

imitated nature of desire; the scapegoat mechanism; and the importance of the biblical revelation in unmasking the scapegoat mechanism and making it ineffective. P. sticks to this now standard pattern, as chapters 3, 4 and 5 of the book deal with each of these insights in turn. He carefully follows in G.'s footsteps as he surveys the authors who helped G. to construct his theory.

To summarise these: firstly, the insight about the mimetic nature of desire arises from a reading of great novelists (Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust and Dostoyevsky), of key philosophers (Plato, Sartre, Hegel) and, very importantly, of William Shakespeare. Secondly, G.'s perception of the scapegoat process, and its foundational role in human culture and religion, owes a debt to Hobbes, Burkert, and Freud, and many mythical and legendary texts, in particular the Oedipus and Dionysus cycles. The third stage, the increasing importance of the biblical revelation, is evidenced by G.'s own readings of scriptural texts, but is brought into focus above all by G. taking seriously Nietzsche's challenge to Christianity – the opposition of 'Dionysus' and 'the Crucified'.

Understanding G., in other words, requires an engagement with a daunting array of important literary and philosophical sources, and P. does this confidently. The three expository chapters mentioned above are flanked by two wings of a 'tritych' which help to put mimetic theory into cultural and socio-political context, as promised in the book's title. Chapter 1, therefore, is an overview of G.'s life and work, while chapter 2 characterizes mimetic theory as a universal theory of religion. P. argues for the necessity of such a theory in the modern world, especially as accounts of secularization and of the disappearance of religion are increasingly found to be inadequate. Very much to the fore in this discussion are the main figures in P.'s own research, namely Thomas Hobbes and Carl Schmitt, each of whom speak of the religious formation of society in ways which are strikingly analogous to G.'s mimetic theory.

The other 'wing' of the triptych, comprising chapters 6 and 7, unravels some of the political and social implications of the theory: the origins of kingship and the significance of the death penalty; the 'Freund-Feind' distinction as the foundation and essence of politics; the relationship between men and women implied by mimetic theory, and its consequences for feminist thought. The volume concludes with a full bibliography of primary and secondary literature, in several languages, and a glossary of key terms.

P.'s book is largely expository, and although he indicates the ways where G. has developed or refined his thinking in response to criticism – for example, on the topic of sacrifice, or of his alleged 'ontologizing' of violence – one misses a chapter in which the main criticisms of mimetic theory are brought together in one place (though P. considered, and decided against, such a presentation). He also indicates rich seams of investigation, which can only be referred to in a cursory way, for example, mimesis in economic theory, or in film. Nevertheless, as indicated above, he offers a clear and comprehensive exposition of mimetic theory, at the same time expertly setting out the reasons why our modern world needs to take serious note of this theory. These strengths make this the standard textbook introduction in German to the work of this remarkable and controversial thinker.

M. KIRWAN S. J.

WEISS, MARTIN G., *Gianni Vattimo*. Einführung. Mit einem Interview mit Gianni Vattimo. Wien: Passagen 2003. 218 S., ISBN 3-85165-588-5.

Das Denken des postmodernen Philosophen Gianni Vattimo (= V.) wird seit einigen Jahren verstärkt auch hierzulande rezipiert, nachdem ein Großteil seiner Werke aus dem Italienischen übersetzt und somit auch einer deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht wurde. Bislang aber fehlte eine solide Einführung in sein Werk. Diese Lücke vermag nun die Arbeit von Martin G. Weiß (= W.) zu schließen. W. zeigt zum einen V.'s philosophische Provenienz aus dem italienischen und deutschen Kontext auf und versteht es zum anderen, in einer geschickten Verschränkung einer systematischen und werkgenetologischen Darstellungsweise dem noch nicht umfassend informierten Leser einen Zugang zu V.'s „schwachem Denken“ zu schaffen.

Zunächst versucht der Autor, V.'s Absetzbewegungen von einer traditionellen Philosophie verständlich zu machen, indem er vier wesentliche Grundzüge der Metaphysik

nachzeichnet: a) die Rückführung alles Seienden auf einen letzten Grund, b) die Vernachlässigung des Partikulären zugunsten einer Allgemeinheit, c) die teleologische Geschichtsauffassung als Fortschrittsprozess und d) die Tendenz der Vergegenständlichung alles Seienden in einer Ontologie der Vorhandenheit. Diese didaktisch typisierenden Kennzeichnungen der Tradition dienen nun W. als Kontrastfolie, die metaphysikkritischen Intentionen V.s in systematischer Weise nachzuzeichnen. Die Tradition der Metaphysik wird von V. jedoch nicht pauschal abgelehnt; vielmehr versucht er, ehemals feste Grundlagen so zu verschieben, daß sie gegen ihre ursprüngliche Intention mehrfach gebrochen weitergeschrieben werden. Mit Heidegger nennt V. diesen Umgang mit der Metaphysik „Verwindung“. Entgegen Heideggers Ausführungen einer zunehmenden Verobjektivierung im Laufe der Seinsgeschichte oder auch Foucaults Analysen der sich stetig ausbreitenden Machtapparate sieht V. die metaphysischen Grundprinzipien einer – ihm willkommenen – sukzessiven Schwächung unterworfen. Dieses streitbare Geschichtsmodell stellt W. nun nicht sogleich in Frage, sondern versucht vielmehr, die Beweggründe V.s sorgfältig nachzuzeichnen.

Im ersten Kap. zeigt W. vor allem in Rückgriff auf die bislang unübersetzte Nietzschestudie „Il soggetto e la maschera“ (1974) auf, inwiefern in der Moderne eine ekstatisch-funktionale Zeitauffassung des Fortschritts leitend war, in dem der Wert eines jeden Seienden hinsichtlich seiner Novität bemessen wurde. Dieser sich stets überbordenden Überwindung versucht sich V.s postmodernes Denken zu entziehen, indem Nietzsches Einsicht von einer zyklischen „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ als Bruch mit einem linear-teleologischen Geschichtsmodell interpretiert wird. Damit einhergehend vollzieht sich ebenso eine grundlegende Destruktion des metaphysischen Subjektverständnisses. Die Rede von einem autonomen Ich, das seine Zukunft frei gestaltet und beherrscht, ist im postmodernen Zeitalter einer ewigen Wiederkehr widersinnig; das ehemals souveräne Subjekt muß laut V. nunmehr als „Oberflächeneffekt“ (61) einer vorausgehenden, nicht biologistisch zu verstehenden Pluralität von Instinkten und Trieben vor jeder personalen Identität begriffen werden. Unklar bleibt an diesem Punkt jedoch einerseits, wie V. dieses umfassend destabilisierte Subjekt künftig in einer „positiven“ Weise zu denken vermag, und andererseits, wie diese zyklische Geschichtsauffassung mit der ansonsten von V. historisch konstatierten, fortlaufenden Schwächung, die er selbst als „verwässerten Hegelianismus“ (173) bezeichnet, einhergehen soll.

Nach der Zurückweisung eines souveränen Subjekts kreist der zweite Abschnitt um die sukzessive Auflösung des Objektivismus. Galt in der Tradition das Urteil als Ort der Wahrheit, da hierin Verstand und Sache zu einer unmittelbaren Angleichung kamen (Adäquationstheorie), wird für V. diese Wahrheitsauffassung aufgrund von Heideggers Einsicht in ein „hermeneutisches Als“ brüchig. Der Gegenstand an sich erscheint dem Menschen nicht mehr in einer immediaten und somit nicht weiter explizierbaren Weise, sondern ist stets in einem subjektrelativen Auslegungshorizont eingebettet. Diese vorausgehende Kontextualisierung macht es V. unmöglich, von einer rundum gesicherten Objektivität zu sprechen. Alles ist nur mehr in und durch die jeweilige Auslegung zugänglich. Aber auch diese Einsicht, so V.s Spitze, ist wiederum nur eine Interpretation. W. versucht zwar diese Reduplizierung des Interpretationsbegriffs verständlich zu machen, mit dem sich V. von einer phänomenologisch-hermeneutischen Sichtweise abzusetzen gedenkt und jedes dogmatische Postulat in seinem Denken zu vermeiden sucht; der Antwortversuch von V. selbst, der sich auf die je schon geschichtliche Gegebenheitsweise des Interpretierenden beruft („Die Texte sind ihrerseits bereits Interpretationen anderer Texte und so weiter, ohne daß die Möglichkeit bestünde, zu einer ersten Bedeutung gelangen zu können, die Wirklichkeit, Unmittelbarkeit oder vorinterpretatorische Gegebenheit wäre“ [88; vgl. 173]) und nicht nach einer „ontologischen“ Rechtfertigung ringt, mutet jedoch von philosophischer Warte aus enttäuschend an.

Im dritten Abschnitt erläutert W., inwiefern V. in „Jenseits der Interpretation“ (1995) mit seiner Kritik an totalitären Verhältnissen eine Doppelstrategie verfolgt. Einerseits geht er mit Heidegger konform, der zwar in der Technik eine vollkommene Verfügbarkeit eines jeden Seienden für das Subjekt sah, gleichzeitig aber betonte, daß eine Verselbständigung der Technik – beispielsweise in ihrem Nichtfunktionieren – in eine haltlose Ohnmacht umschlagen kann. In diesem außer Kontrolle geratenen Vergegenständlich-

chungsprozeß wird das scheinbar souveräne Subjekt selbst zu einem beherrschten Objekt. Andererseits weist V. darauf hin, daß die in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition gängige Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einer Korrektur unterzogen werden muß. Auch die Naturwissenschaften verfolgen längst nicht mehr ein dingontologisch verifizierbares Wahrheitsmodell im Sinne empirisch beweisbarer Fakten, sondern bewegen sich – wie die Geisteswissenschaften – im Bereich von Modellen, Hypothesen und Interpretationen, so daß eine prinzipielle methodische Unterscheidung zwischen den beiden Wissensbereichen für V. hinfällig wird. Analog zu dieser Art der „Schwächung der Ontologie“ stimmt er in Hinblick auf die Verbreitung der (Massen-)Medien nicht in den Chor der Kritiker einer Kulturindustrie ein, sondern vertritt die These, daß gerade die polyphonen Informationsquellen einen Einblick in den Konstruktionscharakter der Wirklichkeit(en) geben, die stets nur vermittelt zugänglich sind, und daß wir es fortan mit einer Vervielfältigung von stark divergierenden Weltbildern zu tun haben, die sich nicht mehr auf eine gemeinsame Realität, sondern nur mehr auf die unterschiedlichen Interpretationen beziehen können. Da in dieser medialen Fülle jede Gruppierung ihre Stimme erheben kann, verortet V. darin ein großes Potential eines Demokratisierungsprozesses. Pikanterweise wird diese These einer nicht-propagandistischen Wirkung der Medien von einem Philosophen aus Italien formuliert, wo seit geraumer Zeit ein Medienzar als Regierungschef fungiert.

V.s Abkehr von jeglichen Totalitarismen in Form von objektiven Wahrheiten oder Letztbegründungsversuchen verfolgt W. im vierten Abschnitt. Für den italienischen Philosophen werden sämtliche feste Strukturen des Seins in der (gadamerischen Wirkungs- oder heideggerschen Seins-)Geschichte aufgelöst. Als alleiniges Paradigma dieser sukzessiven ontologischen Schwächung fungiert die „geschichtliche ‚Folgerichtigkeit‘“ (110); mit ihr steht und fällt die jeweilige Aneignung oder Zurückweisung einer Interpretation, die für V. in eine pragmatisch-praktikable Lebbarkeit der Traditionsaneignung mündet. Hierin verortet W. auch den aktiven Part des schwachen Denkens, da sich jede tradierte Lebensform in der jeweiligen Übernahme zu bewähren hat. Den mit dem schwachen Denken einhergehenden Theorieverzicht versucht der Autor in überzeugender Weise mit Ausformungen der akademischen Skepsis kurzzuschließen, indem jeder logische Diskurs von Anfang an verweigert und damit auch auf den eigenen Wahrheitsanspruch verzichtet wird. Diese Art der Skepsis stimmt weder den Argumenten anderer noch den eigenen zu, sondern versucht vielmehr, beim jeweiligen Gegenüber eine Unkenntnis zu evozieren. Beinahe performativ verzichtet hier W. weitgehend auf eigene Ausformulierungen oder Einwände und überläßt großzügig V. das Wort, den er ausgiebig zitiert.

Seit Mitte der 90er Jahre widmet sich der gläubige Katholik V., etwa in „Glauben – Philosophieren“ (1996) oder „Dopo la cristianità“ (2002), verstärkt theologischen Fragestellungen. Hand in Hand mit seiner geschichtsphilosophischen Deutung einer sukzessiven Schwächung der Ontologie verortet er in der *Kenosis* Gottes, die er als Hauptzug des Christentums ausmacht, eine ähnliche Zurückweisung von unumstößlichen Säkularisierungen, die wesentlich zur Auflösung der Metaphysik beigetragen hat; W. problematisiert in diesem Zusammenhang, daß V. die christliche Caritas des Neuen Testaments gegen den rachsüchtigen Gott des Judentums ausspielt, stellt aber V.s Ausführungen *in toto* nicht in Frage. In dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion erblickt der italienische Philosoph eine Ablehnung jeglicher Gewalt in der Form einer Pietät gegenüber allem Lebendigen. Die *pietas* dient V. als zukünftig einzunehmende ethische Haltung, um ein machtfreies, aber wohl allzu versöhnliches „emanzipatorisches Geschehen“ (144) zu erreichen. V.s Idee eines gewaltfreien Zeitalters infolge der Entkräftigung metaphysischer Totalitarismen scheint sowohl in Anbetracht der tatsächlichen politischen oder religiösen Konflikte als auch der anderswo betonten radikalen Alterität mehr ein utopischer Wunsch denn ein praktikabler Weg zu sein.

Scharfe Konturen erhalten die Ausführungen von W. im Schlußkap. und in einem sich im Anhang befindenden, sehr lesenswerten Interview mit V., wo kritische Anfragen an das schwache Denken gerichtet werden. Vor allem zwei philosophische Weggefährten diesseits und jenseits der Alpen, Wolfgang Welsch und Dario Antiseri, erweisen sich da-

bei als die hartnäckigsten Kritiker. So stellt Welsch V.s. Installation der Geschichte in ihrer normierenden Funktion in Frage, da er sich hier doch wieder auf ein Grundprinzip beruft und sich somit selbst widerspricht. Daneben fragen sich Antiseri und Welsch, ob die Geschichte nicht einer permanenten Schwächung unterworfen sei und weiterhin das Recht des Stärkeren gelte; zu sehr sind hier V.s. Ausführungen an einer bestimmten Auslegung der Heideggerschen Seinsgeschichte orientiert. Ebenso muß sich V. dem Vorwurf des Eurozentrismus aussetzen, da er sich ausschließlich dem christlich geprägten Abendland verschreibt und andere Kulturkreise außer acht läßt.

Man mag mit den Deutungen V.s. nicht immer konform gehen; eines muß man dem italienischen Philosophen aber zugestehen, nämlich daß er auf entscheidende Probleme und Fragestellungen hinweist, an denen sich auch ein kommendes, vielleicht nicht mehr allzu schwaches Denken abarbeiten haben wird: die Reichweite und die Grenzen der Rationalität sowie der mögliche Verzicht auf ein absolutes Fundament stehen ebenso zur Diskussion wie die Unhintergebarkeit einer Pluralität von Kulturen, Religionen und Weltanschauungen. Mit der Konstatierung dieser Differenzen sind aber die Gespräche nicht abgeschlossen, sondern allererst eröffnet; wie tatsächlich mit Wertekonflikten – unter Beibehaltung der irreduziblen Eigenheiten der jeweiligen Parteien – umzugehen ist, scheint bei V.s. Auslegung einer allgemeinen Zersetzung fester Prinzipien noch nicht ausreichend gelöst zu sein.

W. ist es zu verdanken, daß die oft assoziative und mitunter sehr sprunghafte Denkweise V.s. durch seine hinweisenden Kommentare eine für den Leser stringente Bündelung erfährt und das Denken des italienischen Philosophen – auch der noch nicht ins Deutsche übersetzte Part – systematisch und vor allem sehr ausgewogen vorgestellt wird. Die zahlreichen Verweise auf die deutsche Tradition (Nietzsche, Heidegger, Adorno oder Gadamer) sind ebenso hilfreich wie die Hinweise auf den hierzulande weitgehend unbekannteren italienischen Kontext (Pareyson, Cacciari, Rovatti oder Gargano). Mitunter mühsam sind allerdings die vielen und manchmal überlangen Zitate nicht nur aus den Werken V.s., was durchaus gerechtfertigt ist, sondern auch aus der Sekundärliteratur. Was fehlt – nicht zuletzt bei V. selbst –, ist eine intensive Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmoderne Frankreichs; vermutlich hätte sich V. bei einer genauen Analyse der Begriffe Alterität, Heterogenität oder Differenz so manchen Vorwurf erspart.

M. FLATSCHER

2. Systematische Philosophie

TUGENDHAT, ERNST: *Egozentrizität und Mystik*. Eine anthropologische Studie. München: Beck 2003. 170 S., ISBN 3-406-51049-3.

Die Studie von Ernst Tugendhat (= T.) gliedert sich in zwei Teile, einen längeren ersten Teil, in dem T. – teilweise unter Rückgriff auf seine *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main 1976) und seine *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt am Main 1993) – vor allem die Struktur des menschlichen Sich-Verhaltens zu sich analysiert (Kap. 1–5), und einen zweiten Teil, in dem er aufbauend auf den Ergebnissen des ersten Teils ein bestimmtes Verständnis von Mystik erarbeitet, in dessen Zentrum das Zurücktreten von sich steht (Kap. 6 u. 7). Ausgangspunkt der Untersuchung der Struktur des menschlichen Sich-Verhaltens zu sich selbst ist die Analyse des Wortes ‚ich‘. Die Menschen sind, anders als die Tiere, ‚ich‘-Sager. Das Wort ‚ich‘ benennt dabei keine geheimnisvolle und aufklärungsbedürftige Entität, nämlich das Ich (diese Entität gibt es nicht); vielmehr referiert man durch den Gebrauch von ‚ich‘ auf sich. Die Referenz des Sprechers auf sich hat zwei Funktionen. Der feste Referenzpunkt in der Sprache ist erstens deswegen notwendig, damit man sich über die Welt und die Gegenstände in ihr überhaupt unterhalten kann. Ohne ein solches Identifizierungssystem würde unsere Sprache nicht funktionieren. Zweitens spreche ich mir alle Prädikate als „einer Person zu, die sich von allen anderen Gegenständen und insbesondere also auch von allen anderen Personen unterscheidet“ (28). Der Gebrauch des Wortes ‚ich‘ impli-