

Passivität

Christian Lotz

PHILIPP STOELLGER: *Passivität aus Passion: Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 56). Tübingen 2010. Mohr-Siebeck. 546 S.

VICTOR BICEAGA: *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology* (Contributions to Phenomenology, Vol. 60), Springer 2010. 135 S.

I.

Die phänomenologische und hermeneutische Tradition war schon immer an einem Begriff des *logos* und der Vernunft interessiert, der seine passiven und rezeptiven Aspekte mit einschließt. So hat Heidegger im 20. Jahrhundert vor allen Dingen daran gearbeitet, die rezeptive Dimension des *logos* jenseits von Rationalität und Irrationalität wieder zu erschließen: seine Analysen zum Stimmungs-, Gewissens-, und Sprachphänomen belegen dies. Und doch hat er die gesamte Breite des Phänomens nicht in Betracht gezogen. Erst mit der neueren Phänomenologie, wie z. B. derjenigen von Levinas, ist auch die Dimension jenseits der Rezeptivität, nämlich die der Passivität, in den Blickpunkt der hermeneutischen und phänomenologischen Aufmerksamkeit gerückt. Damit wurde – auch im Zuge der Entdeckung der genetischen Dimension der Husserlschen Phänomenologie – ein völlig neues Feld in der Phänomenologie erschlossen, das sich von Husserls Analysen der Sinnlichkeit und passiven Synthesis, über Nancy und Derrida, bis hin zu Waldenfels' »Antwortregister« erstreckt. In diesem Feld lassen sich auch die beiden hier rezensierten Untersuchungen einordnen, wenn auch mit sehr unterschiedlichen Perspektiven und auf dem Hintergrund stark divergierenden historischen Wissens¹.

Während sich Victor Biceaga in seiner Untersuchung strikt auf den Begriff der Passivität in all seinen Facetten in Husserls Werk beschränkt, und dabei eine Fülle von Aspekten offenlegt, die einem unbedarften Leser Husserls wohl kaum so bekannt sind, schließt Philipp Stoellger das Thema der Passivität vollständig auf und rollt das Feld von hinten auf, d. h. von Aristoteles historisch an aufwärts. Dem Verdacht folgend, dass das Thema der Passivität, vor allen Dingen hier im Sinne von Pathos verstanden, zu einer *categoria non grata* geworden ist, folgt Stoellger in einer sehr materialreichen Archäologie der Passivität dem Begriff in all seine rhetorischen Verästelungen von der Antike, Christliche Passion, Augustinus, Thomas von Aquin, Mystik und Luther, bis hin zu gegenwärtiger Theologie und Phänomenologie. »Ist man der Passivität erst einmal auf der Spur«, schreibt Stoellger treffend, »zeigt sie sich an allen Ecken und Enden« (12) – und in der Tat, am

¹ Vgl. Auch diese Zeitschrift 49 (2002), S. 116–143 (Anm. d. Red.)

Ende der Lektüre fragt der Leser sich dann, überwältigt vom passioniert zusammengetragenen und analysierten Material, warum man all dies nicht schon eher gesehen hat.

Während Biceagas Anspruch Husserl immanent verbleibt, geht Stoellger weit darüber hinaus. Ziel, wie er selbst sagt, ist es zu zeigen, dass Ethos und Logos sich aus dem »Pathosereignis« (vi) herleiten, ohne irgendeine logische, ästhetische, oder rhetorische Reduktion des Phänomens in Kauf zu nehmen. Die »Mehrdimensionalität« (14) soll offengelegt werden, um so zu zeigen, dass die Passivität als »Topos« die (neue) Basis einer Anthropologie in christologischer Hinsicht sein kann. Passivität wird hier die zentrale Figur des Menschen und bildet das Scharnier für alle Erfahrung, betrachtet aus anthropologischer und theologischer Perspektive. Die »Passivität *aus* Passion« (17) bedeutet, so Stoellger, »das ›mere passive‹ aus der Passion Christi zu verstehen« (17). Um dieses Verstehen voranzutreiben, bedient sich Stoellger philosophischen Denkens an vielen Stellen, und er unterscheidet sich damit grundlegend von der Herangehensweise von Biceaga, der der Passivität nur in der Husserlschen Welt auf der Spur ist und daher auch nicht darauf reflektiert, dass die von ihm favorisierte Dualität von Aktivität und Passivität zu einfach ist, um Passivität als solche zu begreifen.

II.

Biceagas Buch ist in fünf Teile untergliedert, in denen sich der Autor der Passivität bei Husserl in den folgenden Schritten annähert: Zeitbewußtsein, originäre Passivität und Affektion, sekundäre Passivität, Assoziation und Gedächtniskonstitution, Passivität und Geschichte, und schließlich Passivität und Andersheit (*alterity*). Biceaga arbeitet sich sozusagen von den untersten Sinnsschichten hinauf zu den geschichtlichen und kulturellen Rahmen, bei denen der Autor die Passivität am Werke sieht. Erstaunlich ist dabei sein Ergebnis, dass die Passivität sich nicht nur auf der unteren, hyletischen, Schicht des Bewußtsein auffinden lässt, sondern dass Husserl ihrer Rolle sogar für die Konstitution der kulturellen und geschichtlichen Ebene nachgegangen ist. Die Fülle der Themen ist aber die große Schwäche des Buches, da es zu viele Aspekte des Passivitätsbegriffes bei Husserl auf einmal behandelt. Dem Drang nach Vollständigkeit wird nachgegeben und damit die Phänomene und Themen verwässert.

Wie Stoellgers Untersuchung in aller Breite demonstriert, ist die Biceagas Buch eröffnende Grundannahme, dass die Passivität traditionell nicht gesehen wurde, so nicht richtig (auch wenn wir sie wiederentdecken müssen). Seine Annahme, dass die Passivität nur im Kontrast zur Aktivität verstanden werden kann, ist – wie man bei Stoellger lernen kann – auch

nicht überzeugend. Zudem taucht merkwürdigerweise der Begriff Pathos (bis auf die erste Zeile des Buches!) an keine Stelle auf, und man fragt sich, ob Biceagas und Husserls Behandlung der Gefühlswelt insgesamt limitiert ist, da Husserl insbesondere den theoretischen Akten, zumindest in seinen zentralen Publikationen, immer einen primären Charakter zuspricht. Biceaga folgt stur dem Modell seines Meisters, und fragt sich an keiner Stelle, ob diese Engführung systematisch überhaupt Sinn macht. Husserls Stufenmodell der Erfahrung steht der These Stoellgers, dass sich Ethos und Logos aus dem Pathos herleiten, diametral entgegen – obwohl für beide Autoren die Sinnlichkeit zentral ist. Husserl ändert nämlich nichts am traditionellen Bild der Vernunft, in dem die synthetischen Konstitutionsleistungen mit- samt ihrer eidetischen Gesetzescharaktere sich primär auf die theoretische Vernunft, wenn auch hier in ihrer genetisch rekonstruierten sinnlich-assoziativen Gestalt, beziehen.

»Under the title of originary passivity,« so Biceaga, »Husserl includes phenomena such as self-temporalization, the institution of the associative structure of sense-fields, the awakening and propagation of affection, and the formation of complex sense-unities through kinaesthetic sensations« (xviii). Was wir also hier als »originär« vorfinden, ist eine als »neutral« und »vor« jeder anderen Ebene anzutreffende hyletische Schicht, die von allen anderen Konstitutionsleistungen, darunter auch die ethische Welt, abgeschnitten bleibt. Es muss, um es vereinfacht zu sagen, für Husserl erst einmal etwas »da« sein, bevor andere Leistungen mit diesem Material etwas »machen« können. Diese Diagnose ist der von Stoellger entgegengesetzt, da Stoellger zu zeigen versucht, dass die Passivität nicht nur in der Offenheit der Sinnlichkeit selbst zu sehen ist, sondern auch eine Struktur ist, die sich *quer* durch alle anderen »Verhaltungen« und Erfahrungen vollzieht. Nichtsdestotrotz ist es faszinierend zu sehen, dass Biceaga mit Begriffen operiert, die auch Stoellger in ihrer geistesgeschichtlichen Weite bearbeitet.

Biceagas Rekonstruktion des inneren Zeitbewußtseins ist als solches nicht neu und wurde in der Literatur schon oft und zur Genüge behandelt. Neu ist, daß der Autor den Begriff des »Rhythmus« ins Spiel bringt: »As a function of sensibility, rhythm brings about patterns of *affections*, thereby contracting affection's ambiguous status – somehow situated in between passivity and activity« (14). Diese Muster versteht der Autor mit Husserl dann aber als einen Rhythmus von einfachen Daten, wie z. B. Tonsignalen (15). Die systematische Frage, wie ein Rhythmus *als solcher* sich konstituieren kann, ohne schon ein minimales »Fühlen« (wohlfühlen, abstoßen, anziehen, kinästhetische Strebungen, etc.) vorauszusetzen, bleibt das Geheimnis des Autors (und Husserls). Damit verbleibt Biceaga letztendlich doch einem Restnaturalismus verhaftet, da er davon ausgeht, dass die *Quantität* der affektiven Welt die *Antwort* des Egos beeinflusst, was eine Vereinfachung der Sachlage – selbst unter rein Husserlscher Perspektive – ist. Es ist nämlich vielmehr so, dass das »affektive Relief«, das sich passiv

konstituiert, letztendlich nicht von der praktisch-ethischen Konstitution abgelöst werden kann; denn wenn es richtig ist, dass die hyletische Welt nicht ohne die kinästhetische Welt auskommt und damit von Tendenzen, Strebungen, und Trieben abhängt, kommen damit auch *passive* Bevorzugen und ethisch-qualitative Aspekte mit ins Spiel, die das einfache Stufenmodell, das Biceaga vorträgt, in ihren Fundamenten erschüttert.

Da hilft es auch nichts, sich darauf zu berufen, dass Husserl selbst behauptet, dass die impressionale Sphäre unabhängig von allen anderen Leistungen sich vollzieht. Das zeigt sich auch daran, daß Biceaga selbst behauptet, dass Affektionen in der sinnlichen Schicht nicht physiologisch, sondern nur »motivational« (32) zu verstehen seien. Das ist aber ein Begriff, den Husserl (wie Biceaga sieht) im Zusammenhang mit dem Begriff der Person in seinen *Ideen II* einführt. Damit müsste man sich fragen, inwieweit die affektive Schicht überhaupt adäquat mit von der Psychologie übernommenen Begriffen wie »Reiz,« »das Ego als Ausstrahlungs- und Einstrahlungspunkt«, »Zuwendung« oder »Aufmerksamkeit« beschrieben ist. Zudem muss man sich, von der Perspektive Levinas' oder der lebensphilosophischen Perspektive aus gesehen, fragen, wie die »Offenheit« selbst, die für all diese Analysen vorausgesetzt ist, selbst bestimmt ist. Solange man davon ausgeht, dass es eine hyletische Materie gibt, die irgendwie den Stoff des Bewusstseins ausmacht und Innen von Außen abtrennt, kann man die wirklichen Probleme nicht erreichen. Nicht nur das Thema der »Gastlichkeit« (Derrida/Levinas), sondern auch das Thema des »exponierten Körpers« (Nancy) – wie Stoellger ausführt (60; 450) – würde sich dafür anbieten.

Man kann hieran sehen, dass sich trotz der Unterschiedlichkeit beider Bücher doch gewisse »Resonanzen« zwischen beiden feststellen lassen. Das Thema der Offenheit nämlich taucht bei Biceaga auf der zweiten Ebene der Gedächtniskonstitution auf: »memory [...] singles out an important function of secondary passivity – that of opening consciousness to its own past as a primitive form of alterity« (44). Leider jedoch wird diese Offenheit nicht weiter in *ihrem* Sinn bestimmt. Da Husserl die sekundäre Passivität auf der ersten, speziell der der Assoziation, aufbaut, erfährt man in diesem Kapitel des Buches eigentlich nichts Neues. »Passivity is what makes associations work« (54), so der Autor, und im Zuge von Husserl interpretiert er die reproduktiven Synthesen als Synthesen, die sich ohne die Kontrolle des Ego vollziehen (55). Die passive Dimension der Sinnbildung, eingefangen von Husserls genetischer Phänomenologie, zeigt sich dann auch auf der Ebene der Geschichte, die Husserl in seinem Spätwerk abhandelt. Das Konzept des »Habitus« als eingespieltes Vermögen des Ego (68) und des »Typus« (71) als proto-logische Begriffe spielen hierbei innerhalb der Lebenswelt eine primäre Rolle und Biceaga zeigt auf, dass auch diese nicht als Aktivität zu verstehen sind. Im Sinne von dem von Stoellger favorisierten Waldenfels könnte man davon sprechen, dass Husserls gesamte genetische Phänomenologie eigentlich eine »responsive« Struktur aufweist, in der es darum geht zu zeigen, wie das Ego das Resultat von »Nie-

derschlagen« ist und nicht das von aktiven Leistungen. Dieses setzt sich dann fort in »passive tendencies« (74) im geschichtlichen Prozess, in den wir immer schon eingefangen sind, und der uns damit schon entglitten ist, bevor wir darauf antworten können.

Hier geht Biceaga dann auch etwas zu weit in seiner Untersuchung: anstatt sich mehr den geschichtlichen Fragen im Rahmen der *Krisis* zu widmen, präsentiert er stattdessen Analysen zur interkulturellen Dimension und diskutiert dabei das Problem der Übersetzung, das im Rahmen des von ihm behandelten Themas nicht viel Sinn macht, auch wenn die These des Autors zunächst interessant ist: »I propose to think of translation in terms of *passive reception of or openness toward foreignness*« (83). Wie man sich das dann aber konkret vorzustellen hat und wie das mit Husserls eidetischen und logischen Theorien zusammenzubringen ist, bleibt unklar, da die weitergehende These, dass sprachlicher Sinn immer in Sprachen einbricht und dass jede Sprache daher »passiv« ist, im Zuge dessen, was der Autor davor diskutiert, wenig Sinn macht. Er schreibt »Instead of converting the foreign into the familiar, translations disrupt domestic languages by affording a space for the foreign. [...] Languages [...] are capable of receiving the mark of foreignness« (92). Diese These, als solches sehr anregend, weil sie davon ausgeht, dass die geschichtliche und kulturelle Dimension sich sozusagen »habituell« in die Sprachen einbildet, wird aber vom Autor unbefriedigend – zumindest im Zusammenhang mit dem Thema der Passivität – diskutiert.

In einem letzten Schritt setzt sich das Buch im Anschluss an all die vielen Themen, die schon besprochen wurden, auch mit dem Thema der »alterity« und »embodiment« auseinander. Hier zeigt sich nach Biceaga, dass Intersubjektivität nach Husserl selbst ein passiver Prozess ist, da sich die Konstitution des alter ego passiv vollzieht und nicht als Schluss oder Aktivität des Ego zu denken ist. Diese These ist nicht umwerfend neu und wurde in der Husserl-Literatur zur Genüge bearbeitet. Das Scharnier ist auch hier, wie bei der sekundären Passivität, die Analyse der Assoziation. Schliesslich versucht der Autor noch einen Schritt weiterzugehen und legt auch die Differenz von Eigen- und Fremdwelt als eine Form von Passivität aus. Wie an den letzten Schritten sichtbar, hätte der Autor gut daran getan, sich auf die sinnliche Sphäre zu beschränken, da die großen kulturellen und geschichtlichen Themen nicht mehr so recht in die Passivitätsthematik auf der sinnlichen Ebene passen. Die These, dass sich die genetische Phänomenologie insgesamt mit »Passivität« auseinandersetzt, hat für die Phänomenologie nichts Erstaunliches an sich und am Ende muss man sich fragen, ob die beiden Hauptaspekte von Passivität, die der Autor in seiner Schlussfolgerung vorstellt, nicht der gesamten Untersuchung widersprechen, da hier behauptet wird, dass es neben der Sedimentierung die Rezeptivität ist, die den Sinn von Passivität ausmacht (126). Wenn es aber doch die Rezeptivität ist, die die Passivität ausmacht, würden Husserls Beschreibungen der »vor-ichlichen« Sphäre und der assoziativen Synthesen gar keinen Sinn machen.

III.

Diesem Dualismus zu entrinnen, ist das explizite Ziel von Philipp Stoellgers historischer Analyse der Passivität. Obwohl auch er Biceaga zustimmen würde, dass sich Ethos und Logos durch Sedimentierung, also durch eine passive Genese, konstituieren (19), geht Stoellger einen Schritt weiter, da er anstatt der Rezeptivität »die stets vorgängige Dimension der *Widerfahrung*« (19) als die fundamentale Ebene in den Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung rückt, wodurch Logos und Ethos als »Resonanz« (19) verstanden werden können. Diese Annahmen machen Stoellgers in großen Teilen theologische Untersuchung gerade für Phänomenologen interessant, und es ist daher kein Zufall, dass sich insbesondere das Echo von Waldenfels' vielschichtigen Reflexionen der letzten zwei Jahrzehnte in Stoellgers Buch wiederfinden. Die Passivität ist nach Stoellger eine anthropologische (und für ihn christologische) Kategorie, die »*quer* steht zu allen Korrelationen menschlichen Lebens« (19). Damit verliert es auch seine Leidensqualität, denn Stoellger versucht zu zeigen, dass das Pathos eher als ein Ereignis zu verstehen ist, das sich als Qualität in allen menschlichen Wissens- und Handlungsvollzügen findet und diese »evoziert« (20). Pathos bedeutet demnach »widerfahrende Ereignisse und Wirkungen, die uns schon vor allem ›Wissen und Tun‹ treffen, ohne gewählt, gewollt oder stets schon gewußt zu sein« (21).

Der Einfluß der neueren französischen Phänomenologie ist hier offensichtlich, und Stoellger kreuzt souverän den theologischen und den phänomenologischen Diskurs. Das Buch ist immer dann spannend, wenn der Autor ausnahmsweise einmal kritisch mit der von ihm behandelten Literatur umgeht, oder wenn er sich gegenwärtigen Texten zuwendet. Die rein historischen Teile haben ihre Längen und der Autor ist nicht immer erfolgreich, die geschichtlich-archäologische Arbeit mit seinen systematischen Thesen in Einklang zu bringen. Die begriffliche Schärfe geht manchmal so weit verloren, dass sich der Leser wegen der vielen metaphorischen Schachzüge und Interpretationen des Autors fragt, ob sich wirklich noch eine wie auch immer verstandene Einheit hinter all den vielen verschiedenen »metaphorischen Aspekten« des Themas entdecken lässt.

Der Sinn der Sinnlichkeit wäre hier der erste Kandidat. In allen behandelten Texten entdeckt Stoellger »ein unendliches Feld« (247) für seine These, und trotz seiner Anstrengung, dieses unendliche Feld (paradoxaerweise) abzumessen und abzustecken, zerfransen die Begriffe. Das scheint auch der Grund dafür zu sein, warum der Hauptbegriff der »Metapher« und »Metaphorisierung« unklar bleibt, der durchgängig in der Untersuchung benutzt wird. So spricht Stoellger z. B. davon, dass die drastische Sprache Luthers das Pathos »*wahrnehmbar* und *sagbar*« (247) mache. Methodisch ginge es »um die hermeneutisch reflektierte *Remetaphorisierung* der so gängigen wie anstößigen Kurzformel des ›mere passive‹« (147).

Obwohl die These gerade im Luther-Teil der Arbeit am überzeugendsten ausgearbeitet wird, bleibt Stoellger eine Antwort auf die Frage schuldig wie sich Metaphern in der »Medialität« der Sprache (294) konstituieren und wie sich die Genese von Pathos in der Sprache vollzieht, in der das Pathos zum Vorschein kommt. Was sind hier die Kriterien für ein angemessenes und unangemessenes Sprechen, insbesondere wenn man in Betracht zieht, dass Stoellger (richtigerweise) ontologischen Universalisierungen skeptisch gegenüber steht, da diese Gefahr laufen, die Idiome zu zerstören (266)? Wie genau kommen die »Sprachfiguren« (481) zustande, und wie kann im Angesicht der rhetorischen Fülle noch über Richtigkeit und Falschheit geurteilt werden?

Dennoch sind die ausgearbeiteten Echos und Resonanzen zwischen den geschichtlichen Untersuchungsfeldern und behandelten Autoren die gelungensten Passagen des Buches. Die Resonanzen zwischen der Mystik und Luther sind ebenso faszinierend wie die zwischen Luthers »Kadavermetaphorik« (253) und Nancys Philosophie des Leibes und Körpers. Da sich bei Luther, Stoellger zufolge, zeigt, »was in Fleisch und Blut des Menschen pathisch präsent wird« (247), bringt ihn diese Bestimmung in die Nähe Nancys, dessen Denken sich mit demjenigen Luthers »berührt« (257). Bei beiden werde der Körper in seiner externen Form als Verlust jeglichen Sinns bestimmt, d.h. als eine Form von Sinnlichkeit verstanden, die grundsätzlich durch Offenheit ausgezeichnet sei. Der Verlust des Sinns in Fleisch und Blut verwandelt sich daher, Stoellgers Interpretation zufolge, in einen Anspruch, durch den Sinn erst entstehen kann: »das Pathos des Körpers als Woher aller Interpretation« (261). Theologisch bedeute dies dann, die »Sinnwidrigkeit« des Körpers zu sehen (311). Diese primäre Funktion des Körpers taucht auch im leiblichen Selbst wieder auf (290). Hier nämlich zeigt sich nach Stoellger eine »responsive Spontaneität des affectus« [als] evozierte Regung des Herzens, nicht eines deliberativen Wollens« (291). Dieses »Urstiftungsgeschehen« (293) bedeutet, dass der Mensch in dem, worin er lebt, »sich nicht in der Hand hat«: »Wir werden nicht aus uns selbst, sondern von dem her, was uns trifft, ohne es gewählt zu haben, was uns aus der Ordnung des Gewohnten herausreißt und dazu provoziert, darauf zu antworten« (293). Die Ebene der Passivität ist damit etwas, das nicht wie bei Husserl, primär als eine Schicht des Bewußtseins oder des Menschen bestimmt ist, sondern sie ist nach Stoellger das, *von dem* und *woraus* wir leben. Es ist die Passion des Leibes, um die es hier auf einer ersten Ebene geht. Die Sinnlichkeit, ihre »Eigendynamik« (310), nimmt hier den zentralen Platz ein.

Es ist daher kein Wunder, wenn auch Levinas seinen angemessenen Platz in dieser großen Rekonstruktion von dem, was sich ereignet, erhält, denn die Fremdheit, die für alle Antwort schon vorausgesetzt ist und die im Pathos zum Vorschein kommt, kann niemals überwunden werden und bleibt als »Dimension der *Widerfahrung* oder der *Sinnlichkeit*, die nicht immer

schon in der vorgängigen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn umfaßt ist« (329). Diese Dimension des Widerfahrnisses stellt sich dem Husserlschen Paradigma entgegen, da die pathische Dimension in durchgängig »nichtintentionalen Ereignissen« zum Vorschein kommt: »Glücksfälle, Gaben oder Geschenke« (341), aber auch die Zeit selbst, auf die alles andere immer nur eine »Antwort« (350) sein kann. Theologisch formuliert heißt dies dann, dass das »Widerfahrnis göttlichen Wirkens« (359) zu einer Antwort des Menschen als Menschen führt. Das Fremde bricht in die Eigensphäre ein und transformiert sie; das Selbst ergibt sich im »Sagen einer Antwort« (404) und durch das »Wer der Antwort«. Wer einer ist, liegt demnach in der Weise wie das Widerfahrnis die Antwort evoziert. Stoellgers Nähe zu Waldenfels' Phänomenologie der »Antwortregister« ist hier besonders frappierend, und es ist daher auch kein Zufall, dass er ihm ein eigenes Kapitel widmet. Die Grundkategorien werden in einer nachholenden Reflexion sozusagen eingeholt, und in Teilen korrigiert (411). Das Verständnis des Buches wäre einfacher, wenn der Autor diese Rekonstruktion eines »Denken[s] im Zeichen des vorgängigen Pathos« (405) an den Anfang seines Buches gestellt hätte.

In vielen Teilen ist die Untersuchung zu einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung geworden, die einem zu lang geratenen Artikel für ein historisches Wörterbuch für Philosophie oder Theologie gleicht, und daher den Leser eher ermüdet als intellektuell aufweckt (z.B. Abschnitt VI.3). Manchmal kommt die Abhandlung einem Literaturbericht nahe (z.B. Abschnitt VI.5, in dem nicht weniger als 14 Autoren, ohne die konkreten Kontexte zu rekonstruieren, besprochen werden). Es werden zu viele Aspekte und Autoren behandelt, die sich nicht wirklich zentral mit der Passivität auseinandergesetzt haben und bei denen man aber auch nicht wirklich wichtige Aspekte für die Durchdringung des Phänomens gewinnt. Dadurch verliert der Text in einigen Partien seine systematische Durchschlagskraft, da Stellen aus dem theoretischen Kontext gerissen werden und damit nicht wirklich rekonstruiert werden. Trotzdem, dieses erstaunliche und passionierte Buch ist selbst ein Widerfahrnis und evoziert – im Sinne von Stoellgers eigener Rede – eine Antwort.

Christian Lotz
 Michigan State University
 503 South Kedzie Hall
 East Lansing, MI 48824
 517.355.4490 (Dept.)
 USA
 lotz@msu.edu