

## VORWORT

---

ATTILIO BRAGANTINI

Entweder wir machen Ernst mit der Philosophie und ihren Möglichkeiten als prinzipieller wissenschaftlicher Forschung, oder wir verstehen uns als wissenschaftliche Menschen zur schwersten Verfehlung, daß wir in aufgegriffenen Begriffen und halbklaren Tendenzen weiter plätschern und auf Bedürfnisse arbeiten.

Soll das erste ergriffen werden, dann hat man gewählt die Gefahr, seine ganze »äußere« und innere Existenz aufs Spiel zu setzen für etwas, dessen Erfolg und Ausgang man selbst nicht zu sehen bekommt. [...]

Wenn wir uns nicht klar sind, daß wir der Jugend solche Sachen – sie selbst erst ausbildend – vorleben müssen, dann haben wir kein Recht in wissenschaftlicher Forschung zu leben.

Brief Martin Heideggers an Karl Jaspers,  
27. Juni 1922

Die folgende Ausgabe der Zeitschrift *Interpretationes* ist erwachsen aus dem gleichnamigen Workshop, der am 20. und 21. Februar 2012 im Rahmen der Wintertagung des Erasmus-Mundus-Programms EuroPhilosophie an der École Normale Supérieure in Paris stattgefunden hat. Wir haben uns zum Ziel gesetzt, einige Aspekte des heideggerischen Erbes in der theoretischen Arbeit dreier wichtiger zeitgenössischer Philosophen – Karl Löwith (1897–1973), Hannah Arendt (1906–1975) und Giorgio Agamben (1942) – aufzuzeigen. Die Ausgabe enthält Beiträge sowohl einiger Teilnehmer der erwähnten Veranstaltung als auch anderer junger Forscher.

Nun, wozu eine Arbeit über diese Denker? Obgleich die jeweiligen philosophischen Verweisungen auf Martin Heidegger (1889–1976) schon erörtert worden

sind, scheint es, die Forschung habe die „Familienähnlichkeit“ zwischen Löwith, Arendt und Agamben in Bezug auf Heideggers Lehre noch nicht ausreichend aufgefasst. Außerdem scheint es uns, dass zwei andere Figuren in diese „Familienähnlichkeit“ gehören; es sind Günther Anders (1902–1992) und Hans Jonas (1903–1993). Diese Ausgabe will zum Verständnis dieses weiteren Zusammenhangs beitragen.

Richard Wolins weist in *Heidegger's Children*<sup>1</sup>, das 2001 in den USA erschienen ist, darauf hin, dass es in den Arbeiten der verschiedenen Schüler des Meßkircher Philosophen Gemeinsamkeiten gibt, die ein Studium der Bezüge fordern. Niemand unter Löwith, Anders, Arendt, Jonas und Agamben meinte wohl, sich Heidegger um einer „gemeinsame[n] Militanz“<sup>2</sup> willen anzuschließen, als welche dieser seine philosophische Freundschaft mit Karl Jaspers in den 20 Jahren bezeichnete. Dennoch beeinflusste Heideggers Denken und seine Persönlichkeit ihre Philosophien stark, auch wenn – oder gerade insofern – sie sich auch nachdrücklich von ihm abgrenzten.

Inwiefern kann man bei Löwith, Anders, Arendt, Jonas und Agamben von einem heideggerischen Erbe sprechen? Und wie lässt sich das Verhältnis zwischen ihnen beschreiben? Zunächst ist es die Tatsache, dass alle fünf genannten Denker zu verschiedenen Zeiten bei Heidegger studiert haben, die die Annahme eines gemeinsamen Erbes rechtfertigt.

Sie besuchten seine Vorlesungen und Seminare innerhalb und außerhalb des akademischen Rahmens. Einige unter ihnen schrieben auch von ihm begleitet ihre Promotions- bzw. Habilitationsschriften und sie diskutierten mit ihm Probleme seines Denkens. Jeder entwickelte ein persönliches Verhältnis zum Lehrer. Die Art der Beziehung zu Heidegger unterschied sich jedoch jeweils stark. Zum Teil brach der Kontakt für immer ab, zum Teil wurde er viel später wieder aufgenommen.

Löwith lernte Heidegger 1919 an der Universität Freiburg kennen, wo dieser Assistent Edmund Husserls war. Er wurde Heideggers Mitarbeiter an der Universität Marburg und habilitierte 1928 bei ihm. 1923 promovierte Anders bei Husserl, danach verbrachte er sein postdoktorales Studium in Marburg, wo er Hans Jonas wiedertraf, den er im Wintersemester 1921 in Berlin in einem Kurs Eduard Spran-

---

<sup>1</sup> Wolin Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001. Wolin schließt Marcuse ein, wobei Agamben und Anders ausgeschlossen werden. Anders ist übrigens sehr spät wiederentdeckt worden. Vgl. auch Courtine-Denamy Sylvie, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris, 1999; Volpi Franco, „Introduzione“, in Id. (hrsg.), *Sur Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Rom, Donzelli, 1998, SS. VII–XXX.

<sup>2</sup> Vgl. Heidegger Martin – Jaspers Karl, *Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt, Klostermann, 1990, Brief K. Jaspers, 2. Juli 1922, S. 30.

gers kennengelernt hatte. Während des vorigen Sommersemesters hatte Hans Jonas den Unterricht Husserls in Freiburg besucht. Wie Löwith war auch er von Heideggers Seminaren besonders beeindruckt. Als Heidegger nach Marburg berufen wurde, entschied Jonas, dort zu studieren. Er promovierte 1930. Auch Hannah Arendt, die zuvor in Berlin studiert hatte, kam 1924 in Marburg an. Schließlich besuchte Giorgio Agamben 1966 die Heraklit gewidmeten Seminare Heideggers in Le Thor<sup>3</sup>. Der Aufenthalt in der Provence erlaubte Agamben, mit Heidegger philosophische bzw. literarische Fragen zu besprechen, auf die er in seinen Werken später zurückkommt.

Sowohl die gemeinsame Faszination für „den kleinen Zauberer von Meßkirch“<sup>4</sup> als auch seine Kurse in Freiburg und Marburg, aus denen 1927 *Sein und Zeit*<sup>5</sup> entstand, haben unsere ersten vier Philosophen besonders geprägt. Insbesondere zwischen Anders, Arendt und Jonas entstand eine enge Freundschaft. Sie führte zu einer (kurzen) Heirat zwischen Arendt und Anders, die sich 1929 in Berlin wiedertrafen und zu einer (langen) Bekanntschaft zwischen Arendt und Jonas, die sich später in New York wiederfanden. Davor hatte der Abbruch von Arendts Beziehung zu Heidegger zu ihrem Umzug nach Heidelberg Anlass gegeben, wo sie 1929 bei Jaspers promovierte.

Die Parallele, bei Heidegger studiert zu haben, hat jedoch natürlich nicht nur biographische Bedeutung. Die Untrennbarkeit von Biographie, Geschichte und Philosophie tritt hier im Vergleich zu anderen intellektuellen Figuren des 20. Jahrhunderts besonders deutlich zutage.

Löwith, Anders, Arendt und Jonas sahen sich als deutsche Juden mit der antisemitischen Politik des Nationalsozialismus konfrontiert. Seit 1933 stellte sich für sie wie für andere deutsche Gelehrte wie z.B. Walter Benjamin das Problem, mit dem Aufstieg der Nazis umzugehen und letztlich deren Herrschaft zu überleben.

Sie teilten nicht nur das Schicksal des Exils<sup>6</sup>, sie waren nicht nur „letzte Europäer“, dem Massenmord entflohen und entwurzelte deutsche und deutschsprachige Intellektuelle. Die politischen Umwälzungen änderten nicht nur ihr Leben, sondern auch den Leitfaden ihres Denkens.

---

<sup>3</sup> Vgl. sein Interview mit A. Sofri: Sofri Adriano (hrsg.), „Un’idea di Giorgio Agamben“, *i Reporter*, 9.–10. November 1985, SS. 32–33.

<sup>4</sup> Vgl. Löwith Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Berlin, J. B. Metzler’sche Verlagsbuchhandlung, 2007.

<sup>5</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit* (GA 2), Frankfurt am M., Klostermann, 1977.

<sup>6</sup> Löwith flieht nach Italien, nach Japan und danach in die Vereinigten Staaten; Anders und Arendt retten sich zunächst nach Frankreich und letztendlich auch in die Vereinigten Staaten. Jonas emigriert nach Großbritannien und kämpft auf der Seite der Alliierten in der *Jewish Brigade Group*. Nach einem Aufenthalt in Kanada kommt auch er in den Vereinigten Staaten an.

Die Totalitarismus-Tragödie, das Dilemma der Nachkriegszeit, die Möglichkeit und die Rolle der Philosophie, die Aufgabe der Intellektuellen, die Bedeutung der Geschichte und des Zeitalters der Technik waren Fragen, die sie in ihren Werken von ihrem historisch mitbedingten Standpunkt aus behandelten. Gleichzeitig führt sie diese Reinvestition ihrer Erfahrung in die theoretische Arbeit auf Probleme eines gemeinsamen Erbes, nämlich auf diejenigen Probleme, die die Persönlichkeit und das Denken Heideggers angingen.

Die umstrittene Haltung ihres Lehrers seit Anfang der 30er Jahre und besonders während der Ausübung des Rektorats an der Universität Freiburg (1933–34) führte nicht nur zum Abbruch der persönlichen Beziehungen sondern stellte auch seinen theoretisch-politischen Versuch infrage, durch Bildung zur Veränderung der Gesellschaft beizutragen und die gesellschaftliche Veränderung sogar anzuleiten. Ein Versuch, dem ein platonisches Regierungsmodell zugrunde lag, wie aus der *Rektorsrede*<sup>7</sup> deutlich wird. Das lange Schweigen nach seinem kurzen Rektorat und die fehlende Bereitschaft, zur eigenen Haltung während der Nazi-Zeit Stellung zu beziehen – es fanden ausschließlich private Gespräche und das berühmte posthum veröffentlichte Interview mit dem *Spiegel*<sup>8</sup> statt – machten der Mehrheit eine Auseinandersetzung mit seiner Rolle während jener *finsternen Zeiten*<sup>9</sup> fast unmöglich.

Löwith, Anders, Arendt und Jonas mussten den Zusammenhang zwischen der politischen Haltung und dem philosophischen Denken Martin Heideggers einsehen. Agamben hat dann anhand einiger ihrer Betrachtungen versucht, die Wechselbeziehungen aufzudecken<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Vgl. Heidegger M., „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt am M., Klostermann, 1990, SS. 9–20.

<sup>8</sup> Vgl. Heidegger M., „Nur noch ein Gott kann uns retten“, in *Der Spiegel*, Nr. 23, 1976, SS. 193–219.

<sup>9</sup> Vgl. die Verwendung dieses Ausdruckes von Bertolt Brecht bei Arendt Hannah, *Menschen in finsternen Zeiten*, München, Piper, 2012.

<sup>10</sup> Vgl. Löwith K., *Mein Leben in Deutschland*, op. cit.; Id., „Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger“, in *Les temps modernes* II (1946), Nr. 14, SS. 343–36. Anders Günther, „Nihilismus und Existenz“, in *Die Neue Rundschau*, Oktober 1946, SS. 48–76 (jetzt in *Über Heidegger*, München, Beck, 2001, SS. 39–71). Arendt H., „Martin Heidegger ist 80 Jahre alt“, in *Merkur*, Nr. XXIII, 1969, SS. 893–902, in Id. Heidegger M., *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am M., Klostermann, 2002, SS. 179–192; Id., „Heidegger der Fuchs“, in *Denktagebuch 1950–1973*, München, Piper, 2002, SS. 403–404. Jonas Hans, *Erkenntnis und Verantwortung*, Göttingen, Lamuv, 1991. Agamben Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin, Einaudi, 2005, SS. 167–170 (dt. ÜB. *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 2002); „Heidegger e il nazismo“ (1996), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Mailand, Neri Pozza, 2010, SS. 329–339 (dt. ÜB. *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, Berlin, Fischer, 2013).

Dieser Zusammenhang ist jedoch nicht der Schwerpunkt dieser Ausgabe<sup>11</sup>. Vielmehr interessieren wir uns für die Momente innerhalb ihres kritischen Denkens, die diese Philosophen zu Erben Heideggers machen, ohne explizit auf diesen zu verweisen. Wir sind der Meinung, dass seine Schüler in seinem Denken eine unbeantwortete Frage, oder besser einen Forschungsbereich fanden, den Heidegger zwar eröffnete, den er aber nicht ausfüllte.

Dieser Bereich lässt sich als der Bereich *des Mitdaseins in seiner geschichtlichen und weltlichen Erfahrung* bezeichnen. Dabei handelt es sich um den Versuch, die Bedeutung der Geschichte als Bedingung konkreter menschlicher Tätigkeit mit deren aus der menschlichen Pluralität erwachsenden ethischen und politischen Dimension zu verstehen. Für dieses Unterfangen galt es sich zunächst den Kernfragen der Gegenwart zu widmen, das heißt insbesondere der Tragweite des technischen Fortschritts für das menschliche Leben.

Statt einer Beschränkung auf regionale Ontologien bzw. Kapitel der Seinsgeschichte erfordert die Beschäftigung mit diesem neu aufgeworfenen Problembereich einerseits eine Fruchtbarmachung von Reflexionsgebieten (z.B. der philosophischen Anthropologie und der Naturwissenschaften), die Heideggers Philosophie fast vollständig beiseite gelassen hatte, andererseits die Loslösung der Frage der menschlichen Existenz von der Seinsfrage.

Trotzdem ging es gleichzeitig um eine Rückkehr zu Heidegger selbst, d.h. zu den Reflexionen, zu denen sein Denken vor und nach dem Krieg angeregt hatte. Es ging also auch darum, das Dasein von seinem In-der-Welt-sein her zu verstehen, im Mitsein eine konstitutive Dimension seiner Existenz einzusehen, mit der Brechung (vielleicht mit dem Ende) allen Humanismus zu rechnen, endlich sich zu fragen, ob eine neue Formulierung eines *ethos* und der Bedeutung der Geschichte möglich wäre.

Wir meinen daher, dass ein wesentlicher Teil der Philosophien von Löwith, Anders, Arendt, Jonas und Agamben im Rahmen der doppelten Bewegung zu verstehen ist; der Bewegung von Rückbezug auf Heideggers Denken und dessen Überwindung, d. h. von Beschäftigung mit seinem Fragen einerseits und der Be-

---

<sup>11</sup> Siehe hierzu die bedeutende französische Rezeption dieser Debatte, die von der nachträglichen Ausgabe des erwähnten Interviews zum *Spiegel* beeinflusst ist: Lacoue-Labarthe Philippe, *La fiction du politique*, Bourgois, Paris, 1987 (dt. Üb. *Die Fiktion des Politischen*, in *Die Fiktion des Politischen / Dichtung als Erfahrung / musica ficta (Figuren Wagners)*, Basel, Engeler, 2009); Lyotard Jean-François, *Heidegger et les juifs*, Paris, Galilée, 1988 (dt. Üb. *Heidegger und „die Juden“*, Wien, Passagen, 2005); Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 (dt. Üb. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1988); Derrida Jacques, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 2010 (dt. Üb. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1988).

deutung des *Falls Heidegger* in Bezug auf den Problemkreis der öffentlichen Verantwortung des Intellektuellen andererseits<sup>12</sup>.

Diese kritische *Auseinandersetzung* mit Leben und Werk Heideggers stellt im Übrigen wiederum ein Erbe Heideggers dar, wenigstens in Bezug auf seine Konfrontation mit der Überlieferung, auf seine freie und erhellende Auslegung der Philosophie, die schon seit der Zeit seiner Seminare zur Unternehmung „des kleinen Zauberers von Meßkirch“ gehörte<sup>13</sup>. An diese nicht scholastische Auseinandersetzung mit den Werken der Tradition knüpften Heideggers Schüler an, kamen dabei jedoch nicht immer zu denselben Ergebnissen. Ihre Auslegungen der Werke von Aristoteles, Kant, Nietzsche etc. sind nicht verständlich, ohne den Hintergrund der Heideggerschen Auslegungen, mit denen er die klassischen Werke von dem Staub befreite, mit dem frühere akademische Interpretationen sie bedeckt hatten.

Schlussendlich ist diese doppelte Bewegung der Auseinandersetzung mit Heidegger der Ausgangspunkt, um das Gespräch zu verstehen, in dem unsere Philosophen sich untereinander befanden. Obwohl sie fast nie zusammenarbeiteten<sup>14</sup>, teilten sie oft Probleme und Untersuchungen, sei es direkt, sei es indirekt durch gegenseitigen Rückbezug aufeinander.

In diesem Sinne werden wir zunächst die Konfrontation Arendts mit Heidegger herausstellen. Dann werden wir zeigen, dass Giorgio Agamben durch seinen Bezug zu Löwith und Arendt eine emblematische Figur des heideggerschen Erbes darstellt, indem er ein Schüler Heideggers ist und zugleich die Arbeit der vorigen

---

<sup>12</sup> Vgl. Löwith K., *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am M., Fischer, 1953; Id., *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, Metzler, 1990, SS. 276–289. Anders G., *Über Heidegger*, op. cit. Arendt H., „What’s existential philosophy?“, in *Essays in Understanding 1930–1954*, New York, Harcourt Brace & Co., 1994 (dt. Üb. „Was ist Existenz-Philosophie?“, Frankfurt, Anton Hain, 1990); Id., *The Life of the Mind II: Willing*, New York – London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (dt. Üb. *Das Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München, Piper, 1998). Jonas H., „Heidegger and Theology“, in *The Review of Metaphysics*, Bd. 18, 2 (Dez. 1964), SS. 207–233, jetzt in Id., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966, SS. 235–261 (dt. Üb. *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997). Agamben G., „La passione della fatticità. Heidegger e l’amore“, in *La potenza del pensiero*, op. cit., SS. 297–328 (dt. Üb. *Die Macht des Denkens*, op. cit.).

<sup>13</sup> Vgl. Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 6.

<sup>14</sup> Die einzige bekannte Ausnahme ist der Artikel über Rilke von Anders und Arendt: Arendt H. – Stern G., „Rilkes Duineser Elegien“, in *Neue Schweizer Rundschau*, Nr. XXIII, 1930, SS. 855–887. Vgl. auch Anders G., *Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt*, München, Beck, 2012; Jonas H., „Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s Philosophical Work“, in *Social Research*, 44, Bd. 1 (Frühling 1977), SS. 25–43.

Generation von dessen Schülern beerbte. Auf diese Weise ist er es, der im gegenwärtigen philosophischen Denken wieder auf das Erbe verweist.

\*\*\*

Die Arbeit dieser Ausgabe von *Interpretationes* verläuft folglich in zwei Richtungen. Wir befassen uns einerseits mit dem Einfluss des Heideggerschen Denkens auf dessen Schüler, andererseits mit dem Dialog, den diese untereinander führten.

Der Essay Chiara Pasqualins stellt eine Einführung dar, weil er die ontologische Struktur des Handelns bei Heidegger analysiert. Die Verfasserin beschäftigt sich mit der Begründung des menschlichen Tuns, die den Bereich des menschlichen Verhaltens in seiner Verweisung auf das Sein kennzeichnet, und die daher nicht nur die *praxis*, sondern auch die *poiesis* und die *theoria* betrifft. Zur Erläuterung der ontologischen Struktur des Handelns bearbeitet Pasqualin zwei Kernbegriffe; das Existenzial des *Sein-bei* aus der existentialen Analytik und die *Bergung* aus dem seinsgeschichtlichen Denken. Dadurch deckt sie einen den beiden Perspektiven gemeinsamen Aspekt auf, der das Handeln ontologisch definiert. Es ist das *Schonen*, d.h. die befreiende Öffnung des Daseins sich selbst und allem, das anders ist, gegenüber. In diesem Kontext muss Heidegger zufolge auch das politische Handeln als *staatsbildende Tat* verstanden werden.

Der mittlere Abschnitt der Nummer besteht aus drei Auslegungen der Philosophie Arendts. Der Beitrag von Simone Maestrono behandelt den ersten wichtigen Text Arendts, d.h. ihre Promotionsschrift über *Den Liebesbegriff bei Augustin*, die sie 1929 in Heidelberg unter der Leitung Jaspers fertigstellte. Dieses Werk, das in Wortschatz und Interpretation dem Stil Heideggers sehr nahe kommt, liest Maestrono als einen Versuch *ante litteram* einer Überlegung über die politische Bedingung der Menschen. Insbesondere stellt der Verfasser Arendts Bemühung heraus, die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) von der augustinischen Verweisung auf Gott und auf die Erlösung zu trennen, um dieses Gefühl allein auf die weltliche Bedingung des Menschen als Wesen, das sich aufgrund seines Seins zum Tode in Gefahr befinden, zu gründen. Dadurch gelangt Arendt zu einem Begriff der Welt als *das Zwischen*, den sie in ihren Werken der 50er Jahre (etwa in der *Vita activa*) weiterentwickeln wird.

Mit dieser reiferen und expliziten Erörterung der politischen Bedingung des Menschen als die Erde bewohnendes und die Welt bauendes Wesen setzt sich der folgende Essay auseinander. Durch einen Vergleich zwischen der amerikanischen und der deutschen Ausgabe lässt sich in *Vita activa* eine implizite Auseinandersetzung mit Heidegger und der menschlichen Pluralität sowie dem gemeinsamen

Wesen aufspüren. In diesem Zusammenhang scheint uns ein Verweis auf die Auslegung der aristotelischen praktischen Philosophie notwendig, die sich in der Vorlesung Heideggers über Platons *Sophistes* findet, die Arendt 1924 besuchte. In diesem Licht stellt sich Arendts Denken als ein Versuch dar, die menschliche Frage zu deontologisieren, d.h., sie zur Frage nach der politischen Umsetzung der Pluralität zu reformulieren.

Der Artikel von Oriane Petteni vollendet das Triptyk von arendtianischen Auslegungen mit einer Analyse des Scheiterns nationaler Staaten. Ausgehend vom Problem des Heimatlosen als Repräsentanten der paradoxen Schwäche der Menschenrechte (Rechte, die den Rechtlosen niemand garantiert), das Arendt in *Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft* einführte, befasst Petteni sich mit dem Ende „der alten Trinität von Staat-Volk-Gebiet“ anhand des aktuellen Problems des gesetzlichen Ausnahmezustandes, der einen Bereich der Verletzlichkeit der Normen bis zum nackten Leben darstellt. Agambens bzw. Butlers Erörterung dieses Bereiches ist die arendtianische Erbschaft im zeitgenössischen politischen Denken.

Um die Philosophie Giorgio Agambens geht es schließlich in den zwei letzten Beiträgen. Saki Kogure weist auf die Auseinandersetzung des italienischen Philosophen mit Heidegger in drei Momenten hin. Die Verfasserin analysiert Agambens Interpretation der Stimmung als theoretische „Falle“. Die Befindlichkeit verortet den Ursprung des Daseins in einem quasi-genetischen geworfen- bzw. gewesen-Sein, das das Individuum an sich selbst fesselt und das die Eigentlichkeit mit einem biologischen und territorialen Tatbestand verwechselt, der dem nationalsozialistischen Menschenbild gefährlich ähnelt. Um dieser natürlichen Bestimmung zu entkommen, entwickelt Agamben den Begriff der Stimmung in die Richtung des Begriffs der Stimme. Er schlägt also einen Mittelweg zwischen *pathos* und *logos* ein, der auf eine Interpretation des Daseins als mit Willen begabtes Subjekt abzielt. Die Stimme der Sprache erlaubt eine Ethik, da sie den Anderen in ein intersubjektives Verhältnis ruft. Abschließend wird der paradoxe aber wirksame Status dieser Ethik in Agambens Interpretation des Zeugnisses erörtert.

Zum Schluss prüft der Artikel von Aníbal Pineda Canabal die Möglichkeit einer kritischen Philosophie der Geschichte ausgehend von der zeitgenössischen Paulusrezeption. Insbesondere handelt es sich um den Vorschlag eines Vergleichs zwischen Agamben und Löwith. In seiner Interpretation des Römerbriefes weist Agamben auf den Begriff der „messianischen Zeit“ hin, der als ein Rest zu verstehen sei, der bei der Unterscheidung zwischen der chronologischen Zeit der Geschichte und der apokalyptischen Zeit der Eschatologie entsteht. Auf diese Weise ist die Bezeichnung „Apostel“ für Paulus gerechtfertigt, im Unterschied zum alt-



testamentarischen Wort „Prophet“: Wenn das Ziel der Prophetie die Voraussage einer künftigen Zeit ist, ist es die Berufung des Apostel, Christus zu verkündigen, der weder im bloßen Dahinströmen der historischen Zeit noch in einer von der Geschichte losgelösten Zukunft kommen wird, sondern dessen Ankunft vielmehr der *kairos* ist, d.h. die günstige Zeit, die zwischen diesen beiden Zeitformen hervorbricht. Pineda zeigt auf, inwiefern Agamben sich mit dem Begriff der messianischen Zeit von Löwiths Interpretation des *kairòs* entfernt, das mit der eschatologischen Zeit identisch ist. Diese Identifizierung hängt mit Löwiths Lesart der christlichen Idee der Geschichte überhaupt zusammen, denn das Christentum entspricht für ihn dem Übergang vom griechischen Konzept der Zirkularität der Zeit zu einer auf die Zukunft zentrierten Betrachtung. Agamben hingegen meint, dass Löwiths Interpretation der christlichen Zeit die Möglichkeit verstellt, das Konzept des *kairos* herauszuarbeiten, wofür es ihm jedoch gerade geht.