

ZWISCHEN VERZÜCKUNG UND VERZWEIFLUNG. Dimensionen religiöser Erfahrung. Herausgegeben von Florian Ubl und Artur R. Boelderl (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; Band 2). Düsseldorf: Parerga 2001. 244 S. ISBN 3-930450-64-X.

(1) „Religiöse Erfahrung“ als mögliche Begründung der Rationalität religiöser Überzeugungen scheint in den letzten Jahren wieder verstärkte Aufmerksamkeit zu gewinnen, und zwar aus verschiedensten philosophischen Blickwinkeln – ich verweise etwa auf die „reformierte Erkenntnistheorie“ Alvin Plantinga, sowie die Monographien von C. Franks Davis (*The evidential force of religious experience*, 1989), W. P. Alston (*Perceiving God*, 1991) und jüngst R. Esterbauer (*Anspruch und Entscheidung*, 2002). Im Jahre 2000 hat die Österreichische Gesellschaft für Religionsphilosophie (ÖGRPh) ihre Zweijahrestagung diesem Thema gewidmet; und einmal mehr ist der ÖGRPh (natürlich im besonderen den Hgg.n) zu dem bemerkenswerten Kunststück zu gratulieren, ihre Tagungsbände erstaunlich schnell, in einladender äußerer Form und überdies erfreulich erschwinglich (knapp über 19 Euro) zu publizieren. Ihrem interdisziplinären Selbstverständnis gemäß konzipiert die ÖGRPh ihre Tagungen bevorzugt im Grenzbereich zu anderen Disziplinen – womit natürlich immer gewisse inhaltliche Wagnisse und Unwägbarkeiten verbunden sind. Dies alles sei vorausgeschickt, weil im Vergleich zu Band 1 (*Rituale*, 1999, siehe die Besprechung in ThPh 75 (2000), 613–615) diesmal doch ein merklicher Verlust an thematischer Kohärenz festzustellen ist. Dankenswerterweise haben die Hgg. aber nicht versucht, diesen Umstand durch editorische Subsidiärhermeneutik zu beschönigen, sondern die Beiträge einfach nach einer losen musikalischen Analogie „Exposition-Durchführung-Reprise-Coda“ gruppiert. Dies gibt wohl auch dem Rez. die Freiheit, die Beiträge etwas umzugruppieren und sie nach absteigender Themennähe, gleichsam in einer Abfolge konzentrischer Kreise, zu besprechen.

(2) Systematisch-philosophisch unmittelbar themenrelevant sind vier Beiträge. *Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld* prüft und kritisiert zunächst drei traditionelle Ansatzpunkte der (philosophischen) Gotteserkenntnis: die erfahrungsferne Ontotheologie (in Wucherer-Huldenfelds Darstellung dem ontologischen Argument nahekommend), den Kontingenzgedanken (der den ontotheologischen Gedanken verpackt enthalte und überdies leicht in die Abwertung des Endlichen abkippe) und den Partizipationsgedanken. Letzterer bietet dem Verf. jedoch Ansatzpunkte, die er phänomenologisch weiterentwickelt zu seiner Umschreibung einer „ursprünglichen Erfahrung“. „Ursprüngliche Erfahrung“ hat Gabe-, Widerfahrnis-, Weltoffenheits- und Leibhaftigkeitscharakter, sie verdichtet sich im Gegenüber von Du und Du, und sie verweist zurück auf einen Ursprung, der der „Anfangsgrund der religiösen Dimension [ist], an dem vorbei es keine Gotteserkenntnis gibt“ (26). Weiter nachzufragen (aber von Wucherer-Huldenfeld auch nirgends ausgeschlossen) ist freilich, ob die nähere Artikulation und Reflexion dieser Gotteserkenntnis nicht doch wieder auf den Kontingenzgedanken rekurrieren müßte. – *Richard Schaeffler* plädiert dafür, daß religiöse Erfahrungen der vernünftigen Reflexion bedürfen, weil nur die Vernunft – als Fähigkeit, den „Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem je größeren Anspruch offen zu halten“ (34f.) – religiöse Erfahrungen vor zwei Fehlentwicklungen bewahren kann: vor der Aufrichtung begrifflicher Idole und der naiven Selbstzelebration des frommen Gemüts einerseits, und vor dem Verzicht auf alle Vermittlungsgestalten andererseits. Beides verbaut die Möglichkeit, das Heilige in der Wirklichkeit zur Geltung zu bringen und unsere theoretischen und praktischen Urteile daran zu messen. Die Fähigkeit zur Interpretation der religiösen Erfahrung traut Schaeffler der Vernunft deshalb zu, weil ihr der Umgang mit Grenz-Erfahrungen nicht neu ist; etwa ist Kants Frage nach der Einheit von Natur und sittlicher Welt ein Beispiel dafür. Schaeffler liest das Gottespostulat bei Kant als Hoffnungsaussage und erweitert seine Funktion: Nicht nur die letzte Einheit von Natur und sittlicher Welt, sondern (mindestens) auch die Einheit der Welten der ästhetischen und religiösen Erfahrung sowie der Welt der Geschichte wird dadurch garantiert. Epistemologisch gesehen vertritt Schaeffler damit eine kohärentistische Variante einer Transzendentalphilosophie, die für viele Rationalitätsbereiche offen ist, ohne damit machtlos gegen beliebige Geltungsansprüche zu sein. – *Otto Mucks* Beitrag kann u.a. als Konkretisierung von Schaefflers

Position in einer bestimmten Richtung gelesen werden: was ist von „Erklärungen“ religiöser Erfahrung zu halten? Bekanntlich stehen diesbezüglich ja auch religiöse Menschen vor einem Problem, das etwa durch folgende drei Tatsachen umrissen wird: (1) Prominente Richtungen der Religionskritik möchten jede Form „religiöser Erfahrung“ psychologisch oder soziologisch als Projektionsprodukt erklären (oder würden deren Beschreibung überhaupt als kognitiv sinnlos einstufen); (2) viele religiöse Personen berufen sich jedoch zur Begründung ihrer religiösen Meinungen auf religiöse Erfahrung oder wollen zumindest die Möglichkeit authentischer, nicht einfach weg-erklärbarer religiöser Erfahrung nicht grundsätzlich ausschließen; (3) allerdings gibt es manche Formen behaupteter „religiöser“ Erfahrung, für die auch religiöse Personen eher eine psychologische oder soziologische Erklärung vorziehen würden. Muck geht den Möglichkeiten und Grenzen von „Erklärungen“ religiöser Erfahrung u. a. anhand von Joseph Maréchal's frühen religionspsychologischen Schriften und I. M. Bocheński's *Logik der Religion* nach. Bei allen Unterschieden, so Muck, kommen die beiden Autoren in zwei wichtigen Punkten überein: Beiden geht es um die Kritik verengter Erkenntnismodelle (bei Maréchal ist es die Konzeption des Erkenntnisproblems als „Brückenproblem“ zwischen einem weltfern rasonierenden Subjekt und einer Außenwelt, bei Bocheński ist es das logisch-empiristische Modell), und beide propagieren ein Erkenntnismodell, in dem die fortlaufende, möglichst konsistente Aufarbeitung der Gesamterfahrung im Zentrum steht. Das Erkenntnissubjekt bewegt sich dabei schon immer in seiner Welt, seine bisherige Aufarbeitungspraxis beeinflusst seine Erkenntnis ebenso wie etwa interpretierende Rahmenhypothesen, z. B. die „religiöse Hypothese“ bei Bocheński. Unter „religiöser Erfahrung“ versteht Bocheński zwar primär die Betrachtung des einzelnen aus der Sicht der religiösen Hypothese, während Maréchal eher mit einer unmittelbaren – wenngleich analogen – Erfahrung der Gegenwart Gottes rechnete, aber diese Detailunterschiede treten hinter einer wichtigen Parallele in den Hintergrund, die Muck als den systematischen Hauptertrag des Vergleichs übernimmt: Grundsätzlich könnten die Geltungsansprüche verschiedenster Akte der Bejahung berechtigt sein (auch die „religiöser Erfahrung“) – damit wird jedoch noch nicht die Geltung jedes Einzelakts präjudiziert. – *Hans Julius Schneider* entwirft aus der Perspektive des methodischen Konstruktivismus Erlanger Prägung eine „erkenntnistheoretische Landschaftsskizze“ mit einigen grundlegenden Einsichten über verschiedene Erfahrungsbegriffe: (a) „wissenschaftliche Erfahrung“ ist nicht eine Ansammlung von atomistisch zu denkenden Daten oder Faktenbeschreibungen, sondern von Abstraktionen aus stabilen Handlungszusammenhängen (darin zeigt sich sowohl die Bedeutung der Sprachwahl für die Wissenschaft als auch – gegen manche postmoderne Überzeichnung – die Bedeutung der widerständigen, vorgegebenen Welt, wie sie eben ist). (b) „Lebensweltliche Erfahrung“ hat mehr mit Können und Sich-Auskennen zu tun als mit mentalen Protokollen der „Innenseite“ von Handlungen und Situationen (die alltägliche Redeweise, die „Erfahrung mit etwas haben“ mit „sich etwas vorstellen können“ gleichsetzt, ist hier irreführend). Daraus ergibt sich, daß der Bereich der „Gegenstände lebensweltlicher Erfahrung“ nicht zu eng anzusetzen ist, sondern so mannigfaltig ist wie die Weisen, auf die Wörter eine Bedeutung haben können. „Wahrheitsfähige“ Diskurse kann es demnach auch dort geben, wo es keine „Dinge“ im raumzeitlichen Sinn und keine „Erfahrungsbausteine“ gibt (Schneider zeigt dies anhand der Rede von Zahlen, Begriffen und Intentionen). Der religionsphilosophische Ertrag dieser Überlegungen ist zunächst, daß die religiöse Rede vor der (von Carnap u. a.) vorgeschlagenen non-kognitiven Umdeutung bewahrt werden kann, und daß es legitime, wahrheitsfähige Verwendungen von „Es gibt ...“ geben kann, die von ihrer Tiefengrammatik her anders funktionieren als Existenzbehauptungen über schwer zugängliche Gegenstände (wie unentdeckte Planetenmonde oder am Wochenende erreichbare Klempner). (c) Was aber bedeutet in diesem Rahmen „religiöse Erfahrung“? Religiöse Erfahrung muß nach dem Gesagten weder auf äußerer, sinnlicher Erfahrung noch auf irgendeiner Form „innerer Empirie“ beruhen. Das Können und Sich-Auskennen, um das es in der religiösen Erfahrung geht, wäre eher ein „Leben-Können“ im umfassenden Sinn, eine neue Sicht der Dinge, und nicht ein unerhörter Kontakt mit transzendenten Gegenständen (124 f). Religiöse Erfahrung in diesem Sinne ist, wenn auch nicht plan- und erzwingbar, so doch einfluß- und einüßbar, wie Schneider an-

hand buddhistischer und christlicher Traditionen zeigt. Der Wahrheitsanspruch religiöser Einstellungen besteht in einer angemessenen, illusionslosen Sicht des Lebens und seiner Widerfahrnisse, insbesondere in der Überwindung des Leids. Wo in der religiösen Rede Aussagen über die Existenz und die Eigenschaften von Gegenständen gemacht werden, könnten diese im Sinne des unter (b) Gesagten gedeutet werden, ohne damit ihre Wahrheitsansprüche aufzugeben. Kritisch nachzufragen wäre, wie Schneiders Position folgendes Problem lösen würde: Religionen machen in ihren historischen Erscheinungsformen mitunter kontradiktorische Aussagen („Gott ist dreifaltig“ – „Gott ist nicht dreifaltig“). Wenn zwei solche Religionen das Kriterium der Lebensbewahrung gleichermaßen erfüllen (und wer wollte das a priori ausschließen?) und somit Wahrheitsansprüche erheben können, dann gibt es mindestens eine Aussage, die zugleich wahr und falsch ist.

(3) Zwei Beiträge bringen philosophie- bzw. religionsgeschichtliches Beispielmateriale aus dem Mittelalter zum Thema religiöse Erfahrung. *Gerhard Leibold* geht den Aussagen zur mystischen Gotteskenntnis bei Dionysius Areopagita und Augustinus nach. Leibold weist u. a. darauf hin, daß Mystik bei Dionysius eine religiöse Praxisform innerhalb der institutionellen Kirche ist. Sie sollte weniger als subjektives Erlebnis verstanden werden, sondern als Erfahrungsform, die im Sinne des klassischen Dreischritts Reinigung-Erleuchtung-Vollendung auch bis zu einem gewissen Grade einübbar ist (diesbezüglich wären interessante Querverbindungen zum Beitrag von H.-J. Schneider zu ziehen). – *Peter Dinzelbacher* berichtet über religiöse Auditionen (mitunter auch Einsprachen oder *voces* genannt) im Mittelalter, also „akustische Wahrnehmungen von Stimmen, die aus einer anderen Welt kommen“ (75). Der Beitrag ist insofern wertvoll, als er die derzeit einlässlichere Behandlung dieses in der Literatur bislang übersehenen Themas darstellen dürfte. Irritierend ist allerdings das Fehlen jeglicher systematischer Perspektive für das Rahmenthema des Bds. – es bleibt bei der historischen Darstellung solcher Phänomene und einem Vorschlag zu deren Klassifizierung.

(4) Eine dritte Gruppe von Beiträgen sind teils hochklassige Arbeiten zu allgemeineren religionsphilosophischen Themen, teils systematischer, teils historischer Art, allerdings ohne stärkere Bezüge zum Rahmenthema „religiöse Erfahrung“. *Peter Strasser* geht den heutigen Möglichkeiten eines „religiösen Universalismus“ nach (auf seine 2002 erschienene einschlägige Monographie *Der Gott aller Menschen* sei hingewiesen). Wie könnten Religionen Anspruch auf universelle Geltung erheben, mit welcher Strategie könnte man gute Gründe für alle Menschen aufzeigen, an die Lehren einer Religion zu glauben – und zwar angesichts der Tatsachen, daß Religionen doch kulturell mitgeprägt sind, daß sie sich auf supranaturales Wissen berufen und daß ihre Ansprüche zum Teil dem gesunden Menschenverstand zuwiderlaufen? Mit bemerkenswertem Scharfblick für die gegenwärtige Theologie analysiert und kritisiert Strasser drei dort häufig zu beobachtende universalistische Strategien: die pragmatistische, die symbolistische (alle Religionen seien in Wahrheit nur Symbole für die unausdrückbare *ultimate reality*) und die performativ-sprechakttheoretische Umdeutung der religiösen Lehren. Strasser hält dagegen aus mehreren Gründen daran fest, daß ein bestimmter kognitiver Gehalt, der sich in wahrheitsfähigen Meinungen und Behauptungen ausdrückt, für die Religionen unverzichtbar ist. Und er plädiert dafür, daß der einzige Ansatzpunkt des religiösen Universalismus, wie er dem Christentum immanent sei, die natürliche Theologie sei (136f.). Freilich weist Strasser – ganz im Sinne der Tradition – darauf hin, daß die natürliche Theologie nicht ein Glaubenssystem als ganzes stützen kann, sondern nur dessen „universalisierbare“ Kerngehalte. Abschließend geht er der Frage nach, welchen Einfluß eine Ausbreitung des Universalismus auf die konkreten Religionen (besonders das Christentum) haben könnte. Bei der Besprechung mehrerer möglicher Zukunftsszenarien nimmt Strassers Text deutlich bekenntnishafte Züge an: Er läßt eine klare Präferenz für ein moralisch anständiges, in Solidarität mit den Armen gelebtes Leben erkennen, das sich den Inhalten einer natürlichen Theologie, aber keinen Fetischnismen verpflichtet weiß, ein Leben, in dem es aber auch eine Art Mystik geben kann, die Möglichkeit, „die tiefere Einheit zu erfahren, die uns alle umschließt und eint“ (149). – *Gianni Vattimo* vergleicht die Haltung des „*hos mé*“ in 1 Kor 7,29–31 (das Leben „als ob nicht“ angesichts der Kürze der Zeit bis zur Parusie) mit der Deutung, die Heidegger ihr in seinen frühen Vor-

lesungen zur *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920) gibt. Der Untertitel seines Aufsatzes „Zur Haltung des „als ob nicht“ bei Paulus und Heidegger“ ist dabei etwas mißweisend; Heidegger selbst wehrt sich (GA 60, 120) gerade gegen diese Übersetzung, weil er im „hos mé“ keine Ausschaltung der Umweltbezüge sehen will, sondern einen positiv hinzukommenden Sinn, der das urchristliche Leben kennzeichnet, die Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“. [Kritisch anzumerken ist, daß Vattimos teils italianisierende, teils einfach unkorrekte Griechisch-Transkriptionen stehen geblieben sind: os mé (auch im Titel!), egheneto, ghenestai.] Vattimo vertritt die These, daß diese urchristliche Erfahrung der Zeitlichkeit eine wesentliche, aber bisher unterschätzte Wurzel von Heideggers später in *Sein und Zeit* zentralem Gedanken der Geschichtlichkeit der Existenz sei, und er vermutet, daß Heideggers Deutung der Christentumsgeschichte als metaphysisches, onto-theologisches Mißverständnis der neutestamentlichen Botschaft von Einflüssen des Modernismus mitgeprägt sei (177f.). Als Ertrag für eine gegenwärtige Glaubensdeutung und Ethik schlägt Vattimo vor, Paulus' Appell zum „hos mé“ als Einladung zur Schwachheit zu lesen, zur Einsicht, daß das Sein ein Sein zum Tode ist, und in Sachen des Glaubens als Appell zur Enthaltung von allen Inhalten (181) – eine in Hinblick auf Paulus wohl sehr gewagte Interpretation. – *Ludwig Nagl* befaßt sich in einem höchst dichten Beitrag mit Derridas Verhältnis zur Religionsphilosophie Kants und vertritt die These, „daß Derridas manifeste Anti-Kantianismus an zentralen Stellen latent kantianisch gebrochen ist“ (184), und zwar vor allem in der universalen „messianischen Struktur“, die jeder Sprache innewohnt: Jeder Sprechakt impliziert, pragmatisch betrachtet, eine Art Versprechen, einen Appell vom Typ „Glaube mir: ...“, setzt also ein Kommunikationsschema von Antwort und Verantwortung zwischen Redefähigen voraus. In gewisser Weise kantianisch ist auch Derridas (oft übersehene) vorbehaltlose Wertschätzung von republikanischer Demokratie und Emanzipation, philosophisch gesehen also der Offenhaltung des Diskurses. Die religionsphilosophische Konsequenz dieser Wertschätzung ist bei Derrida seine Enthaltung von Verwerfungs-/Umdeutungsstrategien der Religion ebenso wie von gegenmodernen Restaurationsversuchen; denn beide würden auf unerwünschten metaphysischen, teleologischen, eschatologischen o.a. Voraussetzungen beruhen.

(5) Enigmatisch bleiben – auch nach mehrmaliger Lektüre – drei Beiträge und die Tatsache ihres Zusammentreffens gerade hier in diesem Sammelband. *Manfred Mosers* gleich mehrfach (und zweifellos bewußt) zweideutiger Titel „Große Wendungen. Gemeindekonstruktionen nach Platon“ weckt zunächst große Erwartungen: Schließlich wäre das Phänomen sprachinduzierten religiösen Erlebens [und auch die sonstigen Begleitungsergebnisse angesichts großer (Rede-)Wendungen in anderen Bereichen, gerade etwa angesichts vorgeblichen philosophischen Tiefsinns in seinen verschiedenen Erscheinungsformen] ein lohnendes Thema. Ebenso lohnend zur Betrachtung wären die Konstruktion von (gen. obi.) Adressaten- oder Sprachverwendungsgemeinden, die dadurch erzeugt und konsolidiert werden, sowie die semantischen Konstruktionen von (gen. subi.) solchen Sprechergemeinden, die sich aus der Verwendung „großer Wendungen“ ergeben. (Natürliche Sprachen lassen bekanntlich Ausdrucksbildungen zu, die trotz grammatikalischer Korrektheit keine explizierbare Bedeutung mehr haben.) Diese großen Erwartungen werden allerdings nicht recht eingelöst; der Artikel präsentiert sich als Aneinanderreihung von 17 skizzenhaften, teils aphoristisch, teils dunkel-anspielend gehaltenen Fragmenten, die in sich teilweise wiederum sprunghaft sind. Inhaltlich geht es (ungefähr) um eine Geschichte der Rhetorik und Ästhetik des Erhabenen von den antiken Rhetorikern bis zum Kulturkommerz der Gegenwart. Möglicherweise ist der verfremdende Stil ein Teil der Mitteilung; aber wie gesagt, dem Rez. blieb sie verschlossen. – Der Schweizer Psychoanalytiker *Peter Widmer* geht in „Planeten ohne Spiegel“ der Schizophrenie nach, die er als Versagen der Zwischeninstanz zwischen Sinnesdaten und begrifflicher Erfahrung interpretiert (230). Die Relevanz für das Rahmenthema bleibt allerdings – wie so vieles – völlig unklar [eine kurze Erwähnung Therasas von Avila (229) kann wohl nicht der entscheidende Bezugspunkt sein]. Möglicherweise werden manche eingefleischte Lacan-Fans an den sprunghaften und schon sprachlich schwierigen Ausführungen ihre Freude haben. Ähnliches gilt für *Catherine Cléments* Beitrag „Le coup de foudre. Blitzschlag – Liebe auf den ersten Blick“: Assoziativ dahinplät-

schernde Bemerkungen über die Phänomenologie der Liebe auf den ersten Blick, über Heiratsriten und Eheschließungsregeln in verschiedenen Kulturen und Epochen, über Lustmorde, die Sozialstruktur des Sektenlebens, antike Mythologie und anderes mehr lassen den Leser etwas verwirrt zurück.

(6) Vorsichtiges Fazit: Der Bd. hat einzelne Schwachstellen, und bezüglich der neueren analytisch-philosophischen Debatte über religiöse Erfahrung besteht eine Lücke. All das sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Bd. insgesamt eine ganze Reihe von erstklassigen Beiträgen zu einem notorisch schwierigen Problemfeld enthält. Die ÖGRPh-Schriftenreihe hat sich mit ihrem zweiten Bd. jedenfalls als bedeutendes deutschsprachiges Publikationsforum zur Religionsphilosophie etabliert – man darf auf die Folgebde. gespannt sein.

W. LÖFFLER

BUTLER, JUDITH, *Giving an Account of Oneself. A Critique of Ethical Violence*. Amsterdam: Koninklijke van Gorcum 2003. 80 S., ISBN 90-232-3940-7.

Mit ihrer poststrukturalistischen Dezentrierung des geschlechtlichen Subjekts wurde Judith Butler (= B.) schlagartig weltberühmt. Am Anfang dieser Erfolgsgeschichte steht *Gender Trouble*, ein nach Form und Inhalt derartig anspruchsvoller und interpretationsbedürftiger Text, daß man sich die Rezeptionsgeschichte weder vom Standpunkt der Anhänger noch vom Standpunkt der Opponenten kaum zu erklären vermag. Er wurde nicht nur zur Gründungsurkunde der sogenannten *Queer Theory*, sondern geradezu ein Manifest gegen jegliche emanzipatorische Identitätspolitik besonders in ihrer feministischen Variante. Dabei ist alles andere als klar, was B. eigentlich behauptet, wenn sie dafür argumentiert, daß auch der geschlechtliche Körper im biologischen Sinn nicht dem Diskurs vorausgehen soll und folglich die für den Feminismus seit den 1970er Jahren konstitutive Dichotomie von *sex* und *gender* fallen zu lassen wäre. Nicht zuletzt B.s Prosa, die immer wieder Gegenstand der Kontroverse geworden ist und besonders seitens Martha C. Nussbaum diffamiert wurde, erschwert einen Klärungsprozeß dieser für die Butlerexegese zentralen Frage. Die einst, besonders in Deutschland, so heftig geführte Kontroverse um B.s These ist mittlerweile abgeebbt, ohne daß jedoch zufriedenstellend geklärt worden wäre, was B. nun eigentlich mit ihrer Dezentrierung des geschlechtlichen Subjekts meint.

Mit ihnen an der Universität Amsterdam gelesenen *Spinoza Lectures*, die bis auf kleine Abweichungen mit ihren in Frankfurt am Main gehaltenen *Adorno Vorlesungen (Kritik der ethischen Gewalt, Suhrkamp 2003)* identisch sind, scheint B. von der Kontroverse ganz Abstand genommen zu haben. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Gegenstand ihrer Vorlesungen ist zwar diesmal die Moralphilosophie. Ihre poststrukturalistische Dezentrierung des geschlechtlichen Subjekts steht aber ganz eindeutig im Hintergrund und läßt den nicht nur hör-, sondern auch leserunfreundlichen Text erst verständlich werden. Der achtzig Seiten lange Text kreist nämlich um die Frage, wie sich denn ein Subjekt, das aufgrund seiner gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen in erheblichem Maße enteignet und seiner Souveränität beraubt ist, für das rechtfertigen können soll, was es getan hat. B. versucht offensichtlich einem Entgleiten in globale Entschuldungsmechanismen angesichts dieser Enteignung entgegenzutreten. Diese Gefahr artikuliert sich aber auch in der Kontroverse um die Infragestellung der menschlichen Willensfreiheit, die gegenwärtig ihre hirnhysiologischen Vertreter gefunden hat. Derartig sollen jedoch die Mechanismen nicht sein, die B. hier im Auge hat. Mit Foucault erteilt sie einer kausalen Erklärung menschlichen Handelns eine Absage (vgl. 66–67). Welche Mechanismen hat B. dann aber im Auge, die die Gefahr eines solchen Entgleitens bieten? Die Beantwortung dieser Frage nimmt den meisten Raum in ihren Vorlesungen ein und läßt sich mit B. selbst wie folgt auf den Punkt bringen: „Giving an account of oneself« is not merely the relay of information, but an act that one performs for and to another, an allocutory deed, an acting for, and in the face of, the Other“ (78). Diese Antwort ist für den B.-Kenner nicht neu, ebensowenig B.s darauf aufbauende *Theorie der Anerkennung*, mit der sie der Gewalt vorbeugen will, die die Ethik dem moralischen Subjekt (= mS) antun kann, wenn sie nicht sehen will, was dem Subjekt ungewollt widerfährt