aktes durch die Reflexion (S. 19). Die Richtung der vorliegenden Darstellung von Husserls Phänomenologie wird bereits im Kapitel 1 mit einer Interpretation der drei Bewusstseinsbegriffe der *V. Logischen Untersuchung* vorgegeben: Der zweite Bewusstseinsbegriff („inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“) involviere eine Reflexion (S. 24 ff.), d. h. ein Bewusstsein

von Bewusstsein, das andere Erlebnisse zum intentionalen Gegenstand habe, diese aber reell in sich enthalte (S. 33 f.). Somit könne, wie der Autor am Ende, anlässlich der Zusammenfassung seiner Thesen, feststellt (S. 216), der zweite Bewusstseinsbegriff unter den dritten Bewusstseinsbegriff (Bewusstsein als Bezeichnung für psychische Akte oder intentionale Erlebnisse) subsumiert werden. Diese Interpretation, die m. E. fragwürdig ist und zu eilig über Bedenken hinweggeht – hatte Husserl nicht tatsächlich gute Gründe, *drei* Bewusstseinsbegriffe zu unterscheiden? –, hat weitreichende Effekte mit Bezug auf die nachfolgenden Ausführungen, z. B. zum Regressproblem (S. 156–167), zur These der Gleichzeitigkeit von Erleben und Reflektieren (S. 143–155) und zur Konzeption einer immanenten Reflexion in der Retention.

Die Gleichzeitigkeitsthese basiert auf der Annahme des reellen Enthaltenseins der reflektierten cogitatio in der Reflexion (S. 66), die sich nach Hoffmann u. a. in den *Ideen von 1907* (Hua II) findet. Demnach wäre die reflektierte cogitatio kein selbstständiger Akt, sondern unselbstständiges Moment in der Einheit des Reflexionsaktes. Träfe diese Annahme zu – was nicht der Fall ist: weder als überzeugende, durchgängig bestätigte textexegetische These noch aus sachlicher Notwendigkeit –, so müssten wir folgenden Behauptungen zustimmen, deren Fragwürdigkeit sich der Autor nicht zu Bewusstsein bringt: a) Jede Reflexion ist per se irrtumsimmun. (Wie könnte die Reflexion die reflektierte cogitatio anders erfassen, als sie ist, wenn diese gar nicht über Vermittlung eines intentionalen Inhaltes gegeben wäre, vielmehr reeller Bestandteil ihrer selbst wäre?) b) Verschiedene Reflexionsakte können nicht auf denselben Gegenstand (sc. dieselbe

cogitatio) gerichtet sein. c) Bewusstsein ist ursprünglich reflexiv. Es ist diese These einer ursprünglichen Reflexivität des Bewusstseins, die mit Husserls Auffassung von Bewusstsein zu *keinem Zeitpunkt seiner denkerischen Entwicklung* verträglich ist, welche die Annahme eines unendlichen Bewusstseinsregresses unvermeidlich erscheinen lässt (vgl. S. 194 f.).

Die Unterscheidung von eigentlicher, ausdrücklicher Reflexion als selbstständigem (psychologischem oder phänomenologischem) Akt und unausdrücklicher, impliziter Reflexion („Mitbewusstsein“) als unselbstständigem Moment in der Einheit einer cogitatio (S. 110 f., 113), das sich von dieser „als eine Art Selbstgewissheit [...] nur wie eine Schatten oder Leuchten ab[hebt]“ (S. 133), ist ein zentrales Moment in Hoffmanns Darstellung. Ist es der Sache nach aber tatsächlich sinnvoll, das unthematische, nichtintentionale Mitbewusstsein – welches andernorts auch als „Durchleben“ (Cassirer) bzw. „Erleben“ (Husserl) firmiert – als „unausdrückliche Reflexion“ zu bezeichnen (S. 112)? Ist dies nicht irreführend und verdankt es sich nicht bloß der von Hoffmann unbeirrt festgehaltenen Auffassung, dass Erleben und Reflektieren gleichzeitig stattfänden, welche Husserl selbst z. B. in der *Ersten Philosophie* hinter sich gelassen hat? (Die Einwände Liangkangs und Wagners, die die Möglichkeit einer Kopräsenz von cogitatio und ausdrücklicher Reflexion in Abrede stellen, erwähnt der Autor zwar [S. 114], setzt sich mit ihnen aber nicht auseinander.) Es ist darüber hinaus mit der Charakterisierung des Mitbewusstseins als eines impliziten, kopräsenten „Schattens“ der cogitatio schwerlich vereinbar, dem Mitbewusstsein auch ein „Wissen um das Eingebettetsein in einen Strom von Erlebnissen“ (S. 115) zuzumuten. Dass es

sich hiebei keineswegs, wie der Autor meint, bloß um „eine Frage der Terminologie“ (S. 117) handelt, wird zum einen an Äußerungen deutlich, die die für Husserls Intentionalitätslehre grundlegende Differenz von Erleben (Vollzug) und Reflexion (Thematisierung) aufzuheben drohen, z. B.: „Sofern das Mitbewusstsein jedoch *wie die Reflexion* rückbezüglich und gewahrend ist, kann es auch als unterste Stufe der Reflexion genommen werden“ (S. 117, Hervorheb. SR). Oder: „Schließlich kann sich das Mitbewusstsein jederzeit in einem dass-Satz aussprechen, so dass der Unterschied nur einer der Versprachlichung, Verlautbarung ist“ (S. 213). Zum anderen liegt Hoffmanns Rede von einer „unausdrücklichen Reflexion“ eine Interpretation des Gegensatzes latent/patent zugrunde, welche genauere Betrachtung auch deshalb verdient, weil sie Husserl auf eine einseitig cartesianische Grundlegung der Phänomenologie fixiert.

Das latente Mitbewusstsein ist unmittelbares Selbstbewusstsein der cogitatio, sofern hierunter nicht eine explizite, vermittelte intentionaler Inhalte realisierte Selbstbezugnahme und Selbsterkenntnis verstanden wird, sondern eine „schlichte Selbsterfahrung“ oder „Selbstgegebenheit der cogitatio, die sich ohne sonderliche reflexive Anstrengung automatisch einstellt und immer schon eingestellt hat“ (S. 108). Es trifft nicht zu, dass Husserl demgegenüber „Selbstbewusstsein [...] als eigenständigen Akt ansehen zu müssen glaubte“ (S. 221). Entgegen Hoffmanns Darstellung der Sachlage (vgl. S. 116 f. [Fn. 27]) anerkennt Husserl, wie etwa die *Ideen II* dokumentieren, neben der Reflexion als (gegenständlicher) immanenter Wahrnehmung ein (ungegenständliches) inneres Bewusstsein des gegenwärtigen Aktes (Hua IV, S. 118, 224) und, entsprechend, neben dem Ich

als Objekt für mich, d. i. als Person, als sich selbst bewusst habendes Ich (ebd., S. 253), ein Ich als Subjekt, d. i. ein Ich als aktuelles cogito. Auch wenn sich nun die Bezeichnung „Selbstbewusstsein“ im engeren Sinn auf den erstgenannten Fall bezieht (ebd., S. 350), so lässt Husserl doch keinen Zweifel daran, dass es sich auch im zweiten Fall darum handelt, seiner selbst – und nicht etwa: eines Objekts – bewusst zu sein. „Ich bin mir aber auch nur insofern Gegenstand, als ich ‚Selbstbewußtsein‘ habe, auch wenn ich nicht reflektiere. Hätte ich es nicht, dann könnte ich auch nicht reflektieren“ (ebd., S. 318; vgl. ebd., S. 248). Nach Auffassung des Autors versteht Husserl das Mitbewusstsein als ein Wissen, das die Anonymität der cogitatio aufhebt. Diese Interpretation ist jedoch nur dann nahe liegend, wenn man mit Hoffmann „patent“ schwächer interpretiert, als Husserl dies tut, nämlich als „Erschlossenheit“ (S. 115, 133). Husserl verwendet „patent“ *im vorliegenden Zusammenhang* jedoch im Sinne von „als intentionaler Gegenstand eines Erlebnisses bewusst“, weshalb er das unmittelbare, kopräsente Gewahren der cogitatio als latent ausweist (vgl. S. 123 f.). (Das Mitbewusstsein ist, wenn es sich überhaupt von einer Reflexion „im eigentlichen Sinn“ unterscheiden soll, nichtintentional.) Dass die cogitatio anonym ist, heißt nach Husserl nicht, dass sie nicht in irgendeiner Weise erschlossen, nämlich ihrer selbst gewahr wäre. Sie ist nur nicht in einem vergegenständlichten Modus bewusst und nicht nach den sie konstituierenden einzelnen Momenten ausgelegt (expliziert) (vgl. S. 131, 134).

Wir müssen dem Autor darin zustimmen, dass eine vollständige Transparenz des Bewusstseins nicht zu erlangen ist (S. 132, 158, 167). Er irrt jedoch, wenn er unterstellt, dass Husserls An-

nahme der Iterierbarkeit der Reflexion darauf ziele, die Anonymität zu beseitigen und vollständige Transparenz des Bewusstseins herzustellen (S. 194 f), dass Husserl diese Transparenz unbeirrt gefordert und als Schibboleth der Durchführung seiner transzendentalen Phänomenologie betrachtet habe. Es gibt in Husserls Werken unmissverständliche Feststellungen, ja zwingend auf die Anerkennung eines – im Sinne explizierender Analyse und gegenständlicher Erkenntnis – wesensmäßigen „blinden Flecks“ des Bewusstseins hinführende Problemlagen (z. B. die Unterscheidung von aktuell fungierendem und thematischem Ich; die Paradoxie der Subjektivität). Der Autor nimmt diese Problemlagen nicht in ihrer Tragweite zur Kenntnis, weil er der Thematik „Erleben“ in der Entwicklung des husserlschen Werkes nicht konsequent nachgeht, obwohl er zu Anfang eine diesbezügliche Schlüsseinsicht aus den *Logischen Untersuchungen* zitiert: Erlebnisse sind bewusst, erlebt, aber nicht wahrgenommen. Gegenstände sind wahrgenommen, aber nicht erlebt oder bewusst (S. 23).

Die Behauptung, dass Husserl – trotz der gegenteiligen Einsicht, die etwa seine Studien zum ursprünglichen Zeitbewusstsein eingebracht hätten – auf eine vollständige Beseitigung der Anonymität des Bewusstseins fixiert geblieben sei, bekundet Hoffmanns eigene Fixierung auf eine cartesische Interpretation der husserlschen Phänomenologie, die ihm zufolge „von der Annahme [lebt], dass alle transzendente Wahrnehmung trügerisch ist“ (S. 149). Dem entspricht, dass der Autor die transzendente Weltansicht Husserls als „Welt entsagende[n] und weltfeindliche[n] Habitus“ (S. 180) ausweist. So unzutreffend es aber ist, Husserls transzendentalen Phänomenologie auf die in gewissen Entwicklungsphasen seines

Denkens hervortretenden „cartesianischen“ Motive zu reduzieren, so fragwürdig ist es, die Weltfeindlichkeit der transzendentalen Phänomenologie herauszustellen, ohne dies auch nur näher zu erläutern und ohne zu fragen, ob ein wesentliches Moment der Transzendentalität im Sinne Husserls, das z. B. im *Krisis*-Werk deutlich zutage tritt, nicht gerade darin liegt zu problematisieren, welche Ansprüche an ein personales Leben und die ihm entsprechende Weltauffassung zu stellen sind. Diese Problematisierung wird von der Einsicht, dass die hier relevante, methodisch herbeigeführte „Weltfeindschaft“ selbst eine „Spielform der Weltkindschaft“ (S. 181) ist, nicht unterbunden. Umgekehrt macht erst diese Einsicht verständlich, weshalb wir zu einer solchen Problematisierung in der Lage sind: dass die Frage nach ihren treibenden Motiven letztlich auf unser alltägliches Welterfahren zurückführen muss.

Sonja Rinofner-Kreidl, Graz

Jae-Chul KIM: *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001. 318 S., ISBN 3-8260-2026-X, EUR 51,-.

„Im Grunde geht es der folgenden Analyse einzig darum, die der heutigen Generation erst noch bevorstehende Aneignung der Forschungen Diltheys an ihrem Teil wegbereitend zu fördern.“ – Mit diesem lapidaren Satz hatte Martin Heidegger in *Sein und Zeit* eine etwa zehnjährige Beschäftigung mit der „rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften ‚Lebensphilosophie‘“ zusammengefasst, die ihm bei seiner Auseinandersetzung mit den traditionellen Ansätzen als eine

systematische Alternative zum unhistorischen Transzendentalismus von *Neukantianismus* und *Phänomenologie* galt. Neben wenigen verstreuten Hinweisen findet sich zu diesem maßgeblichen Einfluss im ersten Hauptwerk aber nur der merkwürdige § 77, der nach einigen einschlägigen Zitaten aus dem damals viel diskutierten Briefwechsel in der Abschiedsformel ausklingt, dass die ontologische Existenzialanalytik entschlossen sei, „den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke *Dilthey* zu dienen.“¹ Zwar ist es Dank der *Gesamtausgabe* und zahlreicher Interpretationen zur Genese des frühen Fragments inzwischen möglich geworden, jene „Aneignung der Arbeit Dilthey“ und ihre Auswirkungen differenzierter zu sehen, doch sind nach wie vor einige zentrale Fragen dieses komplexen Verhältnisses offen: so etwa die nach dem abgebrochenen Dialog zwischen *hermeneutischer* Phänomenologie und der sog. Dilthey-Schule, oder die nach dem Übergang zur „Aus-einander-setzung“ mit Nietzsche und einem angeblichen Abschied von der *Lebensphilosophie*.

In seiner von Richard Wisser (Mainz) betreuten Dissertation hat es der Autor der vorliegenden Studie daher auf sich genommen, unter dem Aspekt von „Anknüpfung“ und „Abgrenzung“ die Bedeutung Dilthey für den *gesamten* Denkweg Heideggers zu betrachten. So kann er in der Tat für sich in Anspruch nehmen, eine längst überfällige Untersuchung vorgelegt zu haben, deren Ergebnisse nach den mittlerweile verfügbaren Materialien neugierig machen dürften.² Nach einer einführnden Übersicht zu den *philosophiehistorischen* Hintergründen des Verhältnisses von Dilthey und Heidegger im Spannungsfeld neukantianischer und phänomenologischer Fragestellung gliedert sich die Arbeit in drei Haupttei-

le und einen recht umfangreichen Schluss, in denen „Thematik und Methode“ (I. Teil), „Phänomenologisch-destruktive Auseinandersetzungen“ (II. Teil), „Leben und Dasein“ (III. Teil) und schließlich „Kehre und Seinsgeschichte“ (Schlussteil) den weiten Rahmen der Untersuchung aufspannen. Darin vertritt Kim die These einer „eindeutigen Kontinuität zwischen frühen Vorlesungen *und* ‚Sein und Zeit‘“ und versucht „auch die Geschichte des Seyns und das Denken des anderen Anfangs in der Kehre mit dem Abschied von Dilthey in Verbindung zu bringen“. Zu diesem Zweck konzentriert er sich auf einen „möglichst textgetreuen Vollzug“ (S. 19) der vorliegenden Zeugnisse und befasst sich vor allem mit der Genese der dort entwickelten Konzeptionen einer hermeneutisch-ontologischen Phänomenologie des faktischen Lebens und seiner Geschichte. Konkret bedeutet dies eine nahezu wörtliche und bisweilen allzu ausführliche Paraphrase der frühen Schriften und Vorlesungen, um nachzuweisen, wie sich Heidegger von seinen ehemaligen Lehrern Rickert und Husserl emanzipiert und den Tendenzen Dilthey annähert. Dessen Versuch, Wissenschaft und Philosophie aus der Erfahrung des Lebens selbst zu begründen, erweist sich dabei zwar als der begrifflich schwächere, aber vom Anspruch her überlegenerer Ansatz, da hier im Ausgang von *Faktizität* und *Historizität* dogmatische Verengungen und traditionelle Dualismen vermieden werden sollen. So verteidigt Heidegger das lebensphilosophische Projekt gegen den Vorwurf des Irrationalismus oder Relativismus, um dort vielmehr das phänomenologische „Urfaktum“ eines zeitlich und geschichtlich verfassten, holistischen *Selbst-* und *Weltverhältnisses* vorzufinden. Zunehmend rückt jedoch die Frage nach dem „Sein“ dieses Lebens in den Mittelpunkt des

Interesses, das Dilthey selbst in „ontologischer Indifferenz“ belassen habe. Von einer *Phänomenologie des Lebens* über die *Hermeneutik der Faktizität* bis hin zur *existenzialen Analytik des Daseins* geht die ursprüngliche Fragestellung schließlich in einer *Fundamentallontologie* auf, die dem Sinn von Sein überhaupt gewidmet ist. So weit ist die Geschichte ja bereits bekannt; aber sie wird vom Verfasser vorliegender Studie noch einmal in aller Länge und Breite wiederholt: die frühe Logik-Diskussion und der lebendige Geist im Schlusskapitel der Habilitation, der historische Zeitbegriff und die Weltanschauungsdebatte, das konkrete Umwelterleben und die Ur(sprungs)wissenschaft, die religiöse Lebenserfahrung und die hermeneutische Intuition, die Grundkategorien des Lebens und das geschichtliche Bewusstsein – überall Spuren im- und expliziter Rezeption, die allerdings oft mehr assoziativ als argumentativ aufgezeigt werden. Etwas knapp dagegen fällt die „Zwischenbetrachtung“ zu Diltheys Lebensphilosophie (S. 116–121) aus. Außer kleineren terminologischen Exkursionen erfährt der Leser nur wenig über Diltheys kontinuierlich verfolgtes (und nie vollendetes) Projekt einer „Kritik der historischen Vernunft“, das sich hier überwiegend auf eine Darlegung zentraler Lebensbegriffe und -bezüge beschränkt, die Heidegger seinem Ansatz zu integrieren wusste. Interessant beginnt die Sache erst dann wieder zu werden, sobald die systematischen Differenzen zwischen Dilthey und Heidegger näher betrachtet werden – sowohl was den Begriff des *Lebens* angeht als auch mit Blick auf die *Geschichte* –, da es sich hier nämlich um zwei mögliche „Denkwege“ handelt: Während Dilthey einen operativen Zugang zum psychischen Strukturzusammenhang sucht, der als Grundlage für die Geisteswis-

senschaften im Sinne kultureller Orientierung dienen soll, spitzt sich Heideggers pragmatischer Lebensvollzug zunehmend auf eine Selbsterfahrung zu, die sich zu allem entschlossen aus dem Verfallen an weltliche Bezüge emanzipiert. Denn Diltheys ästhetisierendes und typisierendes Verstehen lebendiger Objektivationen bleibt für Heidegger auf einer *ontischen* Ebene zurück, ohne die *ontologische* Differenz zwischen geschichtlicher Möglichkeit und natürlicher Wirklichkeit zu berücksichtigen. So vollzieht sich die beiden gemeinsame Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik auf der einen Seite als der „Aufbau“ einer geistigen Welt vom Boden des Lebens aus – auf der anderen Seite hingegen als „Abbau“ einer ontologischen Tradition hin zum Ursprung des Seins. Während Dilthey daher versucht, die „Mehrseitigkeit“ und „Unergründlichkeit“ des Lebens in einem weltanschaulichen Pluralismus zu vermitteln, sieht sich Heidegger schließlich zur „Destruktion“ eines derartigen philosophischen Selbstverständnisses genötigt: Um die Vergessenheit bzw. Verlassenheit *existenzialen* und *epochalen* Seins in seiner theoretischen oder technischen Verstrickung zu überwinden, bedarf es eines „anderen Anfangs“, der sich auch von allen anthropologischen Annahmen befreit. In diesem Zusammenhang ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die Frage nach dem Leben auch noch nach der sog. „Kehre“ ausschlaggebend bleibt, da der „privative“ Zugang von *Sein und Zeit* zum einen hier nicht weitergeführt hat, zum anderen eine deutliche Abgrenzung gegen den Biologismus der Zeitgenossen unumgänglich geworden ist.⁵ – Obwohl Kim in aller Ausführlichkeit Heideggers Abschied von Dilthey und damit einem noch traditionellen Philosophieverständnis referiert, gelingt es ihm nicht, hier zwei

eigenständige Positionen zu diskutieren, deren Für und Wider noch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen bestimmt: einerseits der konsequente Vollzug einer hermeneutischen Selbstauslegung des Lebens, deren Abgründigkeit sich schließlich nur noch im geschlossenen Sprachspiel ereignet; andererseits das unbeirrbar Festhalten am Fundament verbindlicher Orientierung, das sich in die Vielfalt beliebiger Lebensformen aufzulösen droht.

Die Stärke der Untersuchung liegt darin, dass hier mit großem Fleiß die Entwicklungslinie einer denkerischen Beziehung in sämtlichen Facetten und Details nachgezeichnet worden ist, die bisher paradoxerweise gerade aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte weitgehend vergessen schien. Ihre Schwäche zeigt sich aber insbesondere in dem überwiegend „rezitativen“ Verfahren, das dabei kaum über Heideggers eigenen hermeneutischen Tellerrand hinauszublicken vermag. Indem der Interpret seinen Betrachtungen unausdrücklich die These unterlegt, dass es sich bei Dilthey – wie bei allen anderen „Großen“ der Philosophiegeschichte – um eine Art „Proto“-Heidegger handelt, muss der vermeintliche Vorläufer wohl zwangsläufig auf der Strecke bleiben. Als akademische Arbeit hat Kims Untersuchung zweifellos ihre Berechtigung und erfüllt auch alle diesbezüglichen Erwartungen. Um allerdings eine echte Bereicherung für die Forschung darzustellen, hätte es vor allem einer größeren Prägnanz bei der Argumentation, aber auch einer sorgfältigeren Bearbeitung dieser Publikation bedurft. So wäre es Aufgabe des Lektorats gewesen, sprachliche und stilistische Schwächen, Flüchtigkeitsfehler oder schlicht unrichtige Literaturangaben zu vermeiden bzw. zu beheben. Das hätte einerseits dieses für Heideggers Werkentwicklung so entscheidende Thema verdient;

andererseits wäre die oft langweilige und anstrengende Lektüre dadurch wesentlich erleichtert worden.

Thomas R. Wolf, Frankfurt/Main

Anmerkungen

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1993 (17. Aufl.), S. 46 f.; 377; 397 ff. Vgl. auch den *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*, hg. v. Sigrid v. d. Schulenburg, Halle (Saale): Niemeyer 1923.
2. Neben einigen älteren Arbeiten und Aufsätzen ist dies neben der Dissertation von Alessandra Rauti, *Die Bedeutung der Philosophie Diltheys für den frühen Heidegger*, Hamburg 1999, bislang die einzige deutschsprachige Monographie, die dem aktuellen Textbestand Rechnung trägt.
3. Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann 1983 (GA 29/30), S. 265 ff.; 311 ff.; ders., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann 1989 (GA 65), S. 275 f.

Toine KORTOOMS: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2002. 298 S., ISBN 1-4020-0121-5.

Der Autor erörtert Husserls Analyse des Zeitbewusstseins auf der Basis dreier Textkonvolute: der Vorlesung vom Wintersemester 1904/05 (Teil I), der L-Manuskripte (1917–18, „Bernauer Manuskripte“, vgl. Hua XXXIII) (Teil II) und der aus den Jahren 1929–34 stammenden C-Manuskripte (Teil III). Da es sich bei diesen Materialien zum Teil um nicht in Form von Editionen

zugängliches Nachlassmaterial handelt und das Zeitbewusstseinsproblem in Husserls Werk – auch aufgrund seiner Verquickung mit anderen Fragen (z. B. der inneren Wahrnehmung bzw. des inneren Bewusstseins) – von zentraler Bedeutung ist, ist eine monographische Bearbeitung in der vorliegenden Form trotz der bereits verfügbaren Sekundärliteratur zweifellos ein Desideratum der Husserl-Forschung. Im Hinblick auf die sehr textnahe und auf vergleichende Analysen angelegte Argumentation des Autors hätte ein Sachregister die Lektüre der vorliegenden Arbeit erleichtert und zu deren Effizienz beigetragen.

Im ersten Teil entwickelt Kortooms die Fragestellung einer Phänomenologie des Zeitbewusstseins ausgehend von Husserls Analogisierung des Phantasie- bzw. Bildbewusstseins mit dem Zeitbewusstsein (als verschiedener Formen eines modifizierenden Bewusstseins) und, Husserls eigener Vorgangsweise folgend, in Auseinandersetzung mit Brentanos Zeitlehre sowie der Meinong-Stern-Debatte über die Möglichkeit einer Zeitwahrnehmung. Die Leitprobleme hierbei sind: die Unterscheidung von determinierenden und modifizierenden Prädikaten; das Verhältnis von Präsentation und Repräsentation bzw. von Wahrnehmung und Erinnerung; die Konzeption einer primären und sekundären Erinnerung; die Unterscheidung zeitlich distribierter und zeitlich indistribuerter Gegenstände; der Begriff der Präsenzzeit; die Möglichkeit eines direkten, anschaulichen Zeitbewusstseins; die Einheit des Bewusstseins in der Sukzession der (Empfindungs-)Inhalte. Zu den in dieser ersten Phase der Problemerkörterung offen bleibenden Fragen, die in späteren Manuskripten wiederaufgenommen werden, gehören u. a. der Status der Auffassungsinhalte im Zusammenhang der Konstitution des Zeitbewusstseins

(S. 61), die – von Husserl auch kritisch gegen Brentanos Zeitlehre („ursprüngliche Assoziation“) gerichtete – Frage, wie Vergangenes und Gegenwärtiges als kontinuierliche Einheit zu denken sei (S. 37), sowie die Beseitigung jenes unendlichen Regresses, der unvermeidlich scheint, sobald zwei Annahmen in Kraft gesetzt werden, die Husserl in der Debatte mit Meinong verteidigt (S. 132): a) Die bloße zeitliche Abfolge von Bewusstseinsinhalten ist keine hinreichende Bedingung dafür, dass auch ein Bewusstsein dieser Abfolge gegeben ist. b) Jedes Bewusstsein von Zeitlichem (sc. von zeitlich distribuierten Gegenständen) ist selbst zeitlich.

Im zweiten Teil kommt der Autor seiner Intention, die Entwicklung der husserlschen Zeitlehre in den oben genannten Textgruppen zu rekonstruieren, nach, indem er drei Modelle unterscheidet (S. XVI, 107–174), die Husserl, so die These des Autors, in den L-Manuskripten zur Beschreibung der Konstitution des Zeitbewusstseins heranzieht. Diese Modelle treten nicht in einer strikt chronologischen Folge auf. Sie repräsentieren vielmehr verschiedene Fragestellungen und Lösungsansätze, die sich in verschiedenen Stadien der Bearbeitung des Zeitproblems unterscheiden lassen. Als Leitfaden für die Darlegung dieser Modelle dient Kortooms im Wesentlichen die Art und Weise, wie Husserl das Problem des unendlichen Regresses formuliert, welches in engem Zusammenhang mit der Konzeption eines absoluten Bewusstseins steht. An Letzterem hängt das Problem der Selbstkonstitution des ursprünglich zeitkonstituierenden Bewusstseins, die in der phänomenologischen Literatur wiederholt Kritik auf sich gezogen hat (S. 152). Ebenso weist Kortooms auf einige paradigmatische Einwände, die gegen die Annahme eines vertikal geschichteten Bewusst-

seins erhoben wurden, als dessen letzter Grund ein absolutes Bewusstsein fungieren soll (Evans; Zahavi) (S. 87 ff.).

Das *erste Modell* geht von einer absolut selbstgegebenen Urimpression aus und bedient sich zur Erklärung des Zeitbewusstseins des Schemas von Auffassung und Auffassungsinhalt. Im Mittelpunkt des Interesses steht das Verhältnis von Urimpression und Retention, nämlich genauer die Frage, wie dieses Verhältnis als ein kontinuierliches zu denken sei, wenn gälte, dass Retention eine Modifikation durch und durch (analog zur Phantasie-modifikation) sei (S. 119). Während das erste Modell keine befriedigende Antwort auf das Problem des unendlichen Regresses anbietet, es vielmehr offen lässt – jeder reelle Inhalt verlangt nach einer Auffassung, die ihrerseits Inhalt einer Auffassung sein müsste, welche einer tiefer liegenden Bewusstseins-schicht angehörte und so in infinitum –, führt Kortoos das zweite und dritte Modell als verschiedene Strategien zur Vermeidung des Regresses ein (S. 134, 140, 283 f.). Als zentrale Frage des *zweiten Modells* nennt der Autor: Ist ein Strom primärer (ursprünglicher) Inhalte denkbar, ohne dass dies ein Bewusstsein von (in diesem Strom konstituierten) immanenten zeitlichen Objekten (sc. den Erlebnissen) involvierte und ohne dass das Bewusstsein dieses Stromes als ein immanentes zeitliches Objekt zweiter Stufe aufträte (S. 137)? Die im Anschluss an diese Problemsicht verteidigte These lautet: Eine intentionale Konstitution liegt erst dann vor, wenn das Ego auf den Strom primärer Inhalte reflektiert. Die Lösung, die Husserl hier für das Problem des unendlichen Regresses anbietet, liegt darin zu erläutern, inwiefern es sich um einen nur potentiellen, nicht aktuellen Regress handelt (S. 139 ff., 143 ff.), sobald der Begriff eines den Strom immanenter In-

halte „unterfangenden“, tiefer liegenden zeitkonstituierenden Bewusstseins aufgegeben wird. Das *dritte Modell* rekurriert im Gegensatz zum ersten und zweiten Modell (S. 148) auf ein absolutes Bewusstsein (vgl. S. 98 ff.), mit Bezug auf das nicht mehr von reellen Daten als aufzufassenden Inhalten gesprochen werden kann. Insofern Husserl die Möglichkeit der Selbstkonstitution in den L-Manuskripten (Text No. 2) mit Hilfe der Unterscheidung einer zweifachen Intention (primäres/sekundäres Objekt) zu erklären versucht und darin den Schlüssel zur Bewältigung des Regressproblems sieht (S. 161 ff., 170, 267 f.), spricht Kortoos mit Fink von einer Restitution der brentanoschen Konzeption eines en-parergo-Bewusstseins (S. 153 ff.). Das dritte Modell zielt darauf zu klären, wie sich der Prozess einer ursprünglichen (vor-reflexiven) Konstitution im Strom primärer Inhalte vollzieht. Das Problem, welches nun im Zentrum von Husserls Überlegungen steht, ist die passive Intentionalität und ihre Charakterisierung als einer ichlosen, d. i. ohne ausdrückliche, aktive Ichbeteiligung auftretenden Tendenz. Da die Entstehung der L-Manuskripte zeitlich mit den ersten Arbeiten Husserls zu einer genetischen Phänomenologie zusammenfällt, diskutiert der Autor in einem eigenen Kapitel (S. 175 ff.) die Rolle von Protention, Retention, Impression (bzw. primärem Inhalt), Erinnerung, Phantasie, Affektion, Assoziation und Aktivität unter genetischen Gesichtspunkten.

In den C-Manuskripten erfährt die Funktion des Ego, welche bereits in der Thematik von Affektion und Aktivität angesprochen wurde, ausführlichere Behandlung. Als Ausgangspunkt der Erörterung dient die Unterscheidung eines Bereichs der Sinnlichkeit von einem Bereich des Ego. In diesem Zusammenhang redefiniert Husserl den

Begriff der Hyle, der nun in einem weiteren Sinn als Verweis auf eine ich-fremde Sphäre verstanden wird, so dass nun auch wahrnehmungsmäßig Erscheinendes unter diesen Begriff fällt (S. 237 f.). Als Leitproblem der letzten Phase der husserlschen Zeitlehre identifiziert der Autor die Interpretation des Begriffs der passiven Intentionalität (S. 236). Das mit diesem Ausdruck Bezeichnete wird nun – und dies ist ein wichtiges Novum der späten Manuskripte – der ichlichen Sphäre zugeordnet. Anders gesagt: Was vordem als „passive Synthesis“ ausgewiesen wurde, wird nicht mehr als *intentionale* Modifikation anerkannt. Strittig ist freilich, ob es sich hierbei lediglich um eine terminologische Änderung handelt (Seeböhm) oder nicht (Kortooms) (S. 280 f., 285 f., 288). Entscheidend für die neue Auffassung der passiven Intentionalität ist nach der Darstellung des Autors, dass Husserl in den C-Manuskripten das Fundierungsmodell des Bewusstseins zugunsten einer horizontalen Struktur des Bewusstseins aufgibt. Das erlaubt es ihm nun – wie es sich bereits in einigen Texten der L-Manuskripte ankündigt –, den dynamischen Aspekten des Zeitbewusstseins Rechnung zu tragen. Dementsprechend arbeitet Husserl im letzten Stadium seiner Zeitbewusstseinsanalysen nicht mehr mit dem Schema Auffassung/Auffassungsinhalt. Ebenso verwendet er den Begriff des absoluten Bewusstseins nicht mehr (S. 88 f., 268). (Die nun in Husserls Manuskripten anzutreffende Bezeichnung „strömende (lebendige) Gegenwart“ [S. 231 ff.] entspricht nicht dem absoluten Bewusstsein, wie es in früheren Abhandlungen konzipiert ist.) Hieraus ergibt sich auch, dass das Problem des unendlichen Regresses einen anderen Stellenwert erhält (S. 269). Sofern der Unterschied von reflexiven und nichtreflexi-

ven Akten als ein absoluter anerkannt und festgestellt wird, dass reflexive Selbstbezüglichkeit (Selbstaffektion) zwar jederzeit möglich, aber nicht notwendig ist (S. 283), ist die Gefahr eines aktual-unendlichen Regresses gebannt.

Sonja Rinofner-Kreidl, Graz

Wendy O'BRIEN / Lester EMBREE (Hg.): *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer 2001 [Contributions to Phenomenology 43]. 263 S., ISBN 0-7923-7064-3, EUR 92,-, US-\$ 80,-.

„Die Neuheit, der Reichtum der Phänomenologie begeisterten mich: mir schien, ich sei der Wahrheit noch nie so nahegekommen“, schrieb Beauvoir in einer ihrer Autobiografien euphorisch über ihre Bekanntschaft mit der Phänomenologie Mitte der dreißiger Jahre.¹ – Nun wird seit den achtziger Jahren innerhalb der Beauvoir-Forschung intensiv an der Frage nach dem phänomenologischen Input von Beauvoirs Werk gearbeitet. Dass es so lange dauern konnte, bis ein Sammelband zur *Phänomenologie* Simone de Beauvoirs erscheint, mag angesichts der heute zur Verfügung stehenden internationalen Forschungsliteratur erstaunen. Doch lassen sich Gründe nennen. Einerseits ist Beauvoirs philosophisches Werk bis heute nicht wirklich in den Kanon der Philosophie integriert. Ein Blick in diverse Klassiker der Philosophiegeschichte erbringt den Beweis. Beauvoir ist Gegenstand der feministischen Philosophie, nicht der „Philosophie“. Eine ähnliche Beobachtung Lexika und Einführungen betreffend wird man für den Spezialbereich der Phänomenologie machen, insbesondere im deutschsprachigen Raum. Auch die Tatsache, dass

Beauvoir lange Zeit wenn überhaupt als Philosophin, dann ausschließlich als *Existentialistin* gelesen wurde, verhinderte die Wahrnehmung der spezifisch phänomenologischen Wurzeln ihres facettenreichen theoretischen Werks. Dass sich diese Situation dennoch änderte, ist in erster Linie der feministischen Forschung der achtziger Jahre in nicht deutschsprachigen Ländern zu verdanken.

Wendy O'Brien und Lester Embree, die für die Herausgabe verantwortlich zeichnen, begreifen ihren Band als eine „Einführung in das Studium Beauvoirs als Phänomenologin“ (S. 14). Dass die Beiträge die Anerkennung einer „phänomenologischen Praxis“ des Beauvoir'schen Denkens widerspiegeln, bezeichnen sie als den „vielleicht wichtigsten Beitrag“ des Bandes (ebd.). Der erste Teil widmet sich den phänomenologischen Einflüssen Beauvoirs – dem in diesem Zusammenhang wahrscheinlich am bislang intensivst erforschten Bereich. *Margaret Simons*, bekannt für ihre unermüdlichen Forschungen auf diesem Gebiet, eröffnet den Band mit einer Untersuchung der Einflüsse u. a. von Henri Bergson, Jean Baruzi, einem wenig bekannten Bergson-Schüler und tätig am Collège de France, sowie von Merleau-Ponty entlang von Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahr 1927. Dieses Unternehmen ist notwendig und löblich, doch wird der philosophische Einfluss auf das theoretische Werk in diesem Artikel nicht eigentlich nachgewiesen, der Zusammenhang zwischen diesem und dem Tagebuch bleibt zumeist äußerlich und historisch. *Eva Gothlin* führt wie schon in ihrem Buch *Sex and Existence* den Nachweis, dass Beauvoirs Philosophie weniger existentialistisch als phänomenologisch ist (S. 44). Insofern sie den Menschen als „Mitsein“ fasst und einen Begriff von „Er-

schlossenheit“ hat, rührt der phänomenologische Einfluss von Heidegger her. Bis heute wird man Gothlin zustimmen haben, dass Beauvoirs Heidegger-Hintergrund unterbelichtet ist (S. 48). Sie bleibt damit eine der wenigen, die den Heidegger-Implikaten bei Beauvoir fundierte Beachtung schenkt.

Der zweite Teil beginnt mit *Edward* und *Kate Fullbrook* und ihrem eigentlich nicht uninteressanten und sicher auch mühsamen Versuch, Aspekte einer Phänomenologie der Leiblichkeit im Roman *Sie kam und blieb* aufzudecken und seine Verbindungen zu Platons Höhlengleichnis aufzuzeigen, doch geschieht Letzteres unter zunehmendem Verlust der Frage nach dem Phänomenologiebezug. Der darauf folgende Beitrag von *Elizabeth Fallaize* wählt den Biologie-Teil aus Beauvoirs *Das andere Geschlecht* zum Gegenstand einer Analyse. Noch viel mehr als zuvor scheint aber auch hier die Frage nach der Verbindung zur Phänomenologie weitgehend aus dem Auge verloren zu sein. So ist z. B. fraglich, was der Hinweis auf Beauvoirs Nähe zur feministischen Wissenschaftstheorie (S. 82 ff.) mit der intendierten Thematik des Sammelbandes zu tun hat. „Phänomenologischer“ wird es dann wieder mit *Susan Cataldi*. Sie argumentiert, dass der Leib in Beauvoirs existentieller Phänomenologie wie bei Merleau-Ponty von grundlegender philosophischer Bedeutung ist. Während jedoch der Leib bei Merleau-Ponty allgemein „a basis for Being“ ist, ist der Leib bei Beauvoir spezifischer „a basis for becoming woman“ (S. 85.).

Teil drei befasst sich mit Beauvoirs Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie der Zeitlichkeit und mit ihrer Ausarbeitung einer Philosophie des Alters und des Alterns. *Ursula Tidd* vertritt die These, dass die Thematik der Zeitlichkeit sowohl in den literari-

schen als auch philosophischen Werken eine wichtige Rolle spielt und dass ihr Begriff von Zeit von Husserl, Heidegger, vor allem aber Merleau-Ponty beeinflusst ist. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von *Sarah C. Miller*, die sich Beauvoirs umfangreicher und nach wie vor unterschätzten und missachteten Studie über das Alter beschäftigt und argumentiert, dass diese eine phänomenologische Studie ist. Dabei lässt sie sich von folgendem Argument leiten: Was für *Das andere Geschlecht* gilt, nämlich dass es „phänomenologische Wurzeln“ (S. 129) hat, lässt sich auch auf *Das Alter* anwenden. Dass alte Menschen als in der Welt situiert betrachtet werden und dass Beauvoir eine „Innenbetrachtung“ (*inside perspective*) (S. 146) favorisiert bzw. eine Beschreibung des Alterns und des Alters aus der Perspektive der gelebten Erfahrung liefert, deutet Miller als Phänomenologie. Im Unterschied zu Husserl und Merleau-Ponty jedoch, dessen Einflüsse auch auf dieses Alterswerk nachweisbar sind, ist diese Studie nicht „nur eine phänomenologische Studie, sondern auch eine Ethik“ (S. 136), was wie schon in ihrer Studie zur Geschlechterfrage den *sozialen* Aspekt ihrer Analysen hervorstreicht.

Der vierte und letzte Teil greift Themen der Geschichtlichkeit und des sozialen Lebens auf. Er beginnt mit einem Beitrag von *Michael D. Barber*, der in einem eher ungewöhnlichen Vergleich zwischen Arendt und Beauvoir die These formuliert, dass Arendts Auffassung von Pluralität wesentlich mit Beauvoirs Beschreibungen über die Black Americans in *Amerika Tagebuch* bereichert werden könnte. Wohl etwas zu euphorisch wird dann aber die Beauvoir des Tagebuchs als „meisterhafte Phänomenologin“ (172) bezeichnet. Phänomenologisch daran sei aber nicht die rein akademische Praxis, so Barber,

sondern die Art und Weise, wie die Phänomenologie Beauvoirs ganze Lebenseinstellung, ihre Beobachtung und Erfahrung prägt – die Phänomenologie als eine, nämlich Beauvoirs „Weise zur Welt zu sein“ (ebd.). Es folgt ein Beitrag von *Kristana Arp*, die ausgeht von Beauvoirs Meinung, dass politische Kämpfe zeitweilig Opfer rechtfertigen. Offensichtlich um dieses Argument der Rechtfertigung von Opfern zu entschärfen, wird diese Aussage historisiert und Beauvoir als „situiertes Subjekt“ gelesen. *Pour une morale de l'ambiguïté*, wo sich die entsprechenden Stellen befinden, sei das „Produkt einer historischen Zeit“ (S. 176). Die Ethik Beauvoirs müsse als Ganze auf dem Hintergrund des Zweiten Weltkriegs und der deutschen Besatzung Frankreichs sowie deren Befreiung gelesen werden. Der Band schließt mit *Debra Bergoffen*, für die Beauvoirs Konzept der Ambiguität eine Möglichkeit darstellt, Ethisches und Politisches zusammenzudenken.

Eine 46 Seiten umfassende, von Ted Toadvine zusammengestellte Bibliografie, die in Primär- und Sekundärliteratur unterteilt ist, ergänzt und bereichert den Sammelband. Das Besondere an der Sekundärliteratur besteht in der Bezugnahme auf die existentialistische Phänomenologie als einem von vier Auswahlkriterien und umfasst den Zeitraum von 1945 bis 1999. Leider wurde bei der Auswahl nicht auf Multilingualität geachtet. Sie besteht demnach größtenteils aus englischen Titeln mit einem gewissen Anteil französischer Texte, während beispielsweise zwischen 1980 bis 1999 nur lediglich ein deutschsprachiger Titel genannt ist. Eine Ergänzung mit deutschsprachiger Forschungsliteratur auf die eine oder andere Art wäre – zumindest hierzulande – wünschenswert gewesen.

Die Beiträge dieses Bandes gehen zum Großteil auf ein 1997 organisiertes Forschungskolloquium zurück. Die AutorInnen teilen die Ansicht, dass Beauvoirs Philosophie nicht auf einen Sartre'schen Existenzialismus reduziert werden kann. In dem Maße, wie sie dieser Meinung Ausdruck verleihen, stellen sie den Phänomenologiebezug in den Vordergrund. Die Erarbeitung dieses philosophischen Hintergrunds kann mittlerweile als umfassend beschrieben werden. Neben den biografischen und philosophischen Schriften wurden, wie u. a. dieser Sammelband zeigt, auch die literarischen Schriften in diese Untersuchung einbezogen. Im Ganzen gesehen bildet der Band eine gute Ergänzung zu den bereits vorhandenen themenspezifischen Arbeiten.

Nach einer mittlerweile schon relativ lang andauernden Zeit der Suche nach den phänomenologischen Wurzeln im Beauvoir'schen Werk könnte nun aber eine Zeit kommen, in der man sich *verstärkt* der Untersuchung der Frage zuwendet, wo Beauvoirs „Phänomenologie“ auf ihre Grenzen stößt. Damit würde man nicht notwendigerweise eine neuerliche „existentialistische“, quasi erzwungene Annäherung an Sartre riskieren. Vielmehr würde eine solche Ausrichtung einmal mehr verstehen helfen, welcher Art Phänomenologie in Beauvoirs Werk bestimmend ist. Vielleicht müsste man ernst nehmen, was Gothlin in ihrem Beitrag ganz beiläufig zum Phänomenologieverständnis Beauvoirs gesagt hat, dass sie nämlich nie eine „streng phänomenologische Arbeit“ (S. 48) geschrieben hat – und die Betonung läge hier auf dem „streng“. An diesem Punkt wäre meiner Meinung nach weiterzudenken. So sehr man nämlich Beauvoirs Analysen, etwa in *Das andere Geschlecht*, als „phänomenologische Beschreibung“ bezeichnen mag, so sehr trifft im Großen und Gan-

zen doch zu, dass diese Beschreibung selten phänomenologisch im *strengen* Sinne ist – zumeist ist damit nämlich lediglich die Beschreibung von Erfahrungen aus subjektiver Sicht oder gar eine „Innensicht“ gemeint – und auch das nicht immer streng durchgehalten. Für manche mag das bloß deskriptive Vorgehen ausreichen, für andere aber erschöpft sich die Phänomenologie nicht in der bloßen Beschreibung subjektiver Wahrnehmungen.

Silvia Stoller, Wien

Anmerkung

1. Simone de Beauvoir: *In den besten Jahren*, übers. von Rolf Soellner. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1969, S. 173.

Hubert THÜRING: *Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert*. München: Wilhelm Fink Verlag 2001. 391 S., ISBN 3-7705-3531-6, EUR 51,60.

Findet das Subjekt im Erinnern oder nicht gerade im Vergessen zu sich? Was wäre ein aktives und positives Vergessen, wie es Nietzsche postuliert hat – oder, um in der affirmativen Sprache von Hubert Thüring zu bleiben, und welche nicht affirmative Sprache könnte diesem Gegenstand angemessen sein: Was wäre ein Vergessen, wie es Nietzsche „entdeckt“ hat? Schließlich: Was ist es, was da im Vergessen – und eben nicht im Erinnern – (zu) sich finden könnte oder auch kann?

In siebzehn Kapiteln begeht und besichtigt Thürings Buch mit den vielen missverständlichen Formeln im Titel weder die Polyhistorie noch die Geschichte des Gedächtnisses und auch nicht „das 19. Jahrhundert“ in der Totalität seiner möglichen Relationen zum Phänomen Nietzsche – Nietzsche als Text *und* Nietzsche als Person. Was

Thüring unternimmt, ist ein Durchgang, der viel mehr bezaubert. Wie von freier Hand spinnt er einige zentrale Passagen aus Nietzsches Texten aus (und weiter) und entfaltet sie zu einer exemplarischen Meditation. Man könnte sagen, dass sie um das historische Apriori der von den subjektphilosophischen Debatten der Gegenwart noch ignorierten Frage des Willenssubjekts (und seine textuellen Bedingungen) kreisen.

Dass Nietzsche das Subjekt unterminiert, ist bekannt, und unbestritten ist auch, dass er das Willensphänomen an den Leib und an eine ungebärdige Physiologie der Macht gebunden hat. Der Schritt ins Vergessen gehört dazu. Das ‚Gedächtnis des Willens‘ zeigt sich als eine Art leibhaftiger Vergesslichkeitsgrammatik. Sie ist mehr oder weniger souverän – in einem näher zu klärenden Sinn. Denn dem an die Sprachordnung gebundenen Denken muss schwindeln: „Paradox ist nicht das *Vergessen* als Ermöglichung von Bewußtsein, sondern die mittels Versprechen ... zum Bewußtsein verfestigte Sprache, welche die *Vergeßlichkeit* verhindert; denn diese *Vergeßlichkeit* ist eben kein negatives Vergessen, sondern die andere mnemonische Kraft, die alle Regungen zu Bewußtsein bringt, im Sprachbewußtsein fixiert und dieses gleichzeitig überlastet“ (S. 319).

Thüring sondiert. Die eigentümliche Präzision seiner exemplarischen Suchbewegung in Sachen Vergessens-Gedächtnis und Mnemonik beruht auf der sparsamen Wahl der Bezüge, die nicht etwa das Jahrhundert, sondern einzelne Passagen sprechen lassen, und die singuläre Konstellation von Momenten zeigen, die in Nietzsche zusammenschießen: Goethes Wilhelm Meister, Foucault, Benjamin, de Certeau, frühe Psychologien, der antike Kontext, wie ihn Nietzsche erweckt.

Wer aber wäre das Subjekt der „leibhaften Vergeßlichkeit“, das Nietzsche weniger insinuiert als tastend erschließt? Mehr als die „fünf, sechs, ich will nicht“, die gemäß der *Genealogie der Moral* den Sozialvertrag begründen (Nietzsche, KSA 5, S. 297)? Eine Antwort gibt Thürings Buch nicht, eher steht der Text als akribischer Durchgang in der unbewegten Luft einer neuen Form von Zeitlosigkeit selbst still wie ein lebendes Bild. Es ist dem Staunen gewidmet. Was es zeigt, kann man nicht sagen.

Petra Gehring, Darmstadt

Walter SEITTER: *Geschichte der Nacht*. Berlin, Bodenheim bei Mainz: Philo Verlagsgesellschaft 1999. 215 S., ISBN 3-8257-0111-5, EUR 17,50.

DERS.: *Die Kunst der Wacht*. Berlin, Wien: Philo Verlagsgesellschaft 1999. 364 S., ISBN 3-8257-0195-6, EUR 25,-.

„Seitter goes Blumenberg?“, ist man versucht zu fragen. Oder: Entwickelt da am Ende jemand zwei ganze Bücher, entfesselt einen mäandrenden Materialienfluss, inspiriert durch *Guetter le jour qui vient*, Foucaults Rezension eines Romans von Roger Laporte, *La Veille*?¹ Oder man zitiert die Urszene, von der der Ich-Autor „Zur Einführung“ als Auftakt des ganzen Unternehmens – *Schlafen. Wachen. Zur Lebenskunst*, vier Anhandlungen in zwei Bänden – seinen Adressaten, uns Lesern, berichtet: „Seit langem, seit zehn oder fünfzehn Jahren, befällt mich, der ich auf womöglich neun Stunden Schlaf Wert lege, zwischen Ende November und Mitte Dezember eine Art Schlafstörung. In den letzten Jahren habe ich mir angewöhnt, diese Schlaflosigkeiten – die gelegentlich auch zu anderen Jah-

reszeiten auftreten – dazu zu benützen, an bestimmte Dinge, die mich gerade beschäftigen, zu denken ...“ (*Nacht*, S. 10³). Ein Spiel mit den eigenen verschlafenen Assoziationen?

So oder so: Walter Seitter, Analytiker, Foucault-Kenner, Menschenfassungs-Kenner, Nibelungen-Kenner, zuletzt Verfasser einer programmatischen *Physik des Daseins*³, einer ‚Erscheinungsforschung‘ des körperlich Ereignishaften, die der Phänomenologie nicht ganz unverwandt ist, hat zwei Bände vorgelegt, die um den Komplex Nacht/Schlafen/Wachen kreisen. *Die Geschichte der Nacht* enthält neben eben derselben, also einem Teil unter diesem Titel, einen zweiten Teil, „Die Kunst des Schlafs“. Der im gleichen Jahr erschienene Band *Die Kunst der Wacht* schließt an mit einer „Geschichte des Träumens“, und die „Kunst des Wachens“ bildet den Abschluss.

Beginnen wir vorn. Die „Analyse“ und zugleich „Erzählung“, „Physik“ und zugleich „Geschichte“ desjenigen „Physischen, das wir Nacht nennen“ (*Nacht*, S. 25), fächert sich auf in einen historischen Durchgang, der die antiken Quellen zur Tag/Nacht-Differenz inspiziert, mythologische Quellen zur Nacht als Medium von Ursprung und Welten-Anfang, des Weiteren die moralische Qualität der Nacht bzw. des Dunkels ganz allgemein, literarische und bildliche Allegorien der Nacht, Kulturgeschichte der Beleuchtung zur Aufhellung wie auch zur künstlichen Schaffung neuer kontrollierter Dunkelheiten (also der Aufklärung als Lichtpolitik), zur Lichtbegeisterung Goethes und zur schwärmerischen Stilisierung der Nacht bei Novalis. Der gelehrte Spaziergang wird unterbrochen von Reflexionen des Ich-Autors wie etwa: „Wen würde dieser Hymnos [ein bei Seitter nach E. Th. Reimboldt zitierter orphischer Gesang, PG] nicht an die

Königin der Nacht in der *Zauberflöte* erinnern? Ist nicht die sechste Zeile immer noch das Kostümprogramm für diese Figur?“ (*Nacht*, S. 50) oder: „Als weiteres Beispiel für eine Anlage, die das Zunehmen der Nacht in unserer Zivilisation anzeigt, nehme ich die U-Bahn; hineingebaut in die Erde, in der die Nacht immer haust und aus der sie zeitweise heraufsteigt ...“ (*Nacht*, S. 144).

Seitters Generalthese: Die Nacht wie auch der Schlaf seien „vergessen“. Die Nacht als „Koproduktion aus Licht und Opazität“ (*Nacht*, S. 109) gelte es folglich in Erinnerung zu rufen, ebenso den Schlaf als „massives Phänomen“, das weit mehr ist als bloß ein Nicht-Wachsein (vgl. *Nacht*, S. 162).

Die Finsternis der Nacht lässt sich also entfalten und qualifizieren: als nicht nur negative Abwesenheit von Licht oder gar Resultat von Beleuchtung, sondern selbst positive Erscheinung, die gewissermaßen ‚eindunkelt‘ oder die wie ein Gegenstück der opaken Qualität der Erde selbst gedeutet werden kann, als „Ent-Wurf der Erde in den Himmel“ (*Nacht*, S. 126). Statt von ‚der‘ Nacht kann man so gut von mehreren „Nachtsorten“ sprechen (*Nacht*, S. 146). Und ebenso ‚der‘ Schlaf: Auch er ist eine positive Gegebenheit, deren Erscheinungsweise sich vervielfältigen lässt: Es gibt Schläfe im Plural, was der Ich-Autor diesmal eher als eigene Erfahrung mitteilt und weniger der schönen Literatur entnimmt. Hinzu kommt eine spezifische Wahrnehmung von ‚Außen‘: Seitter deutet die Aufschriebe von Hirnstrommessungen, so wie man sie aus dem experimentellen Arrangement moderner „Schlaflabors“ gewinnen kann, als eine neue Form des Ernstnehmens des Schlafes. Entscheidende „Entdeckung“ der elektrographischen Schlafforschung sei „dass sie im Schlafverlauf eine dem Schläfer kaum

bewusste Diskontinuität aufgedeckt hat“ (*Nacht*, S. 188). Dass gerade die im Labor produzierte Objektivität von EEG-Messkurven Seitters so fasziniert, überrascht etwas, denn offensichtlich ist er sich der Künstlichkeit (und der Gewalt) des zugrunde liegenden Arrangements bewusst. In welchem Sinne wäre auch hier ‚das‘ Phänomen Schlaf getroffen, das mit einer (und welcher?, wessen?) Schlaferfahrung korrespondiert?

Die beiden Abhandlungen bleiben lose gefügt. Die Auswahl der Kontexte wie auch deren Gruppierung und die Datierung eventueller verschiedener Epochen in den Diskursen der Nächtlichkeit werden allenfalls angedeutet. Die „spezifisch philosophische Denkarbeit“, um die es geht, soll etwas sein, das „sich nicht einfach in irgendeine andere, vielleicht modischere Disziplin wie etwa die Kulturgeschichte oder die Kulturwissenschaft oder die *cultural studies* auflöst“ (*Nacht*, S. 109). – Eindruck aus der Lektüre des ersten Bandes: Trotzdem kommt diese Denkarbeit als rhapsodische Erzählung mit kulturgeschichtlichem Anstrich daher. Die „Tychanalyse“ flaniert. Sie legt sich nicht fest – darauf, von „Strukturen“ oder von Dispositiven oder von Brüchen, von umkämpften Bedingungen um Wirklichkeitsgewichte, etwa der Tag-Nacht-Differenz, zu reden. Man darf so dies und das assoziieren.

Sind Nacht und Schlaf aus einer Vergessenheit zu holen, so gilt Ähnliches auch für den Traum. Zwar kann man ihn spätestens seit der Psychoanalyse nicht mehr als vergessen bezeichnen, aber das Phänomen wurde usurpiert. Die beiden „univoken“ Traumbegriffe, einerseits der Romantik, andererseits der *Traumdeutung* Freuds, verallgemeinern das Träumen – in der Romantik zum schwärmerischen Synonym für Imagination überhaupt, in der

Deutungspraxis der Psychoanalyse zur Bühne für ein Drama des Wunsches und der Wunscherfüllung.

Seitters Traumtheorie, das lange erste Stück des zweiten Bandes, bildet vielleicht das theoretische Kernstück des ganzen Projekts, denn man ahnt, worauf das Interesse von *Schlafen. Wachen* letztlich zielt: sich der spezifischen Wirklichkeit von ‚Phänomenen‘ anzunähern, die ihrerseits genau diejenige Rolle spielen, dass sich an ihnen für uns normalerweise die Frage der Wirklichkeit (vor)entscheidet. Das besondere Merkmal des Traumes liegt nun darin, dass ihn phänomenal nichts vom Nicht-Traum unterscheidet als allein die entsprechende *Benennung*: „Das fundamentale Sprachspiel in Sachen Traum besteht darin, dass man bestimmte Ereignisse überhaupt als Traum bezeichnet“ (*Wacht*, S. 43). Eine Art transzendentaler Nominalismus in Sachen Wirklichkeitswert? Jedenfalls ist die Wirklichkeit der Entscheidung über wirklich/geträumt im strengen Sinne nicht ‚erfahrbar‘, und rationale Kriterien gibt keine Wissenschaft, auch keine Traumwissenschaft her. Seitter durchschlägt in dieser Lage den gordischen Knoten der Reflexion. Im Zeichen der Beschreibung bejaht er die ontologische Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit des Traumlebens: „Das Träumen ist selber ein Wachen – auch wenn es ein Wachen ist, das nur im Schlafen vorkommt“ (*Wacht*, S. 18), ebenso des Traumsubjekts: „Das Traum-Ich ist bei Bewusstsein, Träumen ist ein Bewusstsein“ (*Wacht*, S. 21).

Die „Geschichte des Träumens“ definiert das Träumen als „Mehr-Erleben“ gegenüber dem Wachleben (*Wacht*, S. 40), es ist nicht wirklicher und nicht unwirklicher als das (weniger dichte) Wachleben – und wie das Wachbewusstsein eine „Bewusstseins-

insel“, eine „Gegen-Schlaf-Erscheinung im Schlaf“ (*Wacht*, S. 24), eine einfache, weil einfach ‚anders‘ wirkliche, „Wach-Blase inmitten des Schlafes“ (*Wacht*, S. 103). Erneut versammelt Seitter einerseits genealogisches Material – das die strukturelle Gleichheit zwischen Traum- und Wacherfahrung, „träumender“ und „wacher“ Realität erhellen soll: Seit dem berühmten spätantiken Traumbuch des Artemidor, das Foucault analysiert hat⁴, ging über Rousseaus *Rêveries* bis zu den romantischen Psychologien und schließlich Freud die Vielfalt des Träumens verloren. Verloren ging auch die Wahrnehmung der ungedeuteten oder jedenfalls unbeherrschbaren Traumerscheinung: „Im Antiken Traumfeld wäre es niemandem eingefallen, das Wort Traum für so etwas wie Wunsch oder Wunscherfüllung zu gebrauchen. Erstens, weil man innerhalb der Träume große Unterschiede zwischen den Träumen annahm, und zweitens bzw. aus eben diesem Grund, weil man Träume als spezifische Ereignisse, ja Schicksalsschläge ansah, die zunächst einmal nur Rätsel aufgaben. Und die Lösung dieser Rätsel verhiess keineswegs automatisch Gutes. Man dachte die Träume in einem Feld von Kräften, in welchem man selber zwar nicht ganz ohnmächtig, aber ganz gewiss auch nicht allmächtig war.“ (*Wacht*, S. 107). Demgegenüber interessiert im sich durchsetzenden Paradigma der Deutung nur mehr der Trauminhalt, der Traum als semantisches Phänomen – vom phänomenologischen Standpunkt der „Erscheinung“ her gesehen eine Ausweitung und Verengung zugleich. Seitter plädiert demgegenüber für die „entschieden eingenommene Außenperspektive“ zur „Klarstellung der Phänomenalität des Traumes“ (*Wacht*, S. 27). Und er kommt erneut auf die experimentelle Schlafforschung zurück; die „Messung von elektromag-

netischen und ähnlichen physischen Erscheinungen“ (ebd.) bilde das „Schlaf- und Traumverhalten“ ab, könnten dann zukünftige Techniken nicht bald auch regelrecht die Traumerfahrung abbilden? „Müsste es nicht bald möglich sein, das Traumerleben des Träumers – ich rede jetzt der Einfachheit halber nur von der visuellen Dimension – simultan auf den Bildschirm zu bringen? [...] Es besteht auch kein Grund, aus diesem Traum-Videoprojekt die Akustik auszuschalten. [...] Nur die ‚eigene‘ Gefühlslage des Träumenden und sein stillgebliebenes Denken wird man nicht auf den Bildschirm übertragen können. Vielmehr müsste ein Teil der elektromagnetischen Traumaufzeichnung auch an den Körper und vor allem an den Kopf des Video(= Ich-sehe)-Sehers angeschlossen werden, sodass dieser auch in das rein ‚subjektive‘ Traumerleben des seinerzeitigen Träumers versetzt wird“ (*Wacht*, S. 134). Vielleicht sei gar der Weg zum Wiederträumen zu eröffnen! Wohlgemerkt: Im Text sind an dieser Stelle keine Zeichen von Ironie erkennbar. Offenbar verschwimmt hier dem sonst so reflektierten Skeptiker gegenüber jeglichem Naturalismus die Grenze zwischen der simulatorischen ‚Abbildung‘ und der erhofften Physis des einfach erlebbaren Phänomens: Träume gebe es bei jedem einzelnen nur im Schlaf, aber *nach* dem Schlaf hätten sie ihre Zeiten und Orte eben „in der Erinnerung des Einzelnen oder in der Darstellung auch für andere“ (*Wacht*, S. 137). Seitter nennt die eigenwillige ontologische Gleichstellung eine „phänomenale Äquivalenz“; ihr zufolge könne es auch einen ähnlich unmittelbaren Übergang zwischen Traum und Theater geben (vgl. *Wacht*, S. 137f.), und auch was die gleichsam ‚performative‘ Selbstbegegnung im Traum angeht – der Traum ist selbstgemacht und stößt uns doch zu – müsse

das Träumen als ‚echtes‘ Wahrnehmen gelten.

Seitter kommt so schließlich vom Primat des als „Überschuss“ oder sogar „Überdruck von innen“ definierten Traumes, vom Traum, der ein „Mehrbewusstsein“ ist, „das von der Welt, die eine ‚Mehrwelt‘ ist, erzwungen wird“ (Wacht, S. 212) zu einer Quasi-Ontologie. Gesetzt wird darauf, dass es „Traumkultur“, nämlich Praktiken der momentanen Konvergenz von Traumerleben und ‚anderen‘ Formen des Wachseins, tatsächlich geben kann. Und dann konvergieren auch (Traum-)Theorie und (träumende, deutende, denkende) Praxis. Die „Geschichte des Träumens“ bedient sich zum Abschluss des Theaters als Allegorie: „Traumerinnerungen sind die – theoretisch – kostbaren Momente, in denen Ausschnitte aus den Aufführungen, welche die unaufhörliche Generalprobe – *répétition générale* – darstellen, in die Nähe der sogenannten eigentlichen Aufführung gelangen und in sie sogar hineingetragen werden: Hypertheater. ... Traumkultur erhebt das Träumen wie die Traumtheorie zu der Höhe, die das Träumen im Zweifel selbst anpeilt: zur Erweckung eines Wachens durch ein Wachen“ (Wacht, S. 213). Und damit gleiten – im Zeichen der nur vom Standpunkt des „Innenseiters“ mitteilbaren Verschachtelung des Mehr oder Weniger von Sinn der den Traum ent-phänomenalisierenden „Ausfälle“ oder Verknappungsmechanismen – die Welten ineinander: „Wahrscheinlich gilt für das Traumtheater wie für das Lebenstheater: dass es von Träumen geschaffen, abgebrochen, getrieben ist. Kein Bewusstsein ohne *Un*, kein Traum ohne *a*“ (ebd.).

Es verwundert nicht, dass von hier aus das Wachen als Wachsein wie auch als Tätigkeit problematisiert wird. „Die Kunst des Wachens“ definiert das Wa-

chen von Lacan her als „eine Spannung unter Spannungen zwischen mehreren Instanzen, von denen jeweils Anstöße und Ansprüche ausgehen“, ein Spannungsfeld „physischer und logischer und auch ethischer Natur“ (Wacht, S. 346). Aber Seitter vermag auch souverän den Bogen zu schlagen zum politischen Thema des Aufstiegs der Wachposten und dem Paradigma der Überwachung – ein durch Foucault meisterlich eröffnetes Thema, das gleichwohl zu weitergehenden Skizzen einlädt. „Die Kunst des Wachens“ fragt nach den Überwachten und setzt ihnen (unter anderem) „die Unterhaltenen“ zur Seite. Vielleicht ist der zweite Teil des zweiten Buches derjenige, der am flüchtigsten und am grimmigsten daherkommt: das Erwecktsein, das Erblicktsein führt gar zu tentativen „Empfehlungen der Wachsamkeit“ (Wacht, S. 340).

Und gibt es ein Fazit? Ein hier und da zwar plauderndes Werk, das unbestreitbar auch Bekanntes und anderswo Nachlesbares enthält. Namentlich im ersten Band löst Seitters neue Physik ihre Gegenstände nicht wirklich aus den vielen mitgeteilten lebens- und ideengeschichtlichen Kontexten heraus, und neben der ‚Gegenwissenschaft‘ gibt es verdächtig viele konventionelle Bildungsgüter. Dazu kommen die – für meine Begriffe ungeklärten – Versatzstücke aus einer naiv-psychologischen Experimentalwissenschaft. Das eigentliche Thema der vier Abhandlungen ist jedoch brisant: der in ihnen nur gleichsam lateral angesprochene *mögliche* Begriff für die eigentümliche Wirklichkeitsmacht noch jenes Dispositivs des Wirklichen selbst. Welches Regime verwaltet die „normalen“ Differenzen des Wachens, des Traumes, des Schlafens (oder, so könnte man verlängern: des Rausches, des Denkens, der Über-Wachheit der Liebe

oder der Entscheidung)? Diese sich durchziehende Frage bleibt offen, aber es ist eine große Frage, die da in ihrer ganzen Tragweite entworfen wird, und am Ende möchte man sie stellen und hat dazu Anregungen bekommen. Also: eine unbedingt empfehlenswerte Lektüre. Die beiden Bücher sind weitläufig, aber unerschrocken und quer gewirkt.

Petra Gehring, Darmstadt

Anmerkungen

1. Vgl. Michel Foucault: „Guetter le jour qui vient“ (1963), in: *Dits et Ecrits I*. Paris 1994, S. 261–268; dt. „Lauern auf den anbrechenden Tag“, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, in: *Schriften I*. Frankfurt am Main 2001, S. 357–365.
2. Die beiden besprochenen Titel werden abgekürzt nachgewiesen: *Nacht und Wacht*.
3. Walter Seitter: *Physik des Daseins. Bausteine zu einer Philosophie der Erscheinungen*. Wien 1997.
4. Vgl. Michel Foucault: *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris 1984; dt. *Sexualität und Wahrheit III: Die Sorge um sich*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt am Main 1986.

Donn WELTON: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2001. 496 S., ISBN 0-253-33795-X, \$ 54,95.

Um es gleich vorweg zu sagen: Dies ist m. E. eines der wichtigsten Bücher des letzten Jahrzehnts zu Husserls Spätwerk. In langjähriger Vorbereitung und mit dem Hintergrund einer nunmehr circa dreißigjährigen Beschäftigung mit Husserls Philosophie hat Donn Welton, Professor in Stony Brook, aus seiner Erfahrung mit dem Gründungsvater der Phänomenologie gewisserma-

ßen die Konsequenz gezogen und seine langjährige Forschung in einem Buch zusammengefasst. Hierbei zeichnet sich Weltons Darstellung nicht nur durch eine immense und reiche Kenntnis von Husserls Gesamtwerk (auch dem noch unveröffentlichten) aus, sondern auch und gerade durch die profunde Kenntnis und Einarbeitung von Sekundärliteratur aus allen „Ecken“ der Husserlforschung. Auch eine Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie, v. a. mit der frege-wittgensteinischen Richtung als auch mit derjenigen der „transzendentalen Argumente“ (Taylor etc.) findet sich in diesem Werk. Herausragendes Merkmal des Buches, abgesehen von seiner immanenten Rekonstruktion von Husserls Spätphilosophie, ist die Konfrontation des husserlschen Ansatzes mit gegenwärtigen Bemühungen der analytischen Philosophie hinsichtlich gemeinsamer philosophischer Fragen, zu denen ein sachlicher Beitrag geleistet wird, wobei ein der analytischen Philosophie nicht immer bekannter, ja zumeist gerade unbekannter Husserl präsentiert wird.

So ist auch der Titel des Buches zu verstehen, über den man sich nach gut einem halben Jahrhundert Husserlforschung zumindest etwas wundern mag (und bezüglich dessen man sich auch fragen kann, ob er glücklich gewählt ist): Der *andere* Husserl betrifft den Husserl in der Freiburger Zeit, der zumeist von der sog. „Standardinterpretation“ ignoriert wird. Was diese „Standardinterpretation“ ist – denn auch sie ist nicht eine homogene, wenn auch in der Konsequenz einheitliche Lesart –, wird dankenswerterweise nochmals in einem kurzen Anhang dargelegt (S. 393–404). Was diese Interpretationen (seien sie analytisch, dekonstruktivistisch, sprachpragmatisch, „East“ oder „West coast Readings of Husserl“ etc.) gemeinsam haben, ist, dass sie Husserls

genetische Phänomenologie – eben das Hauptthema der vorliegenden Studie – als „*afterthought*“ (S. 404) und nicht wirklich als ernst zu nehmende, philosophisch haltbare Position ansehen, die zudem Welton zufolge die Konsequenz aus Husserls früheren Ansätzen ist. Hauptgrund hierfür ist freilich, das wird von Welton sofort zugestanden, z. T. die noch bis vor ca. zwanzig Jahren mangelhafte Editionsfrage des husserlschen Werkes. Die inzwischen veröffentlichten und relevantesten unveröffentlichten Texte werden demnach zu einer überzeugenden Gesamtdarstellung verwoben.

Erstes Hauptanliegen Weltons ist also, Husserls Wende bzw. Weg von der statischen (im Wesentlichen die Position der *Ideen I*) zur genetischen Phänomenologie im Detail darzulegen. Hauptsächlich werkgeschichtlicher Bezugspunkt ist die fruchtbare Phase der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, in welcher im Rahmen der Bemühungen, ein „System der Phänomenologie“ zu verfassen, Bewegung in Husserls Denken kommt. Es ist ein großes Verdienst dieser detailreichen Studie, die verschiedenen Projekte, an denen Husserl in dieser Phase arbeitete (neben dem System der Phänomenologie ist v. a. das *Kaizo*-Projekt und die Vorlesungen zur „transzendentalen Logik“ zu erwähnen), systematisch zusammenzuführen. Steht hierbei die Wende zur genetischen Phänomenologie zwar im Zentrum, zeigt Welton doch überzeugend, wie diese mit Husserls Systembemühungen (vgl. v. a. Kap. 9) und seinen im weiteren Sinne weltanschaulichen und ethischen Reflexionen (v. a. in den *Kaizo*-Artikeln, vgl. hierzu Kap. 12) zusammenhängen. Auch wie sich hierdurch der für Husserls Spätwerk zentrale Begriff der Lebenswelt herausbildet, wird durch diese Rekonstruktion auf nachvollziehbare Weise aufgezeigt.

Insbesondere der erste Teil, welcher hauptsächlich der Rekonstruktion von Husserls Wende zur genetischen Phänomenologie gewidmet ist, eignet sich ausgezeichnet zur Einleitung in Husserls Spätphilosophie im Ganzen. Hierbei erweist sich Weltons ausgesprochene Vorliebe für Graphiken durchaus als hilfreich und geradezu pädagogisch, um die systematische Stellung Husserls zu verstehen. Z. B. die Graphik auf S. 57, die einen Überblick über die Disziplinen bzw. Regionen einer kategorialen Phänomenologie gibt, zeichnet sich durch eine Klarheit und Verständlichkeit aus, die Husserl in seinen eigenen systematischen Darstellungen nicht erreicht hat. Weiterhin werden Bedeutung und Anspruch der genetischen Phänomenologie auf mustergetriggerte Weise expliziert. Hierbei wird der Kenner von Husserls Spätphilosophie nicht unbedingt viel Neues entdecken. Aber das ist auch nicht die Leserschaft, die Welton in erster Linie im Auge hat: Wichtig ist ihm, auch bei den darstellerischen Passagen, mit der analytischen Philosophie in Dialog zu treten. So geht es Welton sachlich-systematisch bezüglich Husserls reifer, genetischer Phänomenologie darum zu zeigen, dass Husserl durch die Entdeckung eines phänomenologischen Horizont- bzw. Weltbegriffs, der in sich in Rahmen (*frames*) und Kontexte (*contexts*) gliedert, mit diesem Horizontkonzept einerseits das Gleiche im Sinn hat wie der Strukturalismus, gleichzeitig aber weiter geht, da der Kontextbegriff nicht nur auf sprachliche Modelle angewandt wird, sondern das allgemeine Weltverhältnis des Menschen bezeichnet, wovon die sprachliche, in Husserls Worten, eben nur eine „Schicht“ neben anderen ist. Die genetische Phänomenologie vermag also einerseits, zu zeitgenössischen Diskussionen innerhalb der analytischen Phi-

losophie einen Beitrag zu leisten, andererseits aber die dieser philosophischen Richtung eigene Verengung auf die sprachliche Mitteilung bzw. das sprachpragmatische Paradigma zu durchbrechen mit Blick auf eine umfassende Theorie der Welt.

Man darf auf Reaktionen aus dem analytischen „Lager“, das sich inzwischen längst der Phänomenologie geöffnet hat, gespannt sein. So ist diese Studie auch ein Beitrag zur Verabschiedung des „Lagerdenkens“, das ohnehin schon seit etlichen Jahren am Bröckeln ist. Aber auch der Husserlforschung werden durch das Buch Weltens neue und wichtige Impulse gegeben, die zudem durch neue Veröffentlichungen innerhalb der *Husserliana* Nahrung bekommen werden (neben den gerade erschienenen Vorlesungen zu *Natur und Geist* von 1927 [Hua. XXXII], den *Bernauner Manuskripten* von 1917/18 [Hua. XXXIII] sind in diesem Zusammenhang die in Bände erscheinenden Bände XXXIV [*Texte zur phänomenologischen Reduktion 1926–1935*] und XXXV [die Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* von 1922/23, in der Husserl erstmals nach den *Ideen* eine Gesamtdarstellung der transzendentalen Phänomenologie unternimmt] zu erwähnen).

Abschließend ist zu sagen, dass Weltens meisterhafte Studie, die im Übrigen sehr flüssig lesbar ist und flotte „Amerikanismen“ nicht scheut, nicht nur eine bedeutende neue Gesamtinterpretation der husserlschen Spätphilosophie bietet, sondern auch dazu beitragen wird, den transzendentalen, „anderen“ Husserl mit Bemühungen der analytischen Philosophie ins Gespräch zu bringen, was als ihr besonderes Verdienst angesehen werden kann. Gleichzeitig stellt sie die gesamte Spätphilosophie in einer systematischen Ge-

schlossenheit dar, die in dieser Form und diesem Umfang beispiellos ist.

Sebastian Luft, Emory University/Atlanta

Lambert WIESING (Hg.): *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*. Frankfurt: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-29162-9

„Die Fähigkeit der Wahrnehmung ist ein Phänomen, welches sich nicht mit anderen Vorgängen, Ereignissen oder Fähigkeiten identifizieren läßt“ (64). Das jedenfalls behauptet Lambert Wiesing in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band zur Wahrnehmung, und ihm zufolge macht das Phänomen der Wahrnehmung selbst die philosophische Besinnung über das Wesen der Wahrnehmung zu einer Notwendigkeit. Nach Lektüre der Einleitung und der ausgewählten Texte kann dem Herausgeber nur zugestimmt werden. In der Tat ist die Beschäftigung mit den verschiedenen philosophischen Ansätze innerhalb der Wahrnehmungstheorie faszinierend, und der Suhrkamp-Band, den Wiesing vorlegt, bietet für das Studium der Thematik die geeignete Vorlage.

Wiesing folgt nicht einer bestimmten Richtung innerhalb der Philosophie der Wahrnehmung, sondern er versucht mithilfe des Bandes einen Gesamtüberblick über die Thematik zu liefern. Das ist ein großer Vorteil. Der Leser findet 22 Textausschnitte von Philosophen verschiedener Traditionen: Die klassische Moderne ist neben der Phänomenologie und der Gestalttheorie ebenso vertreten wie die analytische Tradition: Im Einzelnen finden sich Texte von Descartes, Locke, Berkeley, Reid, Kant, Hegel, Mill, Helmholtz, Fiedler, Ehrenfels, Peirce, Husserl, Moore, Russell, Ayer, Merleau-Ponty, Ducasse, Ryle, Armstrong, Dretske, Gibson und

Searle. Der Band, wie auch Wiesing in seinem Vorwort anmerkt, eignet sich nicht nur vorzüglich als eine Seminarvorlage, sondern auch als eine Einführung in die Wahrnehmungsphilosophie per se, die gerade in den vergangenen Jahren durch unsere mediale Kultur und ihre wissenschaftliche Reflexion immer mehr in den Vordergrund gerückt ist.

In seiner Einleitung legt Wiesing in einem detaillierten Überblick die verschiedenen Positionen, deren Grundgedanken sowie historische Querverbindungen, die die Leser erwarten dürfen, dar.

Das Problem der Wahrnehmung sei, so Wiesing im Anschluss an Adorno, ein philosophisches Problem, weil es sich jedweder Definitionsversuche verweigere, und so auf begrifflicher Ebene den Reflektierenden in die Reflexion hineintreibe. Als zweites Kriterium nennt Wiesing die merkwürdige Sachlage, daß *innerhalb* der Wahrnehmung diese auf ihre eigenen Grenzen stoße und uns so über sie nachdenken lässt. Die Tradition hat dieses unter dem Thema der „Sinnestäuschungen“ vielfach zentral behandelt, was dazu führt, dass der Begriff der Wahrnehmung immer auch mit Reflexionen über den Begriff der Realität verknüpft ist (was Wiesing so nicht explizit vermerkt).

Da uns die Wahrnehmung selbst über sie hinaustreibt, geht die „Beschreibungseinstellung“ (19) dem Phänomen der Wahrnehmung oft methodisch vorweg. Was die Wahrnehmung ist, kann nur innerhalb einer speziellen Blickwendung erfasst werden. Dieses Paradigma ist dasjenige der Reflexionsphilosophie, weil sie die Wahrnehmung als eine solche zu fassen versucht. Das zweite Paradigma ist dasjenige der „Analogie“: „Das spezifische Merkmal dieser Methode“, so Wiesing, „besteht

darin, die beobachtbaren Phänomene auf Annahmen und Prinzipien zurückzuführen, welche selbst durch Reflexionen auf die eigene Wahrnehmung nicht mehr erkennbar sind“ (20). Fraglich bleibt bei diesem Vorgehen allerdings zweierlei, und dies ist durchaus paradox. Einerseits nämlich ist fraglich, wie ich die Wahrnehmung mithilfe von etwas beschreiben kann, das selbst *nicht* Wahrnehmung ist, auf der anderen Seite bleibt unklar, wie ich die Wahrnehmung erfassen und beschreiben kann, ohne *völlig* ohne Metaphern, Vergleiche und Analogien auszukommen. Wiesing meint daher, dass die erfolgversprechendsten Versuche in der gegenwärtigen Wahrnehmungsphilosophie diejenigen sind, die die „metaphorischen Möglichkeiten“ im Hinblick auf das Phänomen der Wahrnehmung *präzisieren* (22).

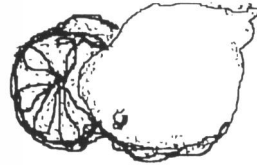
Das Problem des Konfliktes der Wahrnehmung mit der begrifflichen Erfassung der Wahrnehmung lässt sich historisch verfolgen anhand verschiedener Gruppen von Autoren, die den Wahrnehmungsvollzug zu erklären versuchen. Wiesing bietet folgende Einteilung an: Es gibt diejenigen Autoren, die den Vollzug der Wahrnehmung nach dem Modell der Camera obscura und somit als Repräsentationstheorie entwerfen (Descartes, Locke), diejenigen, die diese Theorie als Theorie von Sinnesdaten verfeinern (Moore, Ayer) oder als „phänomenalistische“ ausbauen (Mill, Berkeley, Russell); diejenigen, die ihn als eine „unbewusste“ Tätigkeit einer kreativen Tätigkeit, eines „Lesens“ oder eines „Weglassens“ verstehen (Fiedler, Gibson, Helmholtz, Peirce), diejenigen, die diese Theorien explizit verwerfen (Merleau-Ponty, Ryle, von Ehrenfels), und schließlich eine letzte Gruppe von Autoren, die die „phänomenologischen Besonderheiten“ zu beschreiben versuchen (Hus-

serl, Hegel, Kant, Searle). Ob allerdings gerade die letzte Klassifikation stichhaltig ist, bleibt zumindest fraglich, wenn man bedenkt, in welchem radikalem Sinne sich Husserls und Kants Dingbegriff unterscheiden,

oder auch wie Searles Theorie auf der Kausaltheorie aufbaut (was Wiesing selbst vermerkt). Interessant sind insbesondere auch die Texte von Dretske, Ducasse, Armstrong, weil diese nicht so bekannt sein dürften in der deutschsprachigen Rezeption.

Insgesamt betrachtet ist das Buch ein Beispiel für einen optimal gestalteten Textband. Einer historischen Linie folgend werden aktuellere Texte mit einbezogen, ohne in gegenwärtigen Debatten den Überblick zu verlieren, und die Literaturhinweise am Ende des Bandes sind knapp, aber sorgfältig zusammengestellt und äußerst hilfreich. Natürlich kann man immer in Bezug auf einzelne Autoren fragen, ob der ausgewählte Text wirklich repräsentativ ist. So weicht z. B. Russells Position in späteren Texten von derjenigen, die Wiesing vorstellt, ab. Folglich, – wenn man die Texte als repräsentativ für den jeweiligen Autor missversteht – treten historische Verzerrungen auf, aber aus der Sicht der Problemerkennung hat der Herausgeber eine ausgezeichnete Wahl vorgelegt. Es wäre daher zu wünschen, wenn Wiesing entweder einen zweiten Band konzipiert, in dem die psychologischen, kognitiven und empirisch-wissenschaftlichen Ansätze oder in dem Interpretationen, Auslegungen und Kommentare vorgestellt würden, die sich *direkt* auf die Primärbeiträge beziehen.

Christian Lotz, Seattle



Zitronenecke

Lectiones neglegendae

Was Sie unbedingt ... *nicht* gelesen haben müssen: die ganz persönliche Warnung vor dem besonders sauren Leserlebnis. Eine nützliche Handreichung für jedefrau und jedermann.

Unhygienisch

Philipp SARASIN: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001. 509 S., ISBN 3-518-29124-6, EUR 17,-.

Das Buch thematisiert die Geschichte der so genannten „Hygienebewegung“ des 19. Jahrhunderts, zu der Ärzte wie der Deutsche Christoph Wilhelm Hufeland, der Schweizer André Tissot oder der Brite William Buchan gezählt werden. Diese entwickeln nach der französischen Revolution eine Gesundheitslehre, die an hippokratisch-galenische Lehren der Antike anknüpft. Damit popularisieren sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, laut Sarasin, die so genannte „neohippokratische Wende“ in der Medizin, die bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eingeleitet worden ist und von Diderot und d’Alembert in der *Encyclopédie* kodifiziert wurde.

Die Hygiene, so lesen wir nun in *Reizbare Maschinen*, sei zwar im 19. Jahrhundert eine „Randdisziplin der Medizin“ gewesen und stelle – anders als die Diätetik in der Antike – nicht gerade eine „Lebenskunst“ dar. Sie sei aber doch zu einem wesentlichen Teil eine Anleitung zum sorgfältigen, aufmerksamen Umgang mit sich selbst: „Aus diesem Grund darf sie weder auf biopolitische Normalisierungsstrate-

gien reduziert noch als bloßer Machteffekt am eigene Leib verstanden werden“ (S. 24). Das Körperkonzept der Hygieniker basiere, so Sarasin weiter, im Wesentlichen auf der Wiederentdeckung der antiken Regeln der Diätetik, wie sie von der hippokratischen Schrift *De aere aquis et locis* vorgezeichnet wurden. Der Kern dieser Lehre sei die besondere Beachtung der „ses res non naturales“: der 1. Circumfusa, die Dinge, die den Menschen umgeben, der 2. Applicata, die Dinge, die der Menschen außen am Körper anbringt, der 3. Ingesta, die Dinge, die der Mensch zwecks Ernährung einführt, der 4. Excreta, die Stoffe, die er ausscheidet, der 5. Gestas, die willentlichen Aktionen der Muskeln und der 6. Percepta, die Empfindungen und geistigen Fähigkeiten.

Laut Sarasin setzte sich mit der Renaissance der antiken Gesundheitslehre in der Aufklärung eine neue Genauigkeit in der Beobachtung von Krankheitsverläufen durch, gepaart mit dem Glauben an die Heilkraft der Natur: ein „wieder akzentuierter pragmatischer Blick auf Klima, Wasser, Ernährung und Wohnort als Parameter von Krankheit und Gesundheit“ (S. 39).

Sarasin konstruiert also unter dem Etikett „Hygieniker“ ein Gesundheitssubjekt der Moderne, mit dem sich der aufgeklärte und nunmehr ‚körperbewusste‘ Zeitgenosse bedenkenlos identifizieren kann und soll. Die Ärzte der hygienischen Schule werden als eine Art humaner Variante der neuen Mächte des medizinischen Zeitalters beschrieben: Der Hygieniker sei zwar *auch* ein Arzt, doch er wolle *kein* medizinisches Zwangsregime, ihm gehe es *nicht* um Geburtenkontrolle und Anstaltsstrukturen, Normalisierung oder Zwangssterilisation, sondern der Hygieniker propagiere, so Sarasin, einen individuellen Gesundheits-Lebensstil jenseits der Bevormundung des auf-

kommenden Systems der medizinischen Wissenschaften. Moderne Hygiene sei Teil einer gesellschaftlichen Transformation seit der französischen Revolution, die den Körper zu einer Art Logo des „politischen und individuellen Handelns werden ließ“ (S. 219).

Leider hat der Autor diesen von ihm formulierten Satz nicht zu Ende gedacht, und zwar indem er beim Blick auf die Hygiene nur das *individuelle* und eben nicht das politische Handeln betrachtet, dessen Objekt der Körper für die Nationalstaaten seit dem 18. Jahrhundert aber sehr wohl auch schon geworden ist. Das Buch gibt zwar einen Hinweis, dass die Hygiene die Sphäre der persönlichen Lebensführung verlässt: Der so genannten „hygiène privée“ stellen nämlich französische Hygieniker 1829 selber in einem gemeinsamen Manifest eine „hygiène publique“, also eine öffentliche Hygiene, zur Seite, die der „Regierungskunst“ zur Verfügung gestellt werden soll, und mit der man versuchen könne, die „Verbrechen als die Krankheiten der Gesellschaft zu heilen“ (S. 114). Sarasin räumt diese „Machtwirkungen des öffentlichen Gesundheitssystems“ ein, will diese aber offenbar als Nebensachen abtun. Damit macht der Autor den entscheidenden Fehler, der das Gesamtbild, das die vorliegende Arbeit malen will, verzerrt: Wo es den Hygienikern nicht mehr nur um private Lebensführung, sondern um die sozialhygienische Kontrolle der Bevölkerungsgesundheit geht und Verbrechen zu Krankheiten erklärt werden, die man bald dann zum Beispiel mit Sterilisation ‚behandeln‘ wird, interessiert ihn nur noch der „Gesundheits-Katechismus“ – so der Titel eines einschlägigen Hygiene-Buches des Arztes Bernhard Christoph Faust aus dem Jahre 1792 – für das Individuum.

Für die Analyse hat das Folgen. Und spätestens wenn Sarasin ausgerechnet den Theoretiker der „Biomacht“ zum Gewährsmann seiner positiven Beurteilung der Hygiene-Ärzte machen will, wird das Ergebnis der auf den ersten Blick so eindrucksvoll materialreichen Studie krude: Michel Foucault selbst wird zum „grossen Hygieniker“ (S. 28) erklärt! Indem Sarasin mit der Formel von den „Selbsttechniken“ operiert und diese von den Diskursen des Wissens und der Macht abtrennt, separiert er gedanklich das Konzept der „hygiène privée“ von der Biologisierung des Politischen etwa durch staatliche Bevölkerungspolitik und wissenschaftliche „Gattungshygiene“. Die Pointe des Foucault’schen Biomacht-Theorems ist aber gerade, dass es sich bei Privat- und Sozialhygiene nur um zwei Seiten derselben Medaille handeln kann, weil es den lebensregulierenden Errungenschaften der fraglichen Epoche eben genau darum geht, das Leben des Einzelnen *und* des Kollektivs „in die Hand zu nehmen, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im Gesamten zu regulieren“ (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 163).

Sozialhygienische und bevölkerungspolitische Aspekte der Hygienebewegung ausblendend, stilisiert Sarasin den so genannten „Neohippokratisismus“ hingegen zum Beginn einer Art unterschwelligem Programm der ‚reinen‘ Privathygiene, das für ihn von damals bis heute reicht – zu Foucaults „soui de soi“ nämlich, dies meine geradezu eine „hygienische Sorge um sich“ (S. 452). Obwohl Sarasin Foucaults Begriff „Le souci de soi“ so hervorhebt und in seine Körpergeschichte einbaut, erwähnt er das Foucault-Buch zur galenischen Medizin mit dem gleichnamigen Titel übrigens an keiner Stelle. Hat er es und hat er andererseits

Foucaults Arbeiten zur Disziplinarmacht im 19. Jahrhundert wirklich gelesen? Wie konnte es dann zu jener merkwürdigen ‚privatethischen‘ Lesart kommen? Denn Sarasin ist sich sicher: „Der Foucault’sche *souci de soi* ist eine dem Hygienesdiskurs so sehr angemessene Kategorie, weil er diesem alles andere als fremd ist – man muss wohl von einer heimlichen modernen Tradition und damit vom Charme eines hermeneutischen Zirkels sprechen“ (S. 464). Von der Pointe, Foucault selbst in die Reihe der Hygieniker zu stellen, zehrt überhaupt der Epilog des Buches mit dem Titel „Foucaults Körper“: Wenn Foucault die Antike als Hintergrundfolie nehme, um zu zeigen, dass der freie Mann der Polis den „Körper und das Subjekt als ganz und gar diesseitig zu denken“ erlaube, so könne man das genau so für den „autonomen Bürger des 19. Jahrhunderts“ (S. 464) sagen.

Diese Parallele ignoriert erneut, wie konsequent Foucault die Medizinentwicklung seit dem 18. Jahrhundert in den Zusammenhang mit der „biologischen Modernitätsschwelle“ stellt, auf der die Gesellschaften Europas sich bewegen, indem sie in der fraglichen Zeit ihre politischen Strategien auf die Existenz der Gattung selbst ausrichten. Sarasin ignoriert geflissentlich die von Foucault vorgenommene Datierung: Wurzeln der eugenischen Selektion gab es bereits im 18. Jahrhundert. Sarasin behandelt die Eugenik hingegen wie ein Phänomen, das viel später erst „auftaucht“ und den hygienischen Diskurs regelrecht überrascht: „Ich neige dazu, im Auftauchen [! LF] der Eugenik oder vielmehr der Rassenhygiene gegen Ende des 19. Jahrhunderts [! LF] eine wirkliche Diskontinuität zu sehen. Mit ihrem Auftauchen [! LF] erlitt der klassische moderne Glaube an die *perfectibilité de l’homme* – verstanden als Individuum – einen Einbruch“ (S. 30).

Foucault hingegen hat den Wechsel von einer aristokratischen „Symbolik des Blutes“ zu einer bürgerlichen „Analytik der Sexualität“ stets früher (und allmählich) beginnen sehen. Es ist das 18. Jahrhundert, das die eugenische Logik hervorbringt. Foucault sieht bereits „Sade und die ersten Eugeniker“ als „Zeitgenossen“ dieses Übergangs vom „Gebüt“ zur „Sexualität“ (vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 177). Und nicht nur Sade gehört an die Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert. Foucault verortet auch in der „Policy-Wissenschaft“ und in der Polizei des 18. Jahrhunderts regulatorische Zugriffe einer Bevölkerungspolitik, von ihren moralischen und religiösen Ermahnungen über die fiskalischen bis zu den Zwangs-Maßnahmen, die auf das ökonomisch und politisch abgestimmte Verhalten der Sexualpartner zielen, „gewisse Verankerungspunkte für die Rassismen des 19. und 20. Jahrhunderts“ (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 39).

Dass zwangsläufig so auch „Hygiene“ und „Rassenhygiene“ in einem historischen Zusammenhang erscheinen, will Sarasin aber nicht zulassen. Stattdessen werden die Hygieniker zu wärmenden Identifikationsfiguren einer „anderen“, besseren Gesundheitsgeschichte erhoben. Sarasin lässt die „kalte Ethik des ‚Volkskörpers‘ oder der ‚Rasse‘ mit neuen, harten und scheinbar wissenschaftlichen Argumenten“ ausschließlich zur Sache des 20. Jahrhunderts werden.

„Man darf den Einfluss, den die frühen deutschen Rassenhygieniker um 1900 ausübten, nicht überschätzen“ (S. 450). Dies nun schreibt der Autor über eine Zeit, in der ein Ernst Haeckel, gleichermaßen von Lenin wie von Krupp geschätzt, mit seinen Büchern *Die Welträtsel* und *Die Lebenswunder* Auflagen von mehreren hunderttausend

Exemplaren verzeichnen kann. In *Die Lebenswunder* von 1904 legt Haeckel schon die Ermordung von 200.000 Behinderten für Europa nahe. Es ist die Zeit, in der der prominente Rassehygieniker Alfred Ploetz auf dem ersten deutschen Soziologenkongress im Streit mit Max Weber von Werner Sombart verteidigt wird und in der bereits ein eugenischer Mainstream die gebildeten Schichten und wesentliche Teile der deutschsprachigen Ärzteschaft durchherrscht. Und auf was wiederum stoßen wir, wenn bei Alfred Ploetz nachlesen? Auf die sechs „res non naturales“ der hygienischen Tradition: In einer Art rassenhygienischer Utopie soll ein Paar als Vorbereitung für die Erzeugung erbgesunder Nachkommen bei der Lebensführung auf gute Nahrung und Vermeidung von Alkohol und Rauchen, Bewegung in freier Natur und das Wohnen in gut geheizter Wohnung und anderes achten. Wenn dennoch ein behindertes Kind geboren wird, töten es die Eltern ohne Schmerz und machen sich sofort an den nächsten Versuch (vgl. Hedwig Conrad-Martius: *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*. München 1955, S. 116 f.).

Der Diskurs der Hygieniker aber hat, laut Sarasin, mit alledem nichts zu tun. Ihr neohippokratischer Materialismus sei keine „Soziobiologie avant la lettre“, durch die Rassenhygiene sei spät erst der im Grunde wenig anstößige „Vitalismus“ der Individualhygiene überlagert und zurückgedrängt worden (vgl. S. 440).

Noch einmal Einspruch mit Foucault: Gegen Sarasins positive Verwendung des Begriffs „Vitalismus“ im Namen der allein *individuellen* Gesundheit steht Foucaults Satz: „Die Massaker sind *vital* geworden“ (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 163). Auch Massaker können seit dem 19. Jahrhundert

im Namen der Lebenskraft ganzer Völker und der kollektiven Gesundheit stattfinden. All dies ist nicht unabhängig vom eugenischen Konsens, der im 19. Jahrhundert in verschiedenen Varianten (und nicht nur unter materialistischen Medizinem) heranreift – und vom ominösen ‚Recht‘, im Namen des Lebens wie auch der Hygiene zu internieren, zu sterilisieren, zu morden. Man muss dies mitdenken, um eine empirisch wie theoretisch brauchbare Körpergeschichte zu schreiben. Sarasin ist das nicht gelungen. Regelrecht ärgerlich sind die Bezüge auf Foucault.

Ludger Fittkau, Darmstadt

Ein Wintermärchen

Stanley CAVELL: *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*. Hg. von David Sparti und Espen Hammer. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2002. 284 S., ISBN 3-596-15330-1, EUR 18,90.

Soweit es Sinn macht, über Stanley Cavell etwas zu sagen, wird sich das im Folgenden zeigen. Was ihn umtreibt, ist der Skeptizismus – eine Form des Zweifels, die ein „Verhältnis zur Welt, zu anderen, zu mir selbst und zur Sprache ist“ (S. 78). Mit anderen Worten: ein Thema, über das sich ellenlange Aufsätze und Bücher schreiben lassen und das alle Welt zu bewegen scheint, denn gerade die „Menschlichkeit“ des Skeptikers ist es, die ihn gegen die menschlichen Bedingungen des Wissens rebellieren lassen. Und diesen Rebellien die Stimme zu verleihen, ist Aufgabe der Philosophie, und nicht die Suche nach universeller Gültigkeit und notwendigen Wahrheiten, von der sich

Cavell in der Philosophie umgeben sieht.

Der erste Beitrag von sechs in dieser Aufsatzansammlung setzt sich mit dem Skeptizismus des dort so genannten „Fremdpsychischen“ (*other minds*) auseinander, beispielhaft durchexerziert an der Frage, wie ich denn wissen kann, dass ein anderer Mensch Schmerzen hat. „Dem Skeptiker entgegenzutreten, indem man sagt, wir *können* das gleiche Gefühl haben, scheitert“, so Cavell scharfsinnig; wir wissen nicht, „ob eine andere Person fühlt, was ich fühle, oder ob sie überhaupt etwas fühlt“ (S. 52). Nach zehn Seiten an diesem ausweglosen Punkt ankommend, entdeckt Cavell im Laufe der nächsten 20 – immer im Blick, den Skeptiker zu widerlegen –, dass es gar nicht auf das *Wissen* ankomme, sondern auf das *Anerkennen*: „Von deinem Schmerz zu wissen, heißt, ihn anzuerkennen oder die Anerkennung zurückzuhalten“ (S. 73). So schön. Aber nicht neu. Bis zu Punkten, an denen ein *scepticism of other minds* zum Politikum werden könnte, reicht Cavell nicht. Was ist mit vermeintlich Hirntoten? Was mit Komapatienten? Säuerlich aufstoßende Fragen verschwinden jedoch gleich wieder, besinnt man sich auf das, was Cavell mit seinem Gesagten zeigen will: Identitätskriterien geben keine Auskunft über Existenz – die Kriterien für das Wort „Schmerz“ sind nicht hinreichend für die Frage, ob ich dir glaube, dass du Schmerzen hast.

Die anfängliche Auseinandersetzung mit Wittgenstein'scher Sprachphilosophie findet sich in ausgewalzter Form in „Wittgensteins Vision der Sprache“. Ausgangspunkt: der Skeptizismus, der aber wirklich nur Ausgangspunkt ist, denn ein Stanley Cavell kann noch viel mehr. Davon überzeugt sind zumindest Sparti und Hammer, die Herausgeber des Buches, die neben ei-

ner verständlich geschriebenen Einleitung auch noch zu jedem einzelnen Beitrag verständlich kurz gehaltene Vorbemerkungen verfasst haben, die den angemessenen Respekt und Begeisterung für den „zu den großen Geistern des 20. Jahrhunderts“ (Putnam) Zählenden nicht fehlen lassen. Um also endlich von diesem Ausgangspunkt wegzukommen, bemerken sie mit Staunen: „Sehen wir erst einmal ein, dass die Menschen – häufig, aber nicht immer! – Wörter angemessen ohne Universalienstreit projizieren, gelangen wir zu einer Vision von Sprache, die ohne die fundamentalistische Prämisse auskommt, auf deren Boden der Streit zwischen dem Skeptiker und dem Anti-Skeptiker ausgetragen wird“ (S. 185). Und deren visionärer Gehalt soll dem Leser oder der Leserin auch nicht vorenthalten werden: „Wenn du sagst ‚Ich liebe meine Liebsten‘, dann lernt das Kind die Bedeutung des Wortes ‚Liebe‘ und was Liebe ist. *Das (was du tust) wird* Liebe sein in der Welt des Kindes ... Sagst du: ‚Wir gehen morgen, das verspreche ich‘, dann lernt das Kind zeitliche Dauer kennen, lernt, was *Vertrauen* ist ... Sagst du: ‚Ziehe deinen Pullover an‘, dann lernt das Kind, was Befehle sind und was Autorität ist“ (S. 199). Wildes Überschneiden der Ebenen. Die Komposition der Beispiele zeigt sich als nicht ganz einsichtig. Auf der einen Seite lernt das Kind das, was Liebe ist, durch mein Handeln nur über einen längeren Zeitraum und nicht durch einmal Küsschen hier, Küsschen da; das, was „Befehlsgewalt“ ist, kann aber schneller zu erlernen sein durch Kläpschen hier, Kläpschen da. Während zwischen der sprachlichen Formulierung im ersten Fall, also der Liebe, und dem Handeln ein Zusammenhang hergestellt wird, wird das Kind durch Versprechungen, Aufforderungen oder Befehle jeglicher Art nicht erlernen, was „das

Vertrauen“ oder „der Befehl“ bedeuten, solange die Begriffe nicht als solche verwendet werden. Sieht man aber mal großzügig über diese Seltsamkeiten hinweg, so wartet auch dieser Aufsatz mit unerwartet schönen Sätzen auf, die unsere Aufmerksamkeit für den Anderen und für das Menschliche schärfen. So oder so ähnlich könnte sich die vermeintliche Sinnhaftigkeit der Cavell'schen Trivialitäten zusammenfassen lassen. Es heißt dann: Nach diesem ganzen Tamtam „gewinnen [wir] dann eventuell den Eindruck, dass unsere Worte nur dann in Zukunft bedeuten werden, was sie bedeuten, wenn andere Menschen weiterhin Lust haben, uns zu verstehen; sollte es ihnen anderswo besser ergehen, dann könnten sie entscheiden, dass wir nicht länger von ihrer Welt sind“ (S. 201). Was bleibt dem nach einer Cavell-Lektüre noch hinzuzufügen?

Vielleicht noch, dass Cavell ein kleiner Ästhetiker ist und auch dem Skeptizismus (wem auch sonst?) in Hollywood-Filmen und Shakespeare-Dramen ans Fell will. Einen Einblick geben sollen dazu die Interpretationen des Films „Die Nacht vor der Hochzeit“ und des Shakespear'schen „Das Wintermärchen“. In dem Hollywood-Film entspinnt sich ein Hin- und Herturteln zwischen Tracy (Katharine Hepburn) und C. K. Dexter (Cary Grant) bzw. Mike (James Stewart) bzw. George (John Howard). Letzteren will sie anfangs heiraten, dem Zweiten fühlt sie sich verbunden, mit dem Ersten war sie bereits vor Urzeiten verheiratet, und darauf läuft es auch wieder hinaus: auf eine „Wiederverheiratung“. Mit fundierten Kenntnissen über Freud weiß Cavell zu berichten, dass jener zu der Ansicht gekommen sei, zweite Ehen verliefen in der Regel sowieso besser als erste. Die „Überlegenheit der zweiten Ehe“, referiert Cavell Freud, bezie-

he dieser „auf die ‚paradoxe Reaktion des Weibes auf die Defloration‘, die sie einerseits dauerhaft an den Mann bindet, ‚der sie zuerst den Sexualakt kennen lehrt‘, andererseits aber auch ‚eine archaische Reaktion von Feindseligkeit‘ gegen ihn entfesselt“ (S. 131). Die Wiederverheiratung ist für Cavell so „reizvoll und befriedigend“, weil man mit ein und demselben Mann weiterhin das Bett teilen könne, die Feindseligkeit falle weg. Cavell will diese Defloration natürlich nur als „psychologische oder spirituelle Jungfräulichkeit“ (ebd.) verstanden wissen. Wie dem auch sei: Der gute Dexter verkörpert nach Cavell gekonnt sowohl männliches Sex-Appell als auch väterliche Autorität. Und so ist der ganze Film darauf aus, die kleine Tracy zu zähmen: Sie sei während der Ehe ein Drache gewesen, hält Dexter ihr eine Standpauke; wenn sie nicht menschliche Schwäche – u. a. seine Sauferei – akzeptiere, werde sie zur Göttlichkeit, zur Jungfräulichkeit verdammt bleiben. Überwindung des Skeptizismus, freudianisch entfremdet: den Anderen und sich selbst in „der Wahrheit“ anerkennen. „Durch sein Erziehen und ‚Erschaffen‘ der Frau“, fassen Sparti und Hammer prononciert zusammen, „das nach Cavell in der Fähigkeit des Mannes besteht, sich in eine Position zu begeben, in der er sich um ihr Begehren verdient machen und die Frau dementsprechend aus ihrer psychologischen und physiologischen Jungfräulichkeit ‚erwecken‘ kann, gelingt es den beiden, die Bedingungen ihres gemeinsamen Glücks“ (S. 114) zu verhandeln, und damit die Wiederverheiratung als Neugeburt, Vergeben, ein Finden als Wiederfinden. Insgesamt hat Cavell wahrlich ein Händchen dafür, stereotype Traditionalität von Frauen- und Männerrollen an Beispielen wieder aufleben zu lassen und ihnen das in ihnen zutiefst schlummernde „Menschli-

che“ abzurufen. So auch in Shakespeares „Wintermärchen“: Leontes zweifelt in skeptischer Manier, dass Mamillus sein leiblicher Sohn ist – dabei könnte alles so einfach sein, wenn er ihn einfach als seinen Sohn anerkennt. Man fragt sich nur immer wieder: Wozu das Ganze? – und ist versucht, Cavell zumindest einmal blind zuzustimmen, wenn er schreibt, „[m]an mag nun den Eindruck bekommen, ich wollte aus jedem romantischen Melodrama das gleiche Resultat herauspressen“ (S. 83).

Dass zumindest auch derjenige, der für die Korrektur des Cavell-Manuskripts verantwortlich zeichnet, äußerst gelangweilt gewesen sein muss, bleibt aufgrund der teilweise den Inhalt des Satzes entstellenden Tippfehler so lange zu vermuten, bis das Gegenteil bewiesen ist. Hierzulande gilt Cavell vielen noch als „Geheimtip“, und es steht zu hoffen, dass dies noch lange Zeit der Fall bleiben wird.

Alexandra Niessen, Bochum

Neuerscheinungen

- AGAMBEN, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003. Ca. 190 S., ISBN 3-518-12300-9, ca. EUR 9,50 [im Erscheinen]
- ASKANI, Thomas: *Die Frage nach dem Anderen im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*. Wien: Passagen 2002. Ca. 168 S., ISBN 3-85165-552-4, ca. EUR 22,-
- BABICH, Babette E. (Hg.): *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God. Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S.J.* Dordrecht: Kluwer 2002. ISBN 1-4020-0234-3, EUR 160,- / USD 149,-
- BADIOU, Alain: *Ethik. Versuch über das Bewußtsein des Bösen*. Wien: Turia + Kant 2002. Ca. 140 S., ISBN 3-85132-343-2, EUR 15,-
- BEHRENS, Roger / Kai KRESSE / Ronnie M. PELOW (Hg.): *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Laatzten*. Wehrhahn 2002. 336 S., ISBN 3-932324-56-0, EUR 24,-
- BELTING, Hans / Dietmar KAMPER / Martin SCHULZ (Hg.): *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*. München: Fink 2002. Ca. 450 S., ISBN 3-7705-3728-9, ca. EUR 48,90
- BLUMENBERG, Hans: *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 354 S., ISBN 3-518-58328-X, EUR 37,-
- BOURDIEU, Pierre: *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 151 S., ISBN 3-518-12311-4, EUR 8,50
- CARR, David / Christian LOTZ (Hg.): *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang 2002. 347 S., ISBN 3-631-37435-6, EUR 48,-
- CASPER, Bernhard: *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg: Alber 2002. 375 S., EUR 45,-
- CAYGILL, Howard: *Levinas and the Political*. London, New York: Routledge 2001
- CHERNYAKOV, Alexei: *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 163]. 236 S., ISBN 1-4020-0682-9, EUR 87,- / USD 80,-
- COHN, Hans: *Heidegger and the Roots of Existential Psychotherapy*. London, New York: Continuum 2002. 208 S., ISBN 0-8264-5509-3, GBP 16,99
- CRARY, Jonathan: *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 408 S., ISBN 3-518-58321-2, EUR 41,10
- DANDYK, Alfred: *Unaufrichtigkeit. Die existentielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2349-8, EUR 25,-
- DERRIDA, Jacques: *Seelenstände der Psychoanalyse*. Übers. v. H.-D. Gondek. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-58319-0, EUR 14,-
- DERRIDA, Jacques: *Fichus*. Wien: Passagen 2002. Ca. 80 S., ISBN 3-85165-548-6, ca. EUR 12,90
- DERRIDA, Jacques: *Artaud Moma*. Wien: Passagen 2002. Ca. 128 S., ISBN 3-85165-5550-8, ca. EUR 26,-
- DIDI-HÜBERMAN, Georges: *Die leibhaftige Malerei*. Übers. v. M. Wetzel. München: Fink 2002. Ca. 190 S., ISBN 3-7705-3205-8, ca. EUR 20,-

- DRUMMOND, John J. / Lester EMBREE (Hg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Contributions to Phenomenology 47]. 584 S., ISBN 1-4020-0770-1, EUR 199,-
- ELLIOTT, Brian: *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Berlin: Duncker & Humblot 2002. 354 S., ISBN 3-428-09662-2, EUR 72,-
- EMAD, Parvis et al. (Hg.): *Hermeneutic Pre-conditions of the Thinking of Being, Questions Concerning Greek Philosophy, Theology and Politics*. Berlin: Duncker & Humblot 2002 [Heidegger Studies 18 (2002)]. 208 S., ISBN 3-428-10856-6, EUR 36,-
- FERREIRA, Boris: *Stimmung bei Heidegger Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 165]. 312 S., ISBN 1-4020-0701-9, EUR 106,- / USD 98,-
- FISHWICK, Sarah: *The Body in the Work of Simone de Beauvoir*. Frankfurt/Main u. a.: Lang 2002. 284 S., ISBN 3-906768-33-3, EUR 44,60
- FOUCAULT, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II: 1970–1975*. Hg. v. D. Defert u. F. Ewald unter Mitarbeit v. J. Lagrange. Übers. v. R. Ansén, M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 1031 S., ISBN 3-518-58353-0 (kt.), EUR 59,70 (kt.)
- FUCHS, Thomas: *Zeit-Diagnosen. Philosophisch-psychiatrische Essays*. Die Graue Edition 2002. 349 S., ISBN 3-906336-35-2, EUR 19,- / sFr. 35,-
- GADAMER, Hans-Georg / Silvio VIETA: *Im Gespräch*. München: Fink 2002. Ca. 120 S., ISBN 3-7705-3749-1, ca. EUR 9,90
- GELHARD, Dorothee: *Meta-Dialog. Levinas' Philosophie als etho-poietisches Konzept*. Frankfurt/Main u. a.: Lang 2002. 199 S., ISBN 3-631-39125-0, EUR 35,30
- HAVERKAMP, Anselm: *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*. München: Fink 2002. Ca. 160 S., ISBN 3-7705-3751-3, ca. EUR 16,90
- HEIDEGGER, Max: *Briefe an Max Müller*. Hg. von H. Zaborowski und A. Bösl. Freiburg: Alber 2002. 160 S., ISBN 3-495-48070-6, ca. EUR 40,-
- HENRY, Michel: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Übers. von R. Kühn. Freiburg: Alber 2002. 432 S., EUR 22,-
- HERRMANN VON, Friedrich Wilhelm: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. Frankfurt/Main: Klostermann 2002. 228 S., ISBN 3-465-03219-5, EUR 40,-
- HOFFMANN, Gisbert: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg: Alber 2002 [Phänomenologie Kontexte 11]. 236 S., EUR 37,-
- HONNETH, Axel / Martin SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003. Ca. 450 S., ISBN 3-518-29217-X, ca. EUR 14,- [im Erscheinen]
- HUSSERL, Edmund: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Hg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana Materialien 4]. 256 S., ISBN 1-4020-0404-4, EUR 95,- / USD 89,-

- HUSSERL, Edmund: *Urteilslehre. Vorlesung 1905*. Hg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana Materialien 5]. 184 S., ISBN 1-4020-0928-3, EUR 75,-
- HUSSERL, Edmund: *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis Lectures on Transcendental Logic*. Übers. von A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer 2001 [Edmund Husserl, Collected Works 9]. 720 S., ISBN 0-7923-7066-X, EUR 99,- / USD 91,-
- HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil, Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hg. von U. Melle. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke 20/1]. 500 S., ISBN 1-4020-0084-7, EUR 180,-
- HUSSERL, Edmund: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935)*. Hg. von S. Luft. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke 34]. ISBN 1-4020-0744-2, EUR 249,-
- HUSSERL, Edmund: *Arbeit an den Phänomenen*. Hg. v. B. Waldenfels. München: Fink 2002 [Übergänge 49]. ISBN 3-7705-3761-0, ca. EUR 29,90
- JACOBI, Rainer-M. E. / Dieter JANZ (Hg.): *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Ca. 270 S., ISBN 3-8260-1752-8, ca. EUR 30,-
- KERN, Andrea / Christoph MENKE (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. Ca. 350 S., ca. EUR 13,-
- KIM, Jae-Chul: *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2026-X, EUR 51,-
- KOGGE, Werner: *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*. Weilerswist: Velbrück 2002
- KORTOOMS, Toine: *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 161]. ISBN 1-4020-0121-5, EUR 114,-
- KÜHN, Rolf / Stefan NOWOTNY (Hg.): *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*. Freiburg: Alber 2002. 304 S., EUR 30,-
- LEE, Eunjoo: *Leib-Seele-Probleme im Rahmen der Phänomenologie ausgehend von Edmund Husserl*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2388-9, ca. EUR 49,50
- LEMKE, Anja: *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München: Fink 2002. Ca. 480 S., ISBN 3-7705-3755-6, ca. EUR 60,-
- LETZKUS, Alwin: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*. München: Fink 2002
- LIEBSCH, Burkhard / Jürgen STRAUB (Hg.): *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Campus 2002 [Im Erscheinen]
- LUFT, Sebastian: *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 166]. 318 S., ISBN 1-4020-0901-1, EUR 114,-
- LYOTARD, Jean-François: *Das Elend der Philosophie*. Wien: Passagen 2002. ISBN 3-85165-551-6, ca. EUR 35,-

- MACINTYRE, Alasdair / Paul RICŒUR: *Die religiöse Kraft des Atheismus*. Übers. von R. Ansén. Freiburg: Alber 2002. 104 S., EUR 13,-
- MALKA, Salomon: *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Lattes 2002
- MATTHEWS, Eric: *The Philosophy of Merleau-Ponty*. McGill-Queen's University Press 2002. 256 S., USD 19,95
- MERSCH, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-12219-3, EUR 12,-
- MORAN, Dermot: *Edmund Husserl*. Cambridge: Polity Press 2002. 230 S., ISBN 0-7456-2122-8, GBP 50,- (geb.) / 15,- (Pb.)
- MORAN, Dermot / Timothy MOONEY (Hg.): *The Phenomenology Reader*. London, New York: Routledge 2002. 614 S., ISBN 0-415-22422-5
- MOSER, Susanne: *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*. Tübingen: Edition Diskord 2002. ISBN 3892957274, EUR 16,-
- PAIMANN, Rebecca: *Formale Strukturen der Subjektivität. Egoologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*. Hamburg: Meiner 2002. Ca. 456 S., ca. EUR 86,-
- PARK, In-Cheol: *Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*. Amsterdam, New York: Rodopi 2002. 335 S., ISBN 90-420-1457-1, EUR 63,-
- PEUCKER, Henning: *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen“*. Hamburg: Meiner 2002. 277 S., ISBN 3-7873-1614-0, EUR 34,80
- RABANUS, Christian: *Praktische Phänomenologie. Jan Patockas Revision der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang 2002. 265 S., ISBN 3-631-39011-4
- RANCIÈRE, Jacques: *Das Unvernünftige. Politik und Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 160 S., ISBN 3-518-29188-2, EUR 10,-
- RODRIGUEZ, Agustin: *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 220 S., ISBN 3-8260-2364-1, ca. EUR 30,-
- RÖTTGERS, Kurt: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg: Scriptorum 2002
- RÖTTGERS, Kurt / Monika SCHMITZ-EMANS (Hg.): *Schweigen und Geheimnis*. Essen: Die blaue Eule 2002. 172 S., ISBN 3-89924-001-4, EUR 27,-
- RUSTEMEYER, Dirk (Hg.): *Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Ca. 260 S., ISBN 3-8260-2336-6, ca. EUR 35,-
- SACK, Marin / Alfred Prinz AUERSBERG: *Von der Neuropathologie zur Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Ca. 180 S., ISBN 3-8260-2379-X, ca. EUR 25,50
- SCHAFSTEDDE, Maria: *Spontaneität und Vermessenheit. Zur Genese Negativer Anthropologie bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 180 S., ISBN 3-8260-2279-3, EUR 25,-
- SCHNELL, Martin W.: *Pflege und Philosophie. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen*. Bern: Huber 2002, ISBN 3-456-83676-7, EUR 20,-
- SCHWERING, Gregor / Carsten ZELLE (Hg.): *Ästhetische Positionen nach*

- Adorno. München: Fink 2002. ISBN 3-7705-3730-0, ca. EUR 28,90
- SOMMER, Manfred: *Suchen und Finden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-58326-3, EUR 35,90
- STAUDACHER, Alexander: *Phänomenales Bewußtsein als Problem für den Materialismus*. Berlin, New York: de Gruyter 2002. 466 S., ISBN 3-11-017177-5, EUR 98,-
- STJERNFELT, Frederik / Dan ZAHAVI (Hg.): *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 164]. 235 S., ISBN 1-4020-0700-0, EUR 81,-
- STRAUB, Jürgen / Joachim RENN (Hg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt/Main: Campus 2002. EUR 49,90
- THURNHER, Rainer / Wolfgang RÖD / Heinrich SCHMIEDINGER: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (= Geschichte der Philosophie, Band XIII)*. Hg. von Wolfgang Röd). München: Beck 2002
- TIETZ, Udo: *Ontologie und Dialektik. Das Sein, das Urteil und die Synthesis bei Heidegger und Adorno*. Wien: Passagen 2002. Ca. 160 S., ISBN 3-85165-542-7, ca. EUR 19,90
- TOADVINE, Ted / Lester EMBREE (Hg.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Contributions to Phenomenology 45]. ISBN 1-4020-0469-9, EUR 122,-
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Hg.): *Phenomenology World-Wide Foundations – Expanding Dynamisms – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*. Dordrecht: Kluwer 2002. ISBN 1-4020-0066-9, EUR 299,-
- VAUGHAN, William: *Essays on Heidegger and European Philosophy*. Lewiston: Mellen Press 2003
- VOGT, Erik: *Zugänge zur politischen Ästhetik. Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Zizek, Sartre, Agamben*. Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-339-4, EUR 15,-
- VOGT, Erik (Hg.): *Was heißt Kontinentalphilosophie in den USA? Eine internationale Debatte über Hermeneutik, Dekonstruktion, Feminismus*. Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-334-3, EUR 18,-
- VOGT, Erik / Hugh SILVERMAN / Serge TROTTEIN (Hg.): *Derrida und die Politiken der Freundschaft*. Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-336-X
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: *Kunst und Erkenntnis*. Hg. v. U. Panzer. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2319-6
- WALDENFELS, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 479 S., ISBN 3-518-29190-4, EUR 16,-
- WEIDNER, Daniel: *Gershom Scholem. Politisches, historisches und historiographisches Schreiben*. München: Fink 2002. Ca. 415 S., ISBN 3-7705-3754-8, ca. EUR 49,90
- WOOD, David: *Thinking After Heidegger*. Cambridge: Polity Press 2002. 230 S., ISBN 0-7456-1623-2, GBP 50,- (geb.) / 15,- (Pb.)
- YOUNG, Julian: *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2002. ISBN 0-52100609-0, GBP 35,- (geb.) / 11,95 (Pb.)
- ZIELINSKI, Agata: *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Paris: P.U.F. 2002

Neuerscheinungen

- AGAMBEN, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003. Ca. 190 S., ISBN 3-518-12300-9, ca. EUR 9,50 [im Erscheinen]
- ASKANI, Thomas: *Die Frage nach dem Anderen im Ausgang von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*. Wien: Passagen 2002. Ca. 168 S., ISBN 3-85165-552-4, ca. EUR 22,-
- BABICH, Babette E. (Hg.): *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God. Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S.J.* Dordrecht: Kluwer 2002. 500 S., ISBN 1-4020-0234-3, EUR 160,- / USD 149,-
- BADIOU, Alain: *Ethik. Versuch über das Bewußtsein des Bösen*. Wien: Turia + Kant 2002. Ca. 140 S., ISBN 3-85132-343-2, EUR 15,-
- BEHRENS, Roger / Kai KRESSE / Ronnie M. PELOW (Hg.): *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60.* Laatzten: Wehrhahn 2002. 336 S., ISBN 3-932324-56-0, EUR 24,-
- BELTING, Hans / Dietmar KAMPER / Martin SCHULZ (Hg.): *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*. München: Fink 2002. Ca. 450 S., ISBN 3-7705-3728-9, ca. EUR 48,90
- BLUMENBERG, Hans: *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 354 S., ISBN 3-518-58328-X, EUR 37,-
- BOEHM, Rudolf: *Topik*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 162]. 216 S., ISBN 1-4020-0629-2, Hardbound, EUR 77,-
- BOURDIEU, Pierre: *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 151 S., ISBN 3-518-12311-4, EUR 8,50
- CARR, David / Christian LOTZ (Hg.): *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang 2002. 347 S., ISBN 3-631-37435-6, EUR 48,-
- CASPER, Bernhard: *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg: Alber 2002. 375 S., EUR 45,-
- CAYGILL, Howard: *Levinas and the Political*. London, New York: Routledge 2001
- CHERNYAKOV, Alexei: *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 163]. 236 S., ISBN 1-4020-0682-9, EUR 87,- / USD 80,-
- COHN, Hans: *Heidegger and the Roots of Existential Psychotherapy*. London, New York: Continuum 2002. 208 S., ISBN 0-8264-5509-3, GBP 16,99
- CRARY, Jonathan: *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 408 S., ISBN 3-518-58321-2, EUR 41,10
- DANDYK, Alfred: *Unaufrichtigkeit. Die existentielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2349-8, ca. EUR 25,-
- DERRIDA, Jacques: *Seelenstände der Psychoanalyse*. Übers. v. H.-D. Gondek. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 104 S., ISBN 3-518-58319-0, EUR 14,-
- DERRIDA, Jacques: *Fichus*. Wien: Passagen 2002. Ca. 80 S., ISBN 3-85165-548-6, ca. EUR 12,90
- DERRIDA, Jacques: *Artaud Moma*. Wien: Passagen 2002. Ca. 128 S., ISBN 3-85165-5550-8, ca. EUR 26,-

- DIDI-HUBERMAN, Georges: *Die leibhaftige Malerei*. Übers. v. M. Wetzel. München: Fink 2002. Ca. 190 S., ISBN 3-7705-3205-8, ca. EUR 20,-
- DRUMMOND, John J. / Lester EMBREE (Hg.): *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Contributions to Phenomenology 47]. 584 S., ISBN 1-4020-0770-1, EUR 199,- / USD 183,-
- ELLIOTT, Brian: *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Berlin: Duncker & Humblot 2002. 354 S., ISBN 3-428-09662-2, EUR 72,-
- EMAD, Parvis et al. (Hg.): *Hermeneutic Pre-conditions of the Thinking of Being, Questions Concerning Greek Philosophy, Theology and Politics*. Berlin: Duncker & Humblot 2002 [Heidegger Studies 18 (2002)]. 208 S., ISBN 3-428-10856-6, EUR 36,-
- FERREIRA, Boris: *Stimmung bei Heidegger Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 165]. 312 S., ISBN 1-4020-0701-9, EUR 106,- / USD 98,-
- FISHWICK, Sarah: *The Body in the Work of Simone de Beauvoir*. Frankfurt/Main u. a.: Lang 2002. 284 S., ISBN 3-906768-33-3, EUR 44,60
- FOUCAULT, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II: 1970–1975*. Hg. v. D. Defert u. F. Ewald unter Mitarbeit v. J. Lagrange. Übers. v. R. Ansén, M. Bischoff, H.-D. Gondek, H. Kocyba, J. Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 1031 S., ISBN 3-518-58353-0 (kt.), EUR 59,70 (kt.)
- FUCHS, Thomas: *Zeit-Diagnosen. Philosophisch-psychiatrische Essays*. Die Graue Edition 2002. 349 S., ISBN 3-906336-35-2, EUR 19,- / sFr. 35,-
- GADAMER, Hans-Georg / Silvio VIETTA: *Im Gespräch*. München: Fink 2002. Ca. 120 S., ISBN 3-7705-3749-1, ca. EUR 9,90
- GELHARD, Dorothee: *Meta-Dialog. Levinas' Philosophie als etho-poietisches Konzept*. Frankfurt/Main u. a.: Lang 2002. 199 S., ISBN 3-631-39125-0, EUR 35,30
- HAVERKAMP, Anselm: *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*. München: Fink 2002. Ca. 160 S., ISBN 3-7705-3751-3, ca. EUR 16,90
- HEIDEGGER, Max: *Briefe an Max Müller*. Hg. von H. Zaborowski und A. Bösl. Freiburg: Alber 2002. 160 S., ISBN 3-495-48070-6, ca. EUR 40,-
- HENRY, Michel: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Übers. von R. Kühn. Freiburg: Alber 2002. 432 S., EUR 22,-
- HERRMANN VON, Friedrich Wilhelm: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. Frankfurt/Main: Klostermann 2002. 228 S., ISBN 3-465-03219-5, EUR 40,-
- HOFFMANN, Gisbert: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg: Alber 2002 [Phänomenologie Kontexte 11]. 236 S., EUR 37,-
- HONNETH, Axel / Martin SAAR (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003. Ca. 450 S., ISBN 3-518-29217-X, ca. EUR 14,- [im Erscheinen]
- HUSSERL, Edmund: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*.

- Hg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana Materialien 4]. 256 S., ISBN 1-4020-0404-4, EUR 95,- / USD 89,-
- HUSSERL, Edmund: *Urteilslehre. Vorlesung 1905*. Hg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana Materialien 5]. 184 S., ISBN 1-4020-0928-3, EUR 75,- / USD 69,-
- HUSSERL, Edmund: *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis Lectures on Transcendental Logic*. Übers. von Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer 2001 [Edmund Husserl, Collected Works 9]. 720 S., ISBN 0-7923-7066-X, EUR 99,- / USD 91,-
- HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil, Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hg. von Ulrich Melle. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke 20/1]. 500 S., ISBN 1-4020-0084-7, EUR 180,- / USD 168,-
- HUSSERL, Edmund: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935)*. Hg. von Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer 2002 [Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke 34]. 712 S., ISBN 1-4020-0744-2, EUR 249,- / USD 229,-
- HUSSERL, Edmund: *Arbeit an den Phänomenen*. Hg. v. B. Waldenfels. München: Fink 2002 [Übergänge 49]. Ca. 282 S., ISBN 3-7705-3761-0, ca. EUR 29,90
- JACOBI, Rainer-M. E. / Dieter JANZ (Hg.): *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Ca. 270 S., ISBN 3-8260-1752-8, ca. EUR 30,-
- KERN, Andrea / Christoph MENKE (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. Ca. 350 S., ca. EUR 13,-
- KIM, Jae-Chul: *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 318 S., ISBN 3-8260-2026-X, EUR 51,-
- KOGGE, Werner: *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*. Weilerswist: Velbrück 2002
- KORTOOMS, Toine: *Phenomenology of Time. EDMUND HUSSERL'S ANALYSIS OF TIME-CONSCIOUSNESS*. DORDRECHT: KLUWER 2002 [PHENOMENOLOGICA 161]. 328 S., ISBN 1-4020-0121-5, EUR 114,- / USD 105,-
- KÜHN, Rolf / Stefan NOWOTNY (Hg.): *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*. Freiburg: Alber 2002. 304 S., EUR 30,-
- LEE, Eunjoo: *Leib-Seele-Probleme im Rahmen der Phänomenologie ausgehend von Edmund Husserl*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. ISBN 3-8260-2388-9, ca. EUR 49,50
- LEMKE, Anja: *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. München: Fink 2002. Ca. 480 S., ISBN 3-7705-3755-6, ca. EUR 60,-
- LETZKUS, Alwin: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*. München: Fink 2002
- LLEWELYN, John: *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*. Bloomington: Indiana University Press 2002. 255 S., ISBN 0-253-21493-9

- LUFT, Sebastian: *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 166]. 318 S., ISBN 1-4020-0901-1, EUR 114,- / USD 105,-
- LYOTARD, Jean-François: *Das Elend der Philosophie*. Wien: Passagen 2002. Ca. 296, ISBN 3-85165-551-6, ca. EUR 35,-
- MACINTYRE, Alasdair / Paul RICŒUR: *Die religiöse Kraft des Atheismus*. Übers. von R. Ansén. Freiburg: Alber 2002. 104 S., EUR 13,-
- MALKA, Salomon: *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Lattes 2002
- MATTHEWS, Eric: *The Philosophy of Merleau-Ponty*. McGill-Queen's University Press 2002. 256 S., USD 19,95
- MERSCH, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. ISBN 3-518-12219-3, EUR 12,-
- MORAN, Dermot: *Edmund Husserl*. Cambridge: Polity Press 2002. 230 S., ISBN 0-7456-2122-8, GBP 50,- (geb.) / 15,- (Pb.)
- MORAN, Dermot / Timothy MOONEY (Hg.): *The Phenomenology Reader*. London, New York: Routledge 2002. 614 S., ISBN 0-415-22422-5
- MOSER, Susanne: *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*. Tübingen: Edition Diskord 2002. ISBN 3892957274, EUR 16,-
- PAIMANN, Rebecca: *Formale Strukturen der Subjektivität. Egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*. Hamburg: Meiner 2002. Ca. 456 S., ca. EUR 86,-
- PARK, In-Cheol: *Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*. Amsterdam, New York: Rodopi 2002. 335 S., ISBN 90-420-1457-1, EUR 63,-
- PEUCKER, Henning: *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen“*. Hamburg: Meiner 2002. 277 S., ISBN 3-7873-1614-0, EUR 34,80
- RABANUS, Christian: *Praktische Phänomenologie. Jan Patoockas Revision der Phänomenologie Edmund Husserls*. Frankfurt/Main u. a.: Peter Lang 2002. 265 S., ISBN 3-631-39011-4, EUR 40,40
- RANCIÈRE, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 160 S., ISBN 3-518-29188-2, EUR 10,-
- RODRIGUEZ, Agustín: *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 220 S., ISBN 3-8260-2364-1, ca. EUR 30,-
- RÖTTGERS, Kurt: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg: Scriptorum 2002
- RÖTTGERS, Kurt / Monika SCHMITZ-EMANS (Hg.): *Schweigen und Geheimnis*. Essen: Die blaue Eule 2002. 172 S., ISBN 3-89924-001-4, EUR 27,-
- RUSTEMEYER, Dirk (Hg.): *Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Ca. 260 S., ISBN 3-8260-2336-6, ca. EUR 35,-
- SACK, Marin / Alfred Prinz AUERSPERG: *Von der Neuropathologie zur Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Ca. 180 S., ISBN 3-8260-2379-X, ca. EUR 25,50

- SCHAFSTEDDE, Maria: *Spontaneität und Vermessenheit. Zur Genese Negativer Anthropologie bei Ulrich Sonnemann*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 180 S., ISBN 3-8260-2279-3, EUR 25,-
- SCHNELL, Martin W.: *Pflege und Philosophie. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen*. Bern: Huber 2002, ISBN 3-456-83676-7, EUR 20,-
- SCHWERING, Gregor / Carsten ZELLE (Hg.): *Ästhetische Positionen nach Adorno*. München: Fink 2002. Ca. 208 S., ISBN 3-7705-3730-0, ca. EUR 28,90
- SOMMER, Manfred: *Suchen und Finden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 416 S., ISBN 3-518-58326-3, EUR 35,90
- STAUDACHER, Alexander: *Phänomenales Bewußtsein als Problem für den Materialismus*. Berlin, New York: de Gruyter 2002. 466 S., ISBN 3-11-017177-5, EUR 98,-
- STJERNFELT, Frederik / Dan ZAHAVI (Hg.): *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Phaenomenologica 164]. 235 S., ISBN 1-4020-0700-0, EUR 81,- / USD 70,-
- THURNHER, Rainer / Wolfgang RÖD / Heinrich SCHMIEDINGER: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (= Geschichte der Philosophie, Band XIII, hg. von Wolfgang Röd)*. München: Beck 2002
- TIETZ, Udo: *Ontologie und Dialektik. Das Sein, das Urteil und die Synthesis bei Heidegger und Adorno*. Wien: Passagen 2002. Ca. 160 S., ISBN 3-85165-542-7, ca. EUR 19,90
- TOADVINE, Ted / Lester EMBREE (Hg.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Contributions to Phenomenology 45]. 324 S., ISBN 1-4020-0469-9, EUR 122,- / USD 111,-
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Hg.): *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Analecta Husserliana LXXV]. 344 S., ISBN 1-4020-0070-7, EUR 130,-
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Hg.): *Life – Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential, Book I*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Analecta Husserliana LXXIV]. 432 S., ISBN 1-4020-0627-6, EUR 175,-
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Hg.): *Phenomenology World-Wide Foundations – Expanding Dynamisms – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*. Dordrecht: Kluwer 2002. 752 S., ISBN 1-4020-0066-9, EUR 299,-
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Hg.): *The Creative Matrix of The Origins Dynamisms, Forces and the Shaping of Life*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Analecta Husserliana LXXVII]. 432 S., ISBN 1-4020-0789-2, EUR 180,-
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Hg.): *Life – Truth in its Various Perspectives. Cognition, Self-Knowledge, Creativity, Scientific Research, Sharing-in-Life, Economics*. Dordrecht: Kluwer 2002 [Analecta Husserliana LXXVI]. 400 S., ISBN 1-4020-0071-5, EUR 147,-
- VAUGHAN, William: *Essays on Heidegger and European Philosophy*. Lewiston: Mellen Press 2003
- VOGT, Erik: *Zugänge zur politischen Ästhetik. Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Zizek, Sartre, Agamben*.

- Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-339-4, EUR 15,-
- VOGT, Erik (Hg.): *Was heißt Kontinentalphilosophie in den USA? Eine internationale Debatte über Hermeneutik, Dekonstruktion, Feminismus*. Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-334-3, EUR 18,-
- VOGT, Erik / Hugh SILVERMAN / Serge TROTTEIN (Hg.): *Derrida und die Politiken der Freundschaft*. Wien: Turia + Kant 2002. ISBN 3-85132-336-X, EUR 22,-
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: *Kunst und Erkenntnis*. Hg. v. U. Panzer. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. 200 S., ISBN 3-8260-2319-6, ca. EUR 25,-
- WALDENFELS, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. 479 S., ISBN 3-518-29190-4, EUR 16,-
- WEIDNER, Daniel: *Gershom Scholem. Politisches, historisches und historiographisches Schreiben*. München: Fink 2002. Ca. 415 S., ISBN 3-7705-3754-8, ca. EUR 49,90
- WOOD, David: *Thinking After Heidegger*. Cambridge: Polity Press 2002. 230 S., ISBN 0-7456-1623-2, GBP 50,- (geb.) / 15,- (Pb.)
- YOUNG, Julian: *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2002. 132 S., ISBN 0-52100609-0, GBP 35,- (geb.) / 11,95 (Pb.)
- ZIELINSKI, Agata: *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Paris: P.U.F. 2002

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/Juni und November/Dezember).

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.

HOME PAGE (mit Suchfunktion):

<http://www.journal-phaenomenologie.ac.at>