

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

und sein Handeln bedingt (vgl. 58). Argumentationsziel ist also eine Kritik der ethischen Gewalt (eG).

Dieser argumentativen Zielbestimmung gemäß wäre die Frage der Moralphilosophie neu zu stellen, so B. Das ist dann auch das erklärte Vorhaben, das sie mit dem Beginn (9–18) der ersten (7–29) von den drei Vorlesungen verfolgt. Das mS in seiner sprachlichen Verfaßtheit verweist als handelndes Subjekt auf eine Matrix ethischer Normen und widerstreitender moralischer Rahmenvorgaben. Diese Matrix konstituiert und unterwirft das entstehende Subjekt zugleich. B. benennt dieses Geschehen in *Psyche der Macht* mit dem Neologismus der Subjektivation. Daß damit ein voluntaristisches Modell vom Subjekt vereitelt wird, liegt auf der Hand. Schwerer wiegt jedoch die Frage, wie sich überhaupt noch Voluntarität wahren lassen soll, ohne ganz einem mechanistisch-sozialdeterministischen Modell vom Subjekt den Zuspruch zu geben. Im Interesse einer Abwendung des mechanistischen Modells argumentiert sie (vgl. 17) gegen folgenden Fehlschluß: Aus der Annahme, daß das mS, also das „Ich“ der moralischen Rede, konstitutiv von seinen gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen – die sich prinzipiell seinem Wissen und kritischer Distanz entziehen – abhängt, wird darauf geschlossen, daß damit das Subjekt der moralischen Handlungsfähigkeit und moralischen Zurechenbarkeit verlorenginge. Exakt dagegen richtet sich ihre Kritik der ethischen Gewalt, die i.E. damit einher zu gehen scheint, mit dem Ziel einer Aufrechterhaltung der Illusion vom transparenten moralischen Subjekt diese seine Intransparenz bedingenden Umstände der Subjektivation zu ignorieren. Dabei sei der Schluß auf die moralische Beliebigkeit überhaupt nicht zwingend, weil (a) das Verhältnis von Entstehungsbedingungen und entstehendem mS nicht kausaler Natur ist, und (b) im zentralen Einzugsbereich dieser Entstehungsbedingungen eine Anerkennungsbeziehung steht, die grundsätzlicher moralischer Qualität ist. Im Laufe der drei Vorlesungen legt sie den Schwerpunkt ihrer Argumentation gegen die Kritiker einer poststrukturalistischen Dezentrierung des moralischen Subjekts auf (b) – sicherlich mit gutem Grund, weil (a) offensichtlich auf einen Zirkel hinausläuft.

Damit ist auch schon der zentrale argumentative Inhalt der drei Vorlesungen angezeigt. Es fällt einem übrigens sehr schwer, die einzelnen Vorlesungen thematisch abzugrenzen. Die Argumentation wiederholt sich. B. bringt immer wieder die grundlegende Anerkennungsbeziehung ein, um gegen eine Moralphilosophie zu argumentieren, die (a) das moralische Urteil in den Mittelpunkt rückt, und (b) ihre gesellschaftskritische Dimension ausblendet.

Der Schwerpunkt der ersten Vorlesung liegt jedoch offensichtlich auf dem Perspektivenwechsel, den die sozialen Normen in das Anerkennungs geschehen einführen. B. detektiert eine unpersönliche Perspektive im Anerkennungs geschehen, die sie in gut poststrukturalistischer Haltung auf die Sprache zurückführt. Dies ist dem B.-Kenner ebenso vertraut wie die Verknüpfung mit Foucaults Ausführungen zum Wahrheitsregime, das hier folglich als der Rahmen der Anerkennung identifiziert wird (vgl. 21). Fazit der ersten Vorlesung: Das mS verdankt sich einer Anerkennungsbeziehung, die durch sprachlich medialisierte soziale Normen vermittelt ist. Der Moralphilosophie stellt sich damit die Herausforderung, Verantwortung jenseits eines souveränen Subjekts und jenseits eines moralischen Nihilismus neu zu denken, wenn (a) die Theorie von der Subjektivation wahr und (b) die moralische Frage eine sinnvolle Frage sein sollte.

Dem geht B. dann in der dritten Vorlesung auch nach. Vorgeordnet ist dieser Vorlesung zum Thema der Verantwortung allerdings zunächst die zweite Vorlesung (S. 31–52), mit der sich B. – zumindest gemäß der Überschrift – explizit gegen die eG wendet. B. gelingt es leider nicht, ihr Argumentationsziel auf den Punkt zu bringen und verliert sich hier in Ausführungen, von denen nicht immer klar ist, welchen argumentativen Stellenwert sie im einzelnen haben sollen. Grund genug, um einmal die verschiedenen Begriffe von eG, die im gesamten Text eingebracht werden, hier anzugeben, um deutlich zu machen, welchen Begriff B. in erster Linie im Visier hat. Insgesamt zähle ich fünf Begriffe: eG₁: Die Ethik übt Gewalt gegenüber dem mS aus, indem es seine Intransparenz ignoriert; eG₂: Die Ethik übt Gewalt gegenüber dem mS aus, indem es ein partikulares Ethos gegen seine Infragestellung mit seiner vermeintlichen Universalität zu immunisieren versucht; eG₃: Die Ethik übt Gewalt gegenüber dem mS aus, indem es die Singularität

tät des mS nicht beachtet, sondern der Allgemeinheit opfert; eG₄: Die Ethik übt Gewalt gegenüber dem mS aus, indem es ihm gegenüber die unbedingte Forderung nach Selbstidentität und vollständiger Kohärenz erhebt; eG₅: Die Ethik übt Gewalt gegenüber dem mS aus, indem es moralische Urteile fällt, die auf Nichtanerkennung dieses mS beruhen. Angesichts der Gefahr, daß die Ethik gegenüber dem mS in diesem Sinn gewalttätig werden kann, plädiert B. für eine Anerkennung der Grenzen der Anerkennung (vgl. 33), was einer Anerkennung der prinzipiellen Intransparenz des mS (eG₁) und der Aufhebung unbedingter Forderung nach Selbstidentität (eG₄) gleichkommen soll. Infolge nehme die Ethik Abstand von ihrer Konzentration auf das moralische Urteil (eG₅) und gelange so zu der Fähigkeit, partikuläre Ethiken unter dem Universalitätsvorwand gegen Infragestellungen nicht immunisieren zu müssen (eG₂) und das mS in seiner Singularität wahrnehmen zu können (eG₃). Hier berühren wir nach B. einen Bereich, der das mS auf eine Vergebungshaltung verpflichtet, i. e. eine vorläufige Suspension des moralischen Urteils. Das wird damit begründet, daß die eigene Subjektposition je schon durch eine Andersheit unterbrochen wird, mit der auf beiden Seiten im Anerkennungsverhältnis eine Intransparenz einhergeht. Hier berühren wir nun einen ganz empfindlichen Punkt in B.s, an Derrida angelehnter und damit Ursprungsmythen feindlicher Theorie: Wer ist eigentlich der Träger dieser ursprünglichen Anerkennungsbeziehung, der wir uns alle als mS verdanken sollen, wenn nicht ein Subjekt? Ein Subjekt anzunehmen, widerspräche natürlich dem Grundansatz, der ja eine Theorie der Anerkennung anvisiert, die das mS auf eine ethische Praxis verpflichten möchte, die geradezu aus dessen konstitutiver unhintergehbaren Abhängigkeit vom Anderen abgeleitet werden soll. B. bringt wieder die nicht-metaphysisch intendierte spinozistische Rede vom Beharren im eigenen Sein ein, um einer Vergebungshaltung angesichts eines Begehrens nach sozialer Existenz nicht die Entsprechung zu versagen und das schuldhafte mS nicht in den Bereich der Nicht-Anerkennung zu verbannen. B.s Antwort hier (vgl. 87–88) steht im Einklang mit ihrer bereits andernorts getroffenen: Spricht sie dort von einer grammatikalischen Täuschung, wenn wir angesichts der nachträglichen Rekonstruktion nach dem Träger der Anerkennungsbeziehung fragen, so erklärt sie hier, daß eine Suche nach der wahren Vorgeschichte des mS darum unsinnig ist, weil sie nie aufgehört hat, sich zu ereignen und darum auch keine Vorgeschichte im chronologischen Sinn sein kann. Das unterminiere aber beim besten Willen nicht das Vorhaben, doch eine narrative Rekonstruktion des sprechenden „Ich“ anzugeben – was B. mit ihrer Theorie der Anerkennung ja auch offensichtlich tut. Fazit: Das Ich ist zu Beginn und unhintergebar ein Verhältnis zu einem Du, zweideutig gemeint, nämlich adressiert und adressierend, diesem ausgeliefert und verpflichtet, weil es ohne das Du nicht sein kann und sein Überleben von ihm abhängt. Die ontologische Differenz von Ich und Du ist nachträglich und künstlich, auf deren Grundlage – so könnte man B. verstehen – sich allererst die ethische Praxis des Urteilens etablieren konnte, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten strikt trennen will.

Verantwortung wird dementsprechend mit der dritten Vorlesung (53–80) wie folgt auf den Punkt gebracht: Ein mS handelt dann verantwortungsvoll, wenn es sich in seinem Handeln, inklusive ethischer Praxis, von der Einsicht in die eigene Intransparenz leiten läßt und damit den Grenzen der Anerkennung Anerkennung verleiht. Verantwortung lasse sich nicht in Begriffen eines erhöhten moralischen Sinnes oder gar eines Schuldgefühls angemessen beschreiben (vgl. 57), weil dies wieder zu einer Ethik der individuellen Genügsamkeit führe.

Butlers Intervention in die moralphilosophische Debatte ergibt sich zwangsläufig aus ihrer sexualphilosophischen Position. Sie buchstabiert hier explizit die moralphilosophischen Konsequenzen ihrer poststrukturalistischen Dezentrierung des Subjekts aus und setzt als Maß aller ethischen Beurteilung eine Anerkennungsbeziehung, die das mS jenseits metaphysisch verankerter realer Essenzen in seiner Verpflichtung dem Anderen gegenüber in eine unhintergehbare Beziehung stellt, die seine eigene Existenz von Grund auf bedingt. Man mag nun fragen, was dafür verantwortlich ist, daß die mS einander so fremd werden können, wie es nach B. in der ethischen Praxis des Urteilens zum Ausdruck kommt und dabei sogar die Form einer Nichtanerkennung annehmen kann. Zur Beantwortung dieser Frage scheint sie Foucaults Rede vom Wahrheitsregime einzu-

bringen – jener Normierung, die die unhintergehbare Beziehung zwischen den mS vermitteln soll. Die Botschaft ist eindeutig: Die Normen, die das Menschliche definieren, definieren auch die ethische Praxis des Urteilens und indizieren mit der Verweigerung der Anerkennung ein Unverständnis dafür, was es heißt, menschlich zu sein. In der bloßen Verurteilung moralisch verwerflichen Handelns seitens des Anderen offenbart sich nicht nur ein Unverständnis für die Situation der menschlichen Gemeinschaft, sondern auch ein Unverständnis dafür, daß das Urteil eine unmögliche Differenz zur eigenen Menschlichkeit schaffen soll, die sich von der Barbarei des Anderen strikt trennen läßt. Dies alles läßt jedoch den Verdacht eines naturalistischen Fehlschlusses nicht ausräumen, so begrüßenswert auch das Plädoyer für eine größere Umsichtigkeit im ethischen Urteil angesichts einer bedauernden Geschichte von Nichtanerkennung ist. Allein aus der Tatsache, daß der Mensch sich in einer konstitutiv unhintergehbaren Beziehung zum Anderen befindet, läßt sich doch nicht ohne weiteres die ethische Verpflichtung zu verantwortlichem Handeln ableiten – und schon gar nicht, wenn man den Gedanken von realen Essenzen verwirft. Es ist zudem auch nicht ohne weiteres klar, welche Übergriffe im unhintergehbaren Beziehungsgeschehen zwischen Ich und Du zu dulden wären, und welche unabdingbar sind. Hier wäre etwa auf die vieldiskutierten Einschnitte des Individualwohls zugunsten des Gemeinwohls zu verweisen. Entzieht sich derjenige, der auf sein Individualwohl beharrt, der gebotenen Verpflichtung dem Anderen gegenüber? Offensichtlich genügt der Hinweis auf die unhintergehbare Anerkennungsbeziehung nicht, um zu klären, wie wir sie und folglich auch unsere ethische Praxis gestalten sollten. Vermeiden ließe sich diese Sackgasse freilich dadurch, indem man dem mS reale Essenzen zuweist, um folglich wieder zur Rede von dem Menschlichen zu finden, das Maßstäbe für das moralische Handeln von sich aus setzt. Hier ließe sich an Martha C. Nussbaums *capabilities-approach* denken, das auf einem neo-aristotelisch essentialistischem Menschenbild basiert. Ich fürchte aber, daß B. diesen Weg nicht beschreiten kann, weil er vom post-strukturalistischen Pfad wegführt.

J. H. FEHIGE

HANS JONAS – VON DER GNOSISFORSCHUNG ZUR VERANTWORTUNGSETHIK. Herausgegeben von *Wolfgang Erich Müller* (Judentum und Christentum; Band 10). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 243 S., ISBN 3-17-017178-X.

Lange bevor Hans Jonas durch „Das Prinzip Verantwortung“ (1978) einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde, hatte er bei den Theologen in der Gnosisforschung einen Namen (Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1 1934, Teil 2 1954). Wer sich heute zu Fragen der Umweltethik, der Bioethik oder der medizinischen Ethik äußert, kommt an einer Auseinandersetzung mit Hans Jonas nicht vorbei. Die 14 Beiträge des vorliegenden Bds., die auf eine Ringvorlesung an der Universität Oldenburg zurückgehen, geben einen kritischen Einblick in Jonas' Gesamtwerk: Forschungen zur Gnosis, phänomenologische Interpretation der Biologie, Verantwortungsbegriff, Gottesfrage, Ethik von Wissenschaft und Technik, Fragen der Medizinethik.

Jonas' Anliegen sei es, so sieht *Wolfgang Erich Müller* den Denkweg vom Schüler Heideggers zum Verantwortungsethiker, den Nihilismus, dessen spätantike Form Jonas in der Gnosis sieht, durch einen normativen Naturbegriff zu überwinden. Sein kosmogonischer Gottesbegriff lasse ihn das Sein als Gut an sich verstehen, für das es Verantwortung zu übernehmen gilt. Daraus ergebe sich eine Ethik, die, um die Schöpfung zu bewahren, einen Optimismus des technischen Fortschritts ablehnt und die von der Heuristik der Furcht bestimmt ist. *Kurt Rudolph* gibt, beginnend mit Jonas' Seminarreferat bei Bultmann in Marburg am 23.7.1925, einen Überblick über die Forschungen zur Gnosis, die Jonas bis in die späten 60er Jahre beschäftigt haben. Jonas bedient sich dabei nicht nur der Daseinsanalyse und Sprache Heideggers, sondern auch der Kulturmorphologie von Oswald Spengler. Als bleibendes Ergebnis nennt Rudolph an erster Stelle den konsequenten Versuch einer Gesamtdeutung aus einem existentialen Grundprinzip der Entweltlichung. Kann der Monismus Plotins, so fragt *Susanna Möbuß*, dem Menschen unserer Zeit helfen, einen Weg aus der ontologischen und ethischen Orientierungslosigkeit zu finden? Textgrundlage ihrer Untersuchung ist die 1993 von Kurt Rudolph herausgegebene zweite Hälfte des zweiten Teils von „Gnosis und spätantiker